

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL
Y POLÍTICA

CHARLES TAYLOR: IDENTIDAD ,COMUNIDAD Y
LIBERTAD

RUBÉN BENEDICTO RODRÍGUEZ

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2005

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 17 de
Desembre de 2004 davant un tribunal format per:

- D. José Montoya Sáenz
- D. Domingo García Marza
- D. Juan Escames Sánchez
- D. Adela Cortina Orts
- D. Jorge M. Ayala Martínez

Va ser dirigida per:

D. Juan Francisco Lisón Buendía

©Copyright: Servei de Publicacions
Rubén Benedicto Rodríguez

Depòsit legal:

I.S.B.N.:84-370-6125-3

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universitat de València

Charles Taylor: identidad, comunidad y libertad

Tesis doctoral

Presentada por:

D. Rubén Benedicto Rodríguez

Dirigida por:

D. Juan Francisco Lisón Buendía

Profesor de Filosofía Moral

Universitat de València

Valencia, 2004

A mi madre

ÍNDICE

Agradecimientos.....	11
Introducción	13
Capítulo 1. Situando a Taylor en la Historia de la Filosofía	23
1.1. El despertar filosófico en Taylor	24
1.2. Las raíces históricas	27
1.2.1. Aristóteles.....	28
1.2.2. Hegel	31
1.2.2.1. La atención a lo concreto	32
1.2.2.2. La crítica al formalismo.....	33
1.2.2.3. En contra del subjetivismo y el relativismo	33
1.2.2.4. El individuo y la comunidad	35
1.2.2.5. La dialéctica.....	37
1.3. La polémica entre Kant y Hegel	38
1.4. La situación actual: comunitaristas y liberales	46
1.4.1. Perfilando el pensamiento liberal	47
1.4.2. La respuesta comunitaria	48
1.4.3. El núcleo del debate	49
1.4.3.1. El concepto de persona	53
1.4.3.2. La vinculación a la comunidad	56
1.4.3.3. Subjetivismo	61
1.4.3.4. Neutralidad estatal	62
1.4.3.5. Universalidad y alcance de la teoría	64
1.4.3.6. El multiculturalismo	67
1.4.3.7. Síntesis	68
1.5. La posición de Taylor en la corriente comunitarista y liberal.....	69
1.5.1. La deuda con MacIntyre.....	78
1.6. El individualismo.....	82
1.6.1. Los orígenes del individualismo.....	82
1.6.2. Algunas formas de individualismo.....	83
1.6.3. Individualismo político y liberalismo.....	87
Capítulo 2. Supuestos epistemológicos	97
2.1. Metodología	98
2.1.1. La dialéctica Tayloriana	98
2.1.2. Holismo metodológico que incluye al sujeto investigador.....	100
2.1.3. Las distinciones cualitativas.....	101
2.2. El modelo de las ciencias naturales	102
2.3. La alternativa hermenéutica: Tradición hermenéutica en Charles Taylor	113
2.3.1. La influencia de H.G. Gadamer.....	115
2.3.2. La hermenéutica aplicada a las ciencias sociales	118
2.3.3. La hermenéutica aplicada a la teoría moral	123
2.4. Desencantamiento del mundo y razón desvinculada	127
2.4.1. La razón vinculada	135
2.5. La racionalidad práctica.....	137
2.5.1. La argumentación por transiciones y el principio “best account”	139
2.5.2. La razón práctica y la articulación de los bienes.....	144

2.5.3. La dimensión temporal de la racionalidad práctica	150
2.6. La cuestión del realismo moral	153
Capítulo 3. Supuestos antropológicos: psicología, sociología y ontología del ser humano	167
3.1. El hombre como ser de significados	167
3.1.1. Los significados y la moral	173
3.2. La dimensión lingüística del agente humano	176
3.2.1. La importancia de la comunidad en la formación de un lenguaje	
y su influencia sobre la identidad	184
3.3. La identidad del sujeto en Taylor: Hacia una ontología de lo humano	188
3.3.1. El hombre como animal autointerpretativo	188
3.3.2. La identidad y el bien	189
3.3.3. La identidad y la comunidad	191
3.3.4. La identidad y narración	194
3.3.5. Identidad y libertad	195
3.4. El error del sujeto desvinculado	202
3.4.1. La influencia del sujeto desvinculado en la teoría política	209
3.4.1.1. Sandel y Taylor	211
Capítulo 4. Supuestos morales	215
4.1. Desarrollo histórico de la subjetividad moral	215
4.1.1. La concepción expresiva del bien	226
4.2. La autorrealización individualista	232
4.3. La noción de autenticidad	240
4.4. La crítica a la racionalidad instrumental	249
4.4.1. Racionalidad instrumental y pérdida de significado	250
4.4.2. Razón instrumental y desvinculación de la naturaleza	252
4.4.3. El desarrollo tecnológico	254
4.4.4. La pérdida de libertad y la invasión mercantilista	257
4.5. Éticas formales y racionalidad procedimental	262
Capítulo 5. Supuestos jurídicos: derecho, justicia y política	273
5.1. La génesis de los derechos	273
5.1.1. Los derechos y las concepciones sobre lo humano	276
5.1.2. Los derechos y la comunidad	278
5.1.3. Más allá de una noción instrumental de lo social	280
5.2. La justicia y los diferentes tipos de bienes	286
5.2.1. La multiplicidad de los bienes sociales y las acciones dialógicas	286
5.2.1.1. Una limitación del individualismo metodológico: eventos	
simples y eventos significativos	289
5.2.2. Bienes plurales, inconmensurables y cualitativamente diferentes	292
5.3. Crítica a la noción liberal de justicia procedimental	295
5.3.1. Los principios de la justicia de John Rawls	295
5.3.2. La complementariedad entre el derecho y el bien	297
5.3.3. ¿Una teoría de la justicia universalista?	304
5.3.4. Revisando la relación entre la justicia y el bien	307
5.4. El reconocimiento de los derechos en un marco pluricultural	314
5.4.1. El multiculturalismo y la necesidad de reconocimiento	315
5.4.2. La posición de Taylor en el debate sobre el multiculturalismo	323
5.4.3. ¿Existen derechos colectivos?	329

5.4.4. Definición de comunidad como grupo cultural	332
5.4.5. El nacionalismo	334
Capítulo 6. Supuestos políticos	339
6.1. La fragmentación social y el peligro para las democracias	340
6.2. La participación política	346
6.2.1. El patriotismo como virtud política.....	350
6.2.2. La revitalización de la vida política en comunidad	354
6.2.3. Una recomendable descentralización	356
6.3. La relación entre la sociedad civil y el Estado.....	358
6.3.1. La definición de «sociedad civil».....	359
6.3.2. La esfera pública y el mercado, formas de la sociedad civil	361
6.3.3. El papel de las instituciones en un Estado democrático	367
6.4. La neutralidad estatal	371
6.4.1. La cuestión del subjetivismo moral y la importancia de la comunidad.....	376
6.4.2. Una tolerancia compatible con la búsqueda del bien común	379
6.4.3. El camino hacia la libertad	381
6.5. La cuestión del universalismo.....	384
6.5.1. La crítica al universalismo liberal	385
6.5.2. Comparación y “fusión de horizontes”	389
6.5.3. Hacia un posible universalismo.....	393
Capítulo 7. Conclusiones.....	397
7.1. Identidad	399
7.2. Comunidad.....	402
7.3. Libertad.....	407
Bibliografía.....	415
Bibliografía de Taylor.....	415
Bibliografía general	422

Agradecimientos

Recién terminada mi licenciatura en Filosofía, me inscribí en los cursos de Doctorado que impartía el departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de mi Facultad. Siempre me había sentido preocupado por ese conjunto de saberes que a mí me parecían más cercanos a las necesidades humanas.

En aquel momento las clases giraban en torno a la exposición paradigmática del liberalismo rawlsiano y la acción comunicativa de Habermas, pero también incluían múltiples referencias críticas provenientes de otros autores hacia la concepción del sujeto liberal, a algunos aspectos de la Modernidad y, en definitiva, a la matriz de radical individualismo presente en nuestra cultura. Igual que hoy en día, Alasdair MacIntyre, Daniel Bell, Benjamín Barber o Michael Walzer eran algunos de los autores más estudiados en aquella época. Hablaban de la urgencia de crear un nuevo concepto de comunidad que estrechara los lazos entre las personas. *Tras la virtud* había supuesto una auténtica conmoción en el mundo académico de esta especialidad porque mostraba sin tapujos algunos aspectos de crisis que aquejaban a la cultura occidental y a los modelos desarrollados de nuestras democracias. En este contexto, Adela Cortina había publicado poco antes *Ética sin moral*, donde volvía a expresar con matices y desarrollaba su interés por la ética discursiva de Apel y Habermas, pero también incluía algunas críticas al procedimentalismo. Aquella obra mostraba las aportaciones, los aciertos y errores, de algunos autores tildados de neoaristotélicos y neohegelianos que apuntaban fuertes objeciones a las éticas formales y al contractualismo liberal. Entre aquellos autores aparecía el nombre de Charles Taylor. Agustín Domingo impartía un curso de doctorado sobre este autor al cual me inscribí, Jesús Conill mostraba sus simpatías e interés por él; pero fue Juan Francisco Lisón quien más imbuido parecía mostrarse por las tesis comunitaristas. Él me aconsejó la elaboración de mi trabajo de investigación en torno a las críticas a ciertas autocomprensiones individualistas del sujeto que aparecían en la

obra de Taylor. En la redacción de aquel primer trabajo fueron de proverbial ayuda los consejos y orientaciones aportadas por el profesor Agustín Domingo que amablemente atendió mis dudas. Recuerdo también que, en su defensa pública, las intervenciones de José Montoya me abrieron algunas interrogantes que sugirieron nuevas vías de investigación.

Comencé mi acercamiento al canadiense a partir de la *Ética de la autenticidad*, un libro muy sugestivo que conectó inmediatamente conmigo guiando mis reflexiones. Su lectura me abrió las puertas hacia un conocimiento más profundo de su autor. El enorme discernimiento que Taylor exhibe de la historia del pensamiento occidental, de los autores cuyas aportaciones han modelado nuestra identidad, así como la sensibilidad hermenéutica a la hora de interpretarlas y la medida dialéctica de sus valoraciones sobre la realidad social, siempre me han atraído. Sin embargo, la razón fundamental que me convenció fue la extraordinaria fuerza de sus aspiraciones morales, siempre comprometidas con los valores claves de un humanismo propio de una comprensión de la dimensión espiritual del ser humano.

Después, la inscripción del proyecto de tesis y la obtención de la suficiencia investigadora encauzaron definitivamente la dirección a seguir, aunque ésta no siempre tuvo la continuidad deseada. En los últimos años, ha sido primordial el contacto prolongado con Juan Francisco Lisón que, con su paciencia, atenciones, consejos, ánimos, críticas y sugerencias, me ha ayudado a seguir completando mi formación. También quiero dar las gracias de nuevo a José Montoya por su manifiesta generosidad al prestarse a revisar muchos de los textos en los que intentaba dar forma a esta tesis.

Teruel, aunque es una ciudad muy tranquila, no es el mejor lugar para elaborar una tesis doctoral. Afortunadamente, uno se sorprende del modo en que las redes informáticas pueden facilitar el trabajo. Esta herramienta y algunos viajes a la ciudad de Valencia, a sus Bibliotecas y a las de Zaragoza, para recopilar información y completar mi bibliografía, hicieron el resto.

Este trabajo es el resultado de todos estos avatares, pero hoy recuerdo sobre todo la presencia de mis profesores de la Facultad en aquellos primeros pasos en el ámbito de la ética y la filosofía política académicas. De algún modo, quisiera mostrarles mi gratitud por haberme mostrado ese camino y, especialmente, a Juan Francisco Lisón por acompañarme y guiarme durante este tiempo con afecto. Deseo expresar mi agradecimiento a algunos amigos y colegas por sostener mis conversaciones y brindarme su ayuda siempre hasta el límite de lo posible. También a mi familia, por el apoyo, la preocupación y el cuidado dedicados, y a Ana Ortiz por sus ayudas con las traducciones del francés, por sus desvelos y por todos estos años.

Teruel, agosto de 2004

Introducción

El presente trabajo se plantea como un acercamiento expositivo, sistemático y crítico a la filosofía de Charles Taylor. El canadiense es un autor que ha abordado diferentes cuestiones a lo largo de su vida: principalmente ha explorado las áreas de la teoría del conocimiento, la ética, la filosofía del derecho y la teoría política. La orientación teórica de su trabajo ha sido permanentemente combinada con la intervención pública en diversos problemas que afectan a su sociedad y con una continuada actividad política, de modo que sus propuestas no han permanecido acotadas en un ámbito académico sino que han servido de referente en la práctica. Esta condición de su trabajo no es casual, dado que manifiesta las inquietudes profundas de su filosofía, siempre inclinada a solventar problemas vitales de los seres humanos. Sirviéndose de una metodología fenomenológica y hermenéutica, su obra define una concepción del ser humano de la que deduce conclusiones para la actividad práctica del hombre; por lo tanto, el interés de sus explicaciones teóricas revela una finalidad moral y política, transformadora, en suma, de la vida del ser humano.

Algunos han justificado la unidad de su obra, a pesar de que abarque temas variados, indicando que el objetivo de los textos de Taylor es configurar una antropología filosófica de la Modernidad distinta a la que emerge del modelo positivista.¹ Desde luego, ésta es una interpretación adecuada de su filosofía, pero en este estudio se afronta esta cuestión en vistas a esclarecer su propuesta ética y política, y en particular con el fin de concretar las relaciones que se establecen entre la identidad del sujeto, la comunidad y el desarrollo de su libertad.

¹ Ésta parece ser la tesis de Philippe de Lara y la idea que vertebra la tesis doctoral de Encarna Llamas. Cf. Ph. de Lara, "Introduction : L'anthropologie philosophique de Charles Taylor", en Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 ; E. Llamas, *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Pamplona, Eunsa, 2001.

En este trabajo sostengo la tesis según la cual el hombre sólo puede adquirir su dimensión humana en el marco social y en la exploración conjunta de los bienes que sólo pueden descubrirse en comunidad política. De esta aseveración se deduce la obligación del ser humano, como ciudadano, a contribuir al mantenimiento de la sociedad política en la que se encuentra inmerso. Por consiguiente, los vínculos que unen al individuo con su Estado no pueden reducirse a meros intercambios instrumentales de intereses, sino que persiste la necesidad de efectuar una exploración conjunta de los bienes que se persiguen. Esta indagación común descubre que los nexos de unión entre los miembros de una comunidad son mucho más profundos, responsables y solidarios de los que emergen de aquellas teorías que presentan imágenes atomistas de la sociedad; por lo tanto, sitúan el ámbito de la libertad humana en su contexto cultural y social revelando que los bienes del hombre sólo pueden lograrse haciéndonos conscientes de la complementariedad de los otros, comprendiendo que el destino de un hombre está ligado al destino de los otros hombres.

Afrontando el papel constitutivo que juega la comunidad en la realización humana del sujeto, inmediatamente emerge la pregunta sobre la autonomía del individuo que intenta ser contestada desde posiciones comunitaristas y liberales. Algunos autores liberales achacan al enfoque sostenido por Taylor y otros² que de él emergen propuestas políticas que ponen en peligro la libertad del sujeto para configurar su vida. Por un lado, tomando la identidad del sujeto como si fuera el resultado pasivo de la recepción cultural en que éste se desenvuelve, la identidad individual será asimilada por la comunidad y la opción de libertad se disolverá ante el peso del determinismo cultural. Por otro lado, una actuación estatal comprometida con la protección y propagación interna de una cierta concepción sobre la vida buena, amenazará el respeto debido a algunos miembros de la comunidad política. Para responder adecuadamente estas cuestiones aparecen supuestos distintos respecto a lo que significa ser humano y sobre la naturaleza de la libertad. Diferentes tradiciones filosóficas contemporáneas intentan definir las características esenciales de la identidad humana y sus condiciones de posibilidad. En este contexto, la filosofía de Taylor resulta interesante porque la clave hermenéutica que utiliza para contestar esta cuestión ubica en un lugar primordial la importancia que la cultura posee en la configuración de la identidad personal. No obstante, a pesar de que sus textos conceden a la comunidad un peso fundamental en la constitución de la libertad humana, el canadiense desarrolla una atractiva apuesta por la realización expresiva del sujeto que, partiendo de significados culturalmente definidos, desarrolla aspectos creativos y originales con el fin de manifestar su autenticidad, aunque sin perder de vista los lazos que le unen con los demás.

Esta doble vertiente de recepción y creación pretende escapar de las usuales críticas que el pensamiento liberal arroja sobre las tesis comunitaristas a las que Taylor se acerca en muchos casos, aunque no se sienta cómodo con este rótulo. Si su filosofía posee un valor en la contribución al debate es porque en la originalidad de su obra desarrolla argumentos que

² También Sandel y MacIntyre aluden a la importancia que tiene la vida en comunidad como condición de posibilidad del desarrollo de las características específicamente humanas.

sintetizan aspectos de ambas corrientes de pensamiento, trazando puentes que salven los obstáculos que las realizaciones estrechas o parciales de dichas posiciones presentan.

Para llegar a estas conclusiones he dividido este trabajo en seis capítulos en los que abordo los principales supuestos de los que Taylor parte para desarrollar sus diferentes propuestas:

El primer capítulo tiene como finalidad presentar el marco teórico en el que Taylor se ubica respecto a las diferentes cuestiones que están en permanente debate en la filosofía práctica actual. En primer lugar trazo un somero recorrido a lo largo de las inclinaciones filosóficas del autor, deteniéndome en las principales influencias que tienen presencia en su obra. Principalmente, aludo a la filosofía del lenguaje de raíz wittgensteiniana y a las aportaciones sobre la percepción de Merleau-Ponty. También exploro la influencia de la fenomenología –la importancia concedida en Taylor al concepto de intencionalidad–, sobre todo a través de la recepción que Heidegger hace de ella, y las reflexiones hermenéuticas de Gadamer. En el ámbito de la ética y la filosofía política destaco el rescate que el pensamiento tayloriano hace de los planteamientos aristotélico-hegelianos, del republicanismo participativo de raíz rousseauiana y de su maestro Isaiah Berlin, para centrar el debate en torno a la relación que debe establecerse entre el individuo y la comunidad a la hora de definir un concepto de racionalidad práctica, una teoría de la acción y de la sociedad.

Para situar históricamente la cuestión indago la polémica entre Kant y Hegel como marco de referencia obligada en el que los temas fundamentales sobre este asunto emergen. Siguiendo una línea de continuidad histórica, posteriormente expongo el debate entre comunitaristas y liberales, señalando los ejes de la discusión en torno a seis puntos: la concepción de la persona, la vinculación entre el individuo y la comunidad, la cuestión del subjetivismo y el relativismo, el modo en que se comprende la neutralidad del Estado si se acepta que algunas formas de realización humana son más significativas que otras, la universalidad y el debate en torno al multiculturalismo, las reivindicaciones identitarias y los derechos de las minorías. La revisión del *status quaestionis* sobre estos puntos se efectúa con vistas a ubicar el pensamiento de Taylor, señalando en qué sentidos se acerca a las posiciones sostenidas por autores típicamente liberales –Rawls, Habermas o Dworkin– y en qué cuestiones ofrece puntos de contacto con las teorías comunitarias de Sandel, MacIntyre o Walzer. Con el fin de centrar las principales objeciones que la filosofía tayloriana presenta a la tradición liberal, dedico un apartado al individualismo, indicando que las corrientes liberales individualistas que comparten una noción de derechos subjetivos inalienables y formulados en forma de inmunidades, fomentan una comprensión de la libertad entendida como independencia y conducen a formas de realización personal degradadas en tanto acaban sumidas en el subjetivismo.

El capítulo segundo, correspondiente a los supuestos epistemológicos, analiza la metodología que atraviesa toda la propuesta y que presenta los siguientes rasgos distintivos:

a) La adopción de un holismo metodológico que incluye al sujeto investigador y que se opone al atomismo metodológico –que no puede acoger el significado intersubjetivo–, interpretando la realidad como un todo coherente donde el significado se encuentra en relación de dependencia con el todo.

b) La crítica al modelo teórico de las ciencias naturales que sirve de sustento epistemológico en la línea cartesiano-lockeana al análisis del ser humano y, más concretamente, al liberalismo moral y político, practicando formas reduccionistas.

c) La alternativa hermenéutica que establece la interpretación del entorno cultural y del propio agente buscando la clarificación de las condiciones de intencionalidad. La hermenéutica que Taylor desarrolla intenta comprender la realidad humana y social desvelando el significado de las acciones, adoptando una perspectiva contextual que incluye los elementos lingüísticos portadores del sentido que se construyen en sociedad.

d) El análisis de la racionalidad práctica que, partiendo de un concepto de razón “vinculada”, escapa al relativismo apoyándose en un trasfondo realista que le permite afirmar la existencia de la “mejor interpretación posible”.

Una vez estudiada la teoría interpretativa de Taylor se define la concepción antropológica del agente humano en el capítulo tercero. El agente humano es un ser de significados que está heideggerianamente imbricado en el mundo. Fundamentalmente es el cuerpo, el lenguaje y la sociedad el conjunto de factores relacionales que hacen del ser humano lo que éste es. La apertura esencial del hombre a través del cuerpo y del lenguaje nos descubre al otro constituyendo vínculos entre las personas que no pueden instrumentalizarse. Por lo tanto, la identidad del individuo depende de densas matrices sociales que generan el marco desde el cual se interpreta a sí mismo y valora los bienes presentes en su entorno. Las consecuencias derivadas de esta comprensión antropológica modifican la perspectiva social y política.

El capítulo cuarto, concerniente a los supuestos morales, comienza con un bosquejo del desarrollo histórico de la subjetividad moral en el que pretenden rescatarse las fuentes de nuestra moral que han sido perdidas. Esta pérdida refiere, concretamente, la renuncia de las éticas morales actuales a explorar las nociones sobre la vida buena o sobre el bien como objeto de nuestro amor o fidelidad. A continuación se incorpora la conexión entre el sujeto moderno y el bien explorando la articulación expresiva del bien que desarrollan corrientes pertenecientes a la tradición romántica. No pretende restituirse la literalidad del expresivismo alemán, por ejemplo, sino su carácter inspirador en tanto enfatiza la búsqueda de la naturaleza interior del hombre, como fuente moral, incorporando el contexto social y natural. Es aquí donde emerge la reflexión sobre el arte epifánico que nos pone en contacto con una plenitud o totalidad espiritualmente significativa y que nos permite huir del individualismo atómico recuperando la importancia de los marcos naturales y sociales suministradores de sentido.

Desde esta concepción, se añade que las formas de autorrealización individualistas tuercen la mira de la moral al caracterizar al individuo como pura capacidad de elección. Las

formas más egoístas de autorrealización presentes en nuestra cultura olvidan que la libertad y la autorrealización son bienes referenciales y que, si se olvidan las exigencias que proceden de más allá del yo, se suprimen las condiciones de significación. El ideal de autenticidad es un imperativo moral de la identidad moderna –que Taylor, por cierto, ensalza–, pero se reviste de formas de realización erróneas cuando pierde de vista los contextos de significación, sumergiéndose en actitudes propias de un sujeto desvinculado de los contextos naturales y sociales. Esto sucede cuando el auge de la racionalidad instrumental invade ámbitos que no le pertenecen de suyo poniendo en peligro la libertad. Como consecuencia de la preeminencia de un sujeto desvinculado que actúa dominando al mundo interno y externo, porque cualquier tipo de orden natural ha perdido su significado, se fomentan formas de individualismo egoísta donde el sujeto se desentiende de los demás sujetos utilizándolos instrumentalmente y se desarrollan políticas ecológicas devastadoras con el medio natural.

Se han erosionado los vínculos del sujeto con los mundos naturales y sociales. El individualismo ético, que surge a partir del racionalismo y del naturalismo imperantes en la filosofía desde la Modernidad, nos ha alejado de los marcos de discusión práctica de nuestra vida cotidiana sesgando los marcos de valor que constituyen nuestra identidad y reduciendo nuestra comprensión de los problemas morales. De ahí que este capítulo finalice indagando la crítica de Taylor a las éticas formales y a su concepción de la racionalidad práctica. En concreto, las éticas formales, al no articular los bienes que operan como trasfondo implícito en sus argumentaciones, distorsionan la comprensión de lo que significa ser un sujeto humano. Las éticas de corte cognitivo y racionalista desatienden ciertas cuestiones que también atañen a la vida moral de los individuos, centrándose en aquello que es justo u obligatorio hacer, sin explorar aquello que es bueno ser. Las teorías éticas procedimentales sólo se ocupan de explicar las razones que sustentan la obligación que el ser humano posee hacia los demás, pero desconectan esta explicación de aquello que convierte a una vida humana en un tipo de vida buena o floreciente. Taylor pretende rescatar aquellos bienes que forman parte ineludible de la definición moral de la identidad del sujeto para situarlos en el lugar que merecen en tanto que son fines valiosos o relevantes para la acción humana.

En el capítulo quinto, dedicado a los supuestos jurídicos, se critica a aquellas filosofías que conciben al individuo como núcleo ético y ontológico de la sociedad, o que presentan una perspectiva instrumental de la sociedad porque no tienen en cuenta la importancia de ésta a la hora de fundamentar su doctrina de los derechos.³ Se afirma que estas teorías dotan de derechos al individuo con independencia respecto del entorno social que posibilita el surgimiento de tales derechos. Fundadas sobre teorías atomistas que no conceden la adecuada importancia a la dimensión del hombre como animal social, otorgan preeminencia a los derechos individuales sobre otras nociones morales, tales como el bien común o la excelencia de una vida buena. Las teorías liberales individualistas fundamentan el orden político en el individuo porque, aunque reconocen que los hombres dependen de los demás hombres para

³ Esta definición coincide aproximadamente con la que Adela Cortina ofrece de la filosofía liberal en *Alianza y contrato*. Cf. A. Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, p. 69.

subsistir, consideran que la sociedad política es una construcción basada en el acuerdo humano que tiene como finalidad permitir la consecución del máximo de las metas individuales. Frente a esta concepción, Taylor adopta la “tesis social” según la cual el hombre es constitutivamente social y un ser expresivo que desarrolla su razón de manera dialógica. A partir de este punto de vista, introduzco la doctrina tayloriana sobre los derechos donde se sostiene que los derechos deben promulgarse en la medida en que se demuestra que protegen capacidades humanas que deben ser respetadas. Conectándolo con su tesis de las “valoraciones fuertes” se afirma que lo que el derecho regula debe considerarse un bien para las aspiraciones humanas. Los derechos deben formularse, pues, a partir de la articulación de las fuentes morales en que tales derechos se fundamentan y, para ello, debe explorarse qué es aquello que permite a los miembros de una comunidad política juzgar como deseables unas capacidades y no otras. La exploración del “horizonte de significado” conferirá inteligibilidad a tales o cuales derechos, pues dicho horizonte presentará una organización jerárquica de las cosas a las que damos más importancia, resultando que algunas cosas poseerán mayor valor que otras con anterioridad a la elección.

En síntesis, la valoración de las capacidades que consideramos indispensables para realizar la vida humana en plenitud es cultural, depende de la matriz social que orienta cualitativamente nuestras estimaciones; por lo tanto, si los derechos protegen capacidades que consideramos valiosas a partir de nuestra raíz sociocultural, se extraen dos conclusiones: primero, la comunidad política no sólo debe proteger esos derechos sino también fomentarlos en tanto consideramos que desarrollan capacidades propias de una vida buena; y segundo, la aceptación de tales derechos implica admitir la obligación de pertenecer y contribuir al mantenimiento de la sociedad en que tales derechos se han originado. De ahí que la noción de los derechos tayloriana nos conduzca más allá de una noción instrumental de lo social instaurando, como valor insoslayable de la libertad, la participación activa en la comunidad política de la que formamos parte.

Como la argumentación de Taylor en torno a los derechos conecta a éstos con los bienes que son considerados como tales por una comunidad, exige una reflexión sobre los bienes que una teoría de la justicia se ocupa de formular y ordenar. En este sentido, la afirmación de la multiplicidad de capacidades se infiere de una diversidad real de los bienes a los que los seres humanos nos sentimos atraídos. Existen múltiples bienes porque existen múltiples fines y metas en la vida. Taylor defiende un pluralismo sustantivo de los bienes de manera que es una diversidad conjunta de bienes lo que constituye una vida buena. Desde esta posición, aquellas teorías de la justicia que organizan la sociedad en base a un único principio equivocan su pensamiento. Existen diversas nociones de bien aplicadas a diferentes niveles de lo real; privilegiar absolutamente una en lugar de otra implica menospreciar esta característica esencial de los bienes humanos, que son múltiples y requieren ser atendidos en función del valor que les atribuyamos. Para valorar su importancia, la visión narrativa y contextualizada del agente humano que Taylor defiende le obliga a considerar las circunstancias y también las consecuencias de los diferentes cursos de acción posibles.

En el último apartado del capítulo quinto reviso la importancia que el canadiense concede al reconocimiento de los derechos en un marco pluricultural. Actualmente, la democracia representativa, guiada por el principio de neutralidad liberal, es la forma de gobernar estados compuestos por distintos grupos que aspiran al reconocimiento de sus diferencias en el marco político público. Las argumentaciones de Taylor intentan encontrar vías intermedias entre la tendencia al trato igualitario, propia de la tradición liberal, y el reconocimiento de la diferencia. Si la identidad cultural de los individuos es considerado un bien que permite realizar nuestra condición de seres humanos, el marco liberal debe abrir espacios para la expresión política de estos rasgos. El debate sobre el multiculturalismo, la existencia o no de derechos colectivos, los rasgos que permiten definir a una comunidad o a un grupo cultural, el nacionalismo, son cuestiones abordadas en este apartado.

El sexto capítulo, destinado a los supuestos políticos, parte de las preocupaciones que acucian a las democracias occidentales desarrolladas: la fragmentación social que amenaza un autogobierno efectivo por parte del pueblo, el desinterés ciudadano por la política práctica, la crisis de legitimidad que afecta a las instituciones de gobierno, etcétera. Para combatir estos peligros evidentes, Taylor propone un modelo basado en la participación frente al modelo basado en los derechos individuales. Es preciso crear instituciones públicas que promuevan la participación política a través de cuatro ejes fundamentales:

a) El compromiso con la comunidad política a través de la revitalización del patriotismo como virtud política.

b) La reconstrucción de la vida política en comunidad a través de la creación de lazos de reconocimiento y aspiraciones comunes.

c) Una recomendable descentralización que combata la burocratización, la rigidez de la democracia representativa y el sentimiento de exclusión acercando las instituciones a los ciudadanos.

d) La vigorización de la sociedad civil aumentando las redes de compromiso cívico. La creación de múltiples asociaciones de todo tipo permite combatir los dos riesgos a los que se enfrentan las democracias actuales y que ponen en peligro la libertad: el excesivo individualismo y el colectivismo. Frente al modelo de la tradición liberal que separa a la sociedad civil del Estado, Taylor ubica la sociedad civil en un continuo con el Estado, ya que ambos son polos de identificación de los ciudadanos y deben efectuar un mutuo control para que sirvan como esferas de desarrollo de la autonomía.

Taylor sitúa las cuestiones referidas a la identidad en el centro de la discusión política. Habida cuenta de la importancia que poseen las adscripciones históricas, culturales y morales en la identidad de los individuos, el desarrollo del autogobierno será posible en la medida en que se permita la construcción pública de una identidad significativa y se dé el reconocimiento entre todos los miembros de la comunidad política. El camino hacia la libertad debe asegurar el valor de la tolerancia entre las diversas culturas, compartan o no el marco estatal, y a la vez escapar a las formas más autoindulgentes de relativismo. Si la

identidad de un individuo o de un grupo emerge de la adhesión a ciertos bienes, el reconocimiento efectivo de esa identidad requiere la afirmación en la esfera pública de algunos de los bienes con los que esos individuos o grupos se identifican. De esta interpretación de la identidad y de la comunidad se deduce que la imparcialidad estatal de la que hacen gala algunas formas de liberalismo no es posible ni adecuada.

En la raíz del liberalismo hay una pretensión de universalidad que opera a través de una abstracción de lo particular y que es el sustento del principio de neutralidad. Clausuro el cuerpo de esta tesis aludiendo al modo en que Taylor concibe estas pretensiones de universalidad que, en su caso, liga a la tradición hermenéutica a la que da cuerpo Gadamer a través de su concepto de “fusión de horizontes”. Taylor ofrece pautas de interpretación intercultural en las que muestra el modo en que los conceptos y principios de la racionalidad práctica están entretejidos con la existencia vital de los seres humanos. Por eso, la comprensión de otra cultura es, a la vez, comprensión de la propia.

Finalmente, las conclusiones se han estructurado en torno a los tres principales conceptos aludidos en el título de la tesis: identidad, comunidad y libertad. El apartado sobre la identidad refiere los argumentos claves sobre el ser humano que se encuentran en la filosofía de Taylor. Destaco la relación entre el ser humano y el bien. La orientación moral de las personas como factor constitutivo de su identidad. Reviso los conceptos de “valoración fuerte” y de “contraste cualitativo” como aspectos fundamentales de la dimensión moral del agente humano en tanto son formas en las que los bienes se hacen presentes al sujeto. Abordo la cuestión de la ontología de lo humano valorando las relaciones que establece Taylor entre el individuo, la cultura, la tradición, el lenguaje, y la posibilidad de que el sujeto mantenga un juicio moral autónomo. Exploro las condiciones de apertura del sujeto en el mundo y la cuestión de la acción. En particular, conecto las metas de las acciones humanas con los significados que se le hacen presentes al sujeto en el marco de una existencia *auténtica* que vincula la existencia humana con la de los otros.

En el segundo apartado de las conclusiones me dedico a analizar la importancia que posee la comunidad en la configuración de la identidad humana presentando la comunidad como condición de posibilidad no sólo del desarrollo de la identidad humana sino también de su libertad. Examino las críticas de Taylor a las teorías atomistas que ofrecen una visión instrumental de la sociedad y el modo en que la filosofía del canadiense pretende resolver las tensiones inherentes al reconocimiento de las diferencias y a las aspiraciones compartidas hacia metas comunes. Para ello expongo diversos modos de comprender el sentido de la comunidad y las posibles objeciones que pueden plantearse a esas diferentes definiciones. Intento ir más allá de la literalidad de la doctrina tayloriana para descubrir los intereses que mueven su trabajo, analizando sus objetivos últimos y estudiando los conflictos que emergen de sus pretensiones.

En el último apartado de mis conclusiones sitúo la comprensión de la libertad que emerge de la obra de Taylor en una interpretación que pretende ampliar el marco de la doctrina liberal sin renunciar a ella, profundizando en algunos aspectos que pueden ser mejorados dentro de los

principios y valores claves de dicha tradición. Incluyo la reflexión sobre el bien y la aspiración a una definición compartida de la vida buena que constituya el núcleo de espacio público. Abordo las cuestiones políticas que, al auspicio de sus argumentos, suscitan el debate: la posibilidad de disidencia en el marco de una política preocupada por el establecimiento de fuertes metas comunes, el respeto a las diferencias y los conflictos entre derechos. Incluyo las reflexiones sobre la importancia que posee una actividad política viva para hacer posible la libertad a través del desarrollo de virtudes políticas tales como la lealtad, el patriotismo, la solidaridad y el respeto. Estas nociones, en mi interpretación de la filosofía de Taylor, brotan de un concepto de libertad conquistado a partir de la inclusión de la reflexión sobre la vida buena y el bien común en un tipo de sociedad política creada en torno al concepto de comunidad.

Es conveniente cerrar esta introducción señalando algunas claves utilizadas en la elaboración de este trabajo. Los principios generales que han guiado mi investigación se basan en la obra de Jaime Nubiola, *El taller de la filosofía*.⁴ Siguiendo sus consejos, he preferido citar en castellano en el cuerpo del trabajo, sirviéndome de las traducciones de las obras originales, situando en las notas a pie de página el texto original en el caso de las fuentes primarias. En estos casos, he indicado entre paréntesis el número de página o páginas en que se encuentra la cita en las ediciones castellanas para facilitar su localización. En aquellos textos en los que no aparece ninguna numeración entre paréntesis la razón se encuentra en que no se disponía de edición castellana; en esos casos he efectuado una traducción personal en la que, en la medida de lo posible, he utilizado la terminología al uso.

⁴ J. Nubiola, *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, Pamplona, Eunsa, 1999.

Capítulo 1.

Situando a Taylor en la Historia de la Filosofía

Abordar la filosofía de Charles Taylor requiere un esfuerzo de ubicación en el pensamiento contemporáneo, pero tal objetivo resulta imposible sin considerar el modo en que su proyecto se inscribe en filósofos y filosofías que hunden sus raíces en la prolija tradición intelectual de Occidente. Quizás el título del presente apartado pueda parecer desmedido –considerando que su obra no afronta la totalidad de cuestiones que toda una historia del pensamiento ha promovido–; no obstante, Taylor es un excelente conocedor de los clásicos –incluidos, por supuesto, los del siglo veinte– y su obra es, en parte, una apasionada revisión de los más notables filósofos de la Historia, a la vez que un lúcido análisis de los problemas fundamentales a los que sus contemporáneos han dado forma. Deseo justificar el título del presente apartado mostrando que, en Taylor, muchas veces la exposición de su pensamiento se encuentra imbricada con las revisiones que efectúa de autores y movimientos histórico-filosóficos que han contribuido con sus aportaciones a nuestro modo de comprender el mundo y al desarrollo de las ideas. Sus propuestas en ocasiones se hallan directamente expresadas, pero en otros momentos deben ser detectadas para su posterior análisis y valoración en la exploración y reinterpretación que ofrece de otros filósofos. Investigar con pretensión crítica su filosofía exige el repaso de ciertos momentos importantes en la historia de las ideas en los que el canadiense fija su especial atención para alumbrar nuevas posibilidades.

1.1. El despertar filosófico en Taylor

Como el propio Taylor reconoce explícitamente en el prefacio a *La liberté des modernes*¹ su pasión por la filosofía emerge en los años cincuenta, recién diplomado por Oxford. Un período en el que la filosofía analítica se nutre de sus fuentes originarias, adscribiéndose al positivismo del Círculo de Viena. Todavía no ha sido publicado el Wittgenstein de *Las investigaciones filosóficas* y la situación epistemológica del neopositivismo, con su interés exacerbado hacia los modelos de la lógica y las matemáticas, con su atención hacia un concepto de racionalidad deudor de la metodología empirista, no satisfacía la orientación de Taylor. Sólo cuando descubre la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty encuentra la dirección a seguir, sobre todo, en la crítica al positivismo y en el rechazo a la influencia que éste ejerce tanto en la filosofía como en las disposiciones metodológicas que extiende sobre las ciencias humanas. Merleau-Ponty² le descubre el cuerpo (y la carne) como aquello que constituye la inserción de la conciencia en el mundo, y el lenguaje como el instrumento que lo permite.³ Estas nociones de cuerpo y lenguaje, entendidas desde la fenomenología de la percepción, pasan a ser conceptos centrales de los que Taylor se sirve para iniciar “una crítica que atacando las raíces epistemológicas de la filosofía moderna, conduce a la definición de una nueva antropología”.⁴ Apoyándose en los análisis de Merleau-Ponty sobre el cuerpo vivido, o de Wittgenstein sobre la situación de toda actividad lingüística en el interior de los juegos de lenguaje y de las formas de vida, Taylor intenta bosquejar ciertas verdades transhistóricas sobre el ser humano. No en vano la tesis doctoral de Taylor publicada en 1964 *The Explanation of Behaviour* es tanto una reacción contra el conductismo tan en boga en aquella época, como su primera réplica a la perniciosa influencia del positivismo en las ciencias humanas. En esta tesis se desarrolla un enfoque hermenéutico articulado en parte en torno al concepto de intencionalidad, al que añade el enfoque analítico de la doctrina wittgensteiniana sobre este punto con la tradición fenomenológica que desarrolla Merleau-Ponty. Esta obra, aunque fue precedida por la publicación de algún artículo en el mismo sentido, puede considerarse el primer intento sistemático de Taylor por reaccionar desde un punto de vista comprensivista y hermenéutico contra el positivismo de las ciencias humanas y sociales, sumándose a la línea de pensamiento que, a pesar de surgir de la filosofía analítica, plantea interesantes objeciones al cientifismo imperante. Manifestando la deuda que Taylor contrajo hacia los más prestigiosos críticos del

¹ Cf. Ch. Taylor, “Avant-propos”, *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. v-viii.

² Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. Traducción castellana, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984; *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Traducción castellana, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.

³ C. Fabro ofrece una interesante revisión muy ilustrativa en clave fenomenológica de la relación entre la conciencia y el mundo a través de la percepción en una obra traducida e introducida por el profesor J. F. Lisón. Cf. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978.

⁴ “une critique qui, tout en s’attaquant aux racines épistémologiques de la philosophie moderne, aboutit à la définition d’une nouvelle anthropologie.” Ch. Taylor, “Avant-propos”, *La liberté des modernes*, op. cit., p. v.

cientifismo, escribe que fue Merleau-Ponty quien le abrió el camino hacia Heidegger⁵ para, a través de este último, leer a Wittgenstein y apreciar a otros autores, como Michael Polanyi.⁶

El conjunto de su obra puede concebirse como un intento de superar la epistemología moderna basada en el enfoque cientifista deudor a su vez de la razón nacida de las filosofías racionalistas y empiristas. Para ello se sirve de la estela postheideggeriana, que parte de las contribuciones que el mismo Heidegger realiza sobre la pretensión de una autointerpretación de la vida fáctico-histórica combinada con la pregunta ontológica por el ser, y de los planteamientos de Hans Georg Gadamer, a la vez que efectúa un peculiar retorno al aristotelismo político “como forma de crítica a los planteamientos racionalistas modernos”.⁷

No obstante, a pesar de este hilo conductor que une todos sus textos, en Taylor no existen rasgos de estilo o actitudes características de una escuela filosófica particular. Si acaso, el rasgo definitorio de Charles Taylor es su independencia filosófica. Como afirma Philippe de Lara:

Contrariamente a muchos de sus colegas, Taylor jamás admitió la idea de que la filosofía suponía un lenguaje particular, todavía menos que la adopción de un estilo y de un vocabulario apropiados nos aseguraría estar en la verdad, como si bastara hablar “heideggeriano” para entrar en contacto con el ser, o citar a Gödel para ser “científico”.⁸

Sin duda es por eso que su estilo puede ser analítico en determinados artículos o presentar un fuerte carácter hegeliano en otros. En cualquier caso, sus textos siempre intentan presentar una forma de diálogo implícita con el lector, constituyendo esa orientación hacia el diálogo la marca de su estilo. Cuando Taylor escribe sobre una determinada cuestión asemeja el estilo oral de un supuesto diálogo con interlocutores o adversarios, con los cuales trata de llegar a una formulación común de sus divergencias que permita la elaboración de un lenguaje de clarificación de los contrastes. Además, debe considerarse el fuerte componente pragmático de su obra en tanto que la finalidad última que persigue es eminentemente práctica, buscando poner su filosofía y sus controversias al servicio de las imágenes y conceptos que construyen la realidad social contemporánea. De hecho, cualquier interpretación del conjunto de la obra filosófica de Charles Taylor debe vincularse a la visión que posee de la sociedad actual.

Continuando con el rastreo de las referencias filosóficas de Charles Taylor encontramos que ha estudiado en Francia, Inglaterra y Alemania; y que es en este último país donde

⁵ La influencia de Merleau-Ponty y de Heidegger será estudiada en profundidad en el apartado 3.1. titulado “El hombre como ser de significados”.

⁶ Cf. Ch. Taylor, “Avant-propos”, op. cit., p. VI.

⁷ C. Thiebaut, “Neoaristotelismos contemporáneos”, en V. Camps (ed.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992, p. 29.

⁸ Ph. de Lara, “Introduction: L’anthropologie philosophique de Charles Taylor”, op. cit., p. 16.

descubre su afinidad con Herder: filósofo alemán de finales del siglo XVIII al que presenta como “uno de los fundadores del pensamiento nacionalista moderno”.⁹ De Herder¹⁰ toma su reflexión sobre la lengua, su estudio de las diferencias entre las lenguas y su exposición de las particularidades que producen en el pensamiento de un grupo lingüístico dado.

De otro lado, adentrándonos en el ámbito de la filosofía política, Taylor va a partir de la clásica distinción entre libertad negativa y libertad positiva para cuestionar esta diferenciación y profundizar en el problema ofreciendo otros modos de relación que superen la dicotomía. Su maestro Isaiah Berlin, nombrado catedrático de Teoría Social y Política de la Universidad de Oxford en 1957, imparte su famosa conferencia, “Two Concepts of Liberty”, como lección inaugural del curso académico de esa Universidad en 1958. En ella distingue los conceptos de libertad negativa y positiva. El núcleo de dicha conferencia sería reelaborado en su obra de 1969,¹¹ *Cuatro ensayos sobre la libertad*, donde aboga por una libertad negativa en lugar de positiva, es decir, una libertad entendida como ausencia de restricciones. Sin embargo, aunque esta distinción resulte esencial en el pensamiento político de Taylor, el canadiense hace de la libertad positiva el núcleo de su reflexión y de su comprensión del hombre contemporáneo como ciudadano. También heredará del maestro su interés por filósofos románticos y prerrománticos como el teólogo alemán Johann Georg Hamman, Johann Gottfried von Herder, el pensador político ruso Alexandr Herzen, Giambattista Vico, el moralista francés Joseph de Maistre o Nicolás Maquiavelo. La influencia de Berlin en el trabajo político de Taylor está siempre presente y, en cierto modo, las aportaciones de Taylor se nutren de la típica confrontación entre el alumno y el maestro que tantas nuevas e interesantes contribuciones ha dado al desarrollo de las ideas.

Las principales reflexiones de Berlin sobre el liberalismo y la ética podrían resumirse en una defensa del pluralismo ético, esto es, la concepción de que las metas de la vida humana no pueden dirigirse hacia un único fin. Frente a una visión del mundo monista, que impone un principio de uniformidad y racionalidad en todos los órdenes, Berlin apuesta por un tipo de pluralismo que acepta el mundo con todas sus divergencias irreductibles. Por ello concluye que la salvaguarda de la libertad de elección debe ser el bien más deseado por la comunidad política. Si, por un lado, esta argumentación de Berlin conecta con la defensa que Taylor efectuará de la pluralidad de bienes que debe perseguir la vida y, seguramente, encuentra en el viejo maestro de Oxford su inspiración, por otro lado, Taylor –precisamente a causa de su compromiso con la pluralidad de bienes y de principios que regulan la vida social– no aceptará el desarrollo que se ha producido a partir de la importancia concedida en las sociedades liberales al principio de la libertad de elección. Más adelante, mostraré la

⁹ “one of the founders of modern nationalist thinking”. Ch. Taylor, “The Tradition of a Situation”, en *Reconciling the Solitudes*, Montreal, McGill-Queen’s University Press, 1993, p. 136. Traducción castellana: *Acercar las soledades*, Donostia, Tercera Prensa, 1999. La versión original es en francés: *Rapprocher les solitudes*, Quebec, Les Presses de l’Université Laval, 1992.

¹⁰ Se expondrá una visión definida de la deuda respecto al enfoque del lenguaje que Taylor posee con Herder, así como con Wittgenstein, en el apartado 3.2.: “La dimensión lingüística del agente humano”.

¹¹ I. Berlin, “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172. Traducción castellana: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.

influencia de estas ideas en la noción del ser humano que Taylor desarrollará y expondrá las repercusiones que su concepción antropológica posee en su teoría sobre la libertad.

A lo largo de mi estudio desgranaré progresivamente las diversas influencias de las que Taylor se ha servido y a las que ha dado, en ocasiones, nuevas direcciones partiendo de su particular interpretación. Carlos Thiebaut expone algunas de ellas que sirven para ubicarlo en la tradición de la filosofía moral y política:

La posición de Taylor, bebe, como hemos indicado, en una fuente hermenéutica, acude a una inspiración romántica (más Herder que Hegel, o al menos más del Hegel fenomenólogo –y del comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*– que del reconstructor de la racionalidad de la *Ciencia de la Lógica*), se une a la denuncia a las epistemologías naturalistas y se opone frontalmente a una concepción del estado como instancia neutral frente a los fines y valores de los sujetos y como árbitro imparcial de los mismos.¹²

Puede afirmarse, en definitiva, que la obra de Taylor se comprende como un gigantesco alegato, dispuesto en la vertiente hermenéutica, en contra de la exagerada y perniciosa influencia que el modelo cientifista ha producido sobre las ciencias que intentan explicar al hombre. Coincido con la reciente tesis, defendida por Encarna Llamas y publicada en 2001 por la Universidad de Navarra,¹³ que presenta la filosofía de Taylor como un intento de ofrecer una antropología alternativa sobre el hombre que surge como resultado de una interpretación cultural y ontológica sobre la identidad humana. A partir de la exploración hermenéutica sobre el agente humano y de la esencial apertura de éste hacia los otros agentes, Taylor construye su filosofía de la libertad, una libertad que encuentra en su vinculación con la comunidad los perfiles de su significación. No obstante, sus argumentaciones descansan sobre las aportaciones que otros autores han efectuado y que han definido la historia intelectual del occidente moderno.

1.2. Las raíces históricas

La filosofía teórica y práctica de Charles Taylor presenta una enorme deuda, en diversos aspectos, con aquellos filósofos que han acentuado la importancia que la comunidad posee en la conformación de la identidad individual. Sobre su planteamiento teórico y práctico planean,

¹² C. Thiebaut, “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”, en R. Máiz (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 219.

¹³ E. Llamas, *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, op. cit.

como antecedente de la filosofía antigua, Aristóteles, y como ascendente moderno, la figura de Hegel.

1.2.1. Aristóteles

Del viejo filósofo estagirita toma Taylor, al menos, su exaltación de la virtud de la prudencia para encarar los asuntos de la *polis* y de la vida particular de los ciudadanos,¹⁴ su concepción del hombre como un animal social por naturaleza¹⁵ que sólo puede desarrollar su excelencia en el marco de la comunidad política y, con matices, la idea de la prioridad ontológica de la comunidad sobre el individuo. No obstante, la aserción de este juicio se deriva del actual clima propiciado por el individualismo liberal que menosprecia los lazos que unen al individuo con su comunidad. Es decir, que si Taylor rescata, de algún modo, la importancia que poseen los lazos de una identidad colectiva para revitalizar el interés de los ciudadanos hacia la política con el fin de que éstos tomen las riendas sobre la dirección de sus respectivas comunidades y, para ello, establece como condición necesaria sobrepasar la perspectiva meramente instrumental de la sociedad, todo esto se efectúa con la finalidad de contrarrestar el actual clima de abandono teórico, moral y político sobre estas cuestiones.

Es la figura de Aristóteles la que planea sobre las tesis republicanas de Taylor que señalan la participación ciudadana en el ámbito de la política como el procedimiento más adecuado para conseguir el autogobierno. El sentido profundo de la sentencia aristotélica según la cual el hombre es un animal político se encuentra en que todas las relaciones sociales del hombre son potencialmente políticas, son relaciones de autoridad, de gobierno o de poder, compuestas por desigualdades y asimetrías. El hombre es un animal social porque sólo a través de la sociedad constituye su propia identidad como ser libre, separado, autónomo.¹⁶ Si la autonomía es un bien indispensable en la configuración de la identidad moderna, se deduce que los seres libres deben gobernarse a sí mismos.

También toma de Aristóteles una definición densa del bien que interpreta la vida buena en los términos de la asunción y desarrollo de diversos bienes combinados en la proporción adecuada. La vida buena debe posibilitar la adquisición y potenciación de diversas actividades que respondan a la compleja caracterización de la identidad humana. No basta con dedicarse a la contemplación, a la vida teórica, aconsejaba Aristóteles, es preciso también ocuparse de los asuntos públicos asumiendo nuestro papel de ciudadanos. Esta definición diversa y compleja, desarrollada en diferentes niveles, es aceptada como referente por Taylor para

¹⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 5-6.

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a.

¹⁶ Curiosamente, ésta es una de las aparentes paradojas que la exposición de Taylor disipa: la autonomía requiere como condición para su desarrollo la existencia de la sociedad. Sólo en presencia de una comunidad donde el hombre adquiere y orienta su identidad moral puede convertirse en un ser autónomo.

desgranar su propia concepción sobre lo que considera una vida floreciente. No obstante, es preciso indicar que en su obra no aparece una definición concreta de en qué consiste este tipo de vida –quizás por la razón que acabo de mencionar–, aunque su filosofía invita a indagarla a partir de ciertas explícitas aserciones.

Por otro lado, la filosofía de Aristóteles representa, tanto en su concepción epistemológica sobre la razón práctica como en la aplicación de ésta a los problemas éticos y políticos, una huída de los planteamientos abstractos y una atención a lo concreto, a lo particular, a lo práctico. La teoría política aristotélica ha intentado partir de las prácticas políticas de su tiempo para insuflar estabilidad y dinamismo a las instituciones de su *polis*, y esa misma pretensión se percibe en los escritos de Taylor. Guy Laforest, explica en su presentación a *Reconciling the Solitudes*, que Taylor reconoce con Aristóteles la necesidad de atender a las circunstancias particulares de cada comunidad política si deseamos resolver los dilemas a los que éstas se enfrentan y que, en este sentido, Taylor considera que “la filosofía abstracta no puede imponer un modelo teórico de régimen a una comunidad política”.¹⁷ Él propio Taylor manifiesta en una entrevista concedida a Philippe de Lara que una de las fuentes de su trabajo “ha sido la voluntad de vincular la antropología filosófica y lo real político”.¹⁸

Esta atención a lo concreto es también una réplica a ciertas filosofías actuales. En este sentido, cuando Carlos Thiebaut analiza lo que él califica de neoaristotelismos contemporáneos observa una objeción que los filósofos situados en la órbita de Charles Taylor presentan en común a las éticas de corte cognitivista y racionalista que definen el punto de vista moral siguiendo “una perspectiva racional que la teoría misma recoge y propone normativamente”.¹⁹ Este tipo de éticas producen sesgos en la concepción de la vida moral provocando formas distorsionadas que reducen la moralidad a un conjunto de mandatos y obligaciones. Las éticas deontológicas que señalan principios o normas que deben aplicarse a problemas y situaciones morales específicas, en tanto omiten el carácter contextual de los juicios prácticos soslayando las particularidades y evaluaciones relevantes a la hora de definir una cuestión moral, “son incapaces de dar cuenta de los conflictos entre principios y no alcanzan a iluminar las decisiones y conflictos concretos de los individuos”.²⁰ En su lugar, las filosofías de corte comunitarista, proponen complementar la formulación de principios éticos acentuando las formas particularistas del juicio moral a través de una revitalización del modelo de la *phronesis* aristotélica. Con ello destacan el carácter sustantivo de los criterios y de las formas de valoración, adoptando formas de razonamiento no deductivas que cuestionan la prioridad otorgada en las éticas de corte neokantiano a los principios éticos. Así, resulta lógico que para los neoaristotélicos “es más importante educar en maneras válidas y

¹⁷ G. Laforest, “Introduction”, en Ch. Taylor, *Reconciling the Solitudes*, op. cit., p. XIV.

¹⁸ Ph. de Lara, “Entrevista a Charles Taylor”, *La vanguardia*, 30 abril 1996, p. 42.

¹⁹ C. Thiebaut, “Neoaristotelismos contemporáneos”, op. cit., p. 35.

²⁰ *Ibíd.*, p. 36.

adecuadas de ponderación moral que ejercitar argumentaciones racionales y públicas que tengan un carácter externo a los sujetos morales”.²¹

Siguiendo la perspectiva ética comunitarista, en el artículo “To Follow a Rule”²² Taylor efectúa una reivindicación del pensamiento aristotélico para la filosofía práctica. La tradición epistemológica presente en el naturalismo –de las cuales las éticas neokantianas pueden servir como ejemplo– es representacionista y ello implica una abstracción del lugar que el sujeto ocupa en el tiempo y en el espacio. Esa abstracción de las coordenadas espacio-temporales implica, a su vez, una abstracción de la acción, de la cual se deduce la insuficiencia de estas éticas para la determinación de los casos particulares. El desarrollo de la razón práctica exige algo más que una ética deontológica y cognitiva porque hay situaciones en las que es muy difícil concretar el juicio moral.

Ésta fue la idea puesta en marcha por Aristóteles y que subyace a su comprensión de la virtud de la *phronesis*. Las situaciones humanas se presentan en infinitas y variadas formas y determinar a qué equivale una norma en una situación determinada cualquiera puede exigir una gran perspicacia. Ser simplemente capaz de formular reglas no bastará. Lo que distingue a la persona con verdadera sabiduría práctica es menos la habilidad para formular reglas que el saber cómo actuar en cada situación particular. Hay una “laguna *phronetica*” entre la fórmula y su aplicación, y esto también es obviado por las explicaciones que dan primacía a la regla-como-representada.²³

Las reglas deben ser interpretadas en cada caso para poder ser aplicadas correctamente y ello supone captar la situación, el contexto social determinado que configura su uso.²⁴ En opinión de Taylor la relación entre una norma y su práctica es recíproca, y concebir la regla como una fórmula puede resultar desastroso. Las reglas existen, pero de forma implícita, incorporadas en las propias prácticas, descansando sobre las prácticas; las prácticas no son una extensión de la regla, no sólo satisfacen la norma sino que le dan una forma concreta en situaciones particulares. De hecho, existen normas que sólo concurren en las prácticas que

²¹ *Ibíd.*, p. 43.

²² Ch. Taylor, “To Follow a Rule”, en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 165-180. Traducción castellana: *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.

²³ “This was the point made by Aristotle, as basic to his understanding of the virtue or *phronesis*. Human situations arise in infinite varieties. Determining what a norm amounts to in any given situation can take a high degree of insightful understanding. Just being able to formulate rules will not be enough. The person of real practical wisdom is less marked by the ability to formulate rules than by knowing how to act in each particular situation. There is a crucial “*phronetic gap*” between the formula and its enactment, and this too is neglected by explanation that give primacy to the rule-as-represented.” *Ibíd.*, p. 177 (235-236).

²⁴ Similar noción sobre la “prudencia” se halla en Gadamer para el que la prudencia consiste en relacionar aquello que es general con lo particular, y esa habilidad requiere evaluación del significado que aparece en la situación concreta, para lo cual es necesario remitirse al horizonte previo en el que esos significados se dan. Cf. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Traducción castellana: Cf. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 383-396.

animan y que no requieren formulaciones expresas. Por así decirlo, la práctica “es una interpretación continua y una reinterpretación de lo que la regla verdaderamente significa”.²⁵

En la perspectiva que Taylor establece de la relación entre la regla y la práctica, se defiende la necesidad de que las reglas sean vividas por los individuos, que estén encarnadas por ellos para que no se conviertan en letra muerta o en un simulacro. La perspectiva intelectualista que entiende las normas morales como si fueran formulaciones que ofrecen razones expresas para actuar descansa, en el fondo, sobre otro tipo de comprensión. Es necesario, por un lado, desde el punto de vista teórico, articular en la medida de lo posible el trasfondo sobre el que las reglas se constituyen y las prácticas recobran sentido y, por otro lado, desde la perspectiva práctica, que las normas se incorporen en forma de hábitos porque entonces las reglas se encontrarán verdaderamente activas al haber interiorizado el uso social. Para el canadiense, “las reglas expresas sólo pueden funcionar en nuestras vidas en compañía de un sentido no formulado dentro de un código en el cuerpo”.²⁶ Llegados a este punto aparece de nuevo la tesis del sujeto encarnado que Taylor defiende en sus artículos y que en el contexto de su filosofía moral pretende superar la distinción entre razón teórica y razón práctica.

La otra gran influencia en el pensamiento de Taylor la constituye la filosofía de Hegel el cual le sirve de referente principal para encarar la disputa, todavía hoy vigente, entre aquellos autores que en el ámbito de la filosofía práctica se sitúan en la estela kantiana.

1.2.2. Hegel

Hegel es uno de los pensadores a los que el filósofo canadiense mayor atención presta; sobre él ha escrito numerosos artículos y dos libros: *Hegel* (1975)²⁷ y *Hegel and Modern Society* (1979)²⁸ –en gran parte condensación del anterior– en los que aborda la importancia e influencia que este filósofo tiene para el planteamiento y resolución de los problemas y dilemas modernos. Hegel tiene en común con los idealistas del período romántico la exaltación de la libertad individual, pero nunca al margen de la estructura social e histórica que para ellos sustenta dicha libertad. También Taylor dirige sus escritos a la real y efectiva consecución de la autonomía humana, tanto en sentido individual como social, pero siempre atribuyendo la importancia que merece al marco cultural y comunitario que sitúa y hace posible esa libertad.

²⁵ “a continual interpretation and reinterpretation of what the rule really means.” Ch. Taylor, “To Follow a Rule”, op. cit., p. 178 (236).

²⁶ “Express rules can only function in our lives along with an inarticulate sense encoded in the body.” Ibíd., p. 180 (238).

²⁷ Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

²⁸ Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Traducción castellana, *Hegel y la sociedad moderna*, México, F.C.E., 1983.

1.2.2.1. La atención a lo concreto

Es el pensamiento de Hegel el que puede rastrearse en la noción de “contraste cualitativo” [*qualitative discriminations*]²⁹ de Taylor en tanto el contraste cualitativo tiene como referente al “horizonte” [*horizon*]³⁰ (el marco irrebable de nuestra moral). Esto quiere decir que Taylor busca las soluciones a los problemas que acucian a la filosofía moderna operando por comparaciones a partir de lo dado, de lo existente, y no erigiéndose en un punto universal que no proviene de ninguna parte, lo cual es una concepción de la filosofía muy semejante a la hegeliana. Hegel puso especial interés en el estudio de la estructura social e histórica concediendo máxima importancia a lo existente, declarando en el prefacio a los *Principios de la filosofía del derecho* que si la filosofía es la exploración de lo racional, “consiste en la captación de lo presente y lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios donde estará”.³¹ Procura justificar la existencia de una moral que reconcilie al individuo con las normas existentes en su comunidad rechazando los subjetivismos, las decisiones arbitrarias del individuo, como instauradoras del orden. Rechaza el sentimiento subjetivo y la convicción particular porque tienen como consecuencia la destrucción de la eticidad, del orden público y de las leyes del estado. Cuando Taylor alude al “horizonte de valor” nos habla de un marco irrebable de nuestra moral que hace referencia a esa fuente normativa que no se puede instrumentalizar porque existe previamente al sujeto, tanto ontológica como epistemológicamente, y representa el contexto que no puede dejarse nunca al margen. De manera que el canadiense no crea los conceptos sino que los extrae de lo manifestado en la propia realidad social y cultural. Esta postura encuentra cierto parecido con la tesis hegeliana en la que se defiende que el concepto surge como una articulación racional deductiva de la realidad y no como una representación mental; con lo cual se pone de manifiesto el máximo interés que ambos atribuyen al estudio de las estructuras reales, concretas y no abstractas.

No es que en la posición de ambos filósofos haya una supresión del pensamiento crítico respecto a determinadas prácticas o instituciones de una determinada comunidad política en un tiempo concreto, sino que el modo de proceder para detectar y criticar lo existente se deduce de un concepto de razón diferente, que atiende a las condiciones donde se desarrolla la acción. En la obra de Hegel aparecen textos que justifican esta interpretación:

Cuando el surgimiento de una institución se muestra, bajo ciertas circunstancias, como perfectamente adecuado y necesario, cumpliéndose así las exigencias del punto de vista histórico, si eso pretende valer como una justificación universal de la

²⁹ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 75 y ss. Traducción castellana: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 17 y ss.

³¹ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, México, F.C.E., 1975, p. 22.

cosa misma, se sigue más bien lo contrario: puesto que tales condiciones ya no existen, la institución ha perdido su sentido y su derecho.³²

Es cierto que en Hegel aparece una concepción de las instituciones articulada en función del tiempo y las circunstancias, pero esa atención al particular contexto histórico no sirve como justificación absoluta de la cosa misma. Simplemente es el punto de partida. Debe considerarse que Hegel no es partidario del relativismo histórico, sino que concibe la necesidad de la sucesiva manifestación de una única filosofía articulada en diversos sistemas. Es vital en su filosofía la distinción entre el entendimiento, que se mueve en el ámbito de lo particular en la medida en que sólo reconoce lo particular y lo coloca en pares de opuestos, y la razón, que universaliza o totaliza. El análisis de Taylor puede ser más moderno y hermenéutico, pero resultaría similar: se basa precisamente en la atención a la tradición y al devenir histórico de los conceptos, en la atención al contexto cultural que dota y precisa a las diversas prácticas de su significado, para ir ascendiendo a través de sucesivas comparaciones o contrastes hasta llegar a síntesis cada vez más superiores.

1.2.2.2. La crítica al formalismo

También se percibe la deuda con Hegel cuando Taylor critica el formalismo de las éticas procedimentales (necontractualismo rawlsiano, ética discursiva habermasiana, etc.) porque se desvinculan de las cuestiones de los contenidos y de las normas concretas en favor de una supuesta universalidad. No obstante, las objeciones que Taylor presenta a las éticas formales se irán desgranando a lo largo del presente estudio. Baste citar por el momento esta referencia a la clásica denuncia que Hegel efectuará sobre el formalismo kantiano y que desarrollaré en las páginas posteriores de esta exposición al enfrentar la filosofía de Hegel con la de Kant.

1.2.2.3. Contra el subjetivismo y el relativismo

Aparece Hegel como trasfondo epistemológico de Taylor cuando éste pretende huir de los subjetivismos para no caer en el relativismo blando de algunas tesis liberales. En Hegel se produce el rechazo a la individualidad como instauradora del orden, por eso realiza su defensa de la eticidad y del derecho como posibilitadores de una ley que permite la existencia en

³² *Ibíd.*, p. 32.

común. Debido al miedo que Hegel atribuía al hecho de que las decisiones arbitrarias de los individuos se erigieran en las dictaminadoras de un orden que, a la postre, no sería tal, consideraba que la conciencia individual debía, en ocasiones, ceder frente al peso de las exigencias del grupo, puesto que la finalidad principal de la ética es posibilitar la convivencia y, sólo en segundo lugar, servir de campo de autoexpresión. Aunque Taylor no suscribiría jamás este tipo de afirmaciones, pues su filosofía se nutre de las fuentes expresivas del romanticismo, que concede máxima importancia a las diferencias particulares, denuncia la falta de significado de algunas elecciones que efectúan los individuos. Taylor manifiesta que ha sido el individualismo imperante en nuestra sociedad el que ha producido en el terreno de la moral la proclive inclinación hacia el creciente relativismo y subjetivismo:

En otras palabras, el relativismo era en sí mismo un vástago de una forma de individualismo, cuyo principio es algo parecido a esto: todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor. Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. En qué consiste esto debe, en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo. Ninguna otra persona pueda tratar de dictar su contenido.³³

En Hegel la moral social común es la base de la vida humana. Si lo dejamos todo al arbitrio del individuo, lo que vale para uno no sirve para otro y la vida se haría imposible, de modo que la subjetividad ha de claudicar ante el derecho a la objetividad. Debe entenderse a Hegel como un filósofo que no pretende limitar la libertad, sino hacerla factible, aunque disminuya el grado de sentimiento posible que el individuo puede poner en juego a la hora de colaborar en la construcción de un orden social porque el sentimiento eleva la subjetividad. De hecho, distingue claramente entre libre arbitrio y libertad al considerar que “el hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente”, pero en esa manifestación de una acción trivial o carente de valor “radica precisamente su falta de libertad”.³⁴ Sin embargo, también sería un error considerar que el alemán sólo concibe la vida moral como una cuestión social. Su empeño es más bien mostrar que es sumamente peligroso el que un hombre imponga sus derechos personales y, por tanto, subjetivos, por encima de los derechos de la comunidad.³⁵ De todas formas, es preciso reiterar que estos argumentos no pueden trasponerse sin más desde la filosofía hegeliana a la de Taylor: el canadiense destaca ciertas notas contemporáneas que se hacen eco del expresivismo romántico, como son la importancia

³³ “In other words, the relativism was itself and off-shoot of a form of individualism, whose principle is something like this: everyone has a right to develop their own form of life, grounded on their own sense of what is really important or of value. People are called upon to be true to themselves and to seek their own self-fulfilment. What this consist of, each must, in the last instance, determine for him- or herself. No one else can or should try to dictate its content.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 14. Traducción castellana: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 49-50.

³⁴ G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 53.

³⁵ *Ibid.*, p. 63.

del sentimiento y de la creatividad a la hora de constituir la propia identidad; aunque matiza que esa creatividad debe reflejar de algún modo algo objetivo, universal o de significación para la vida humana, si no se desea incurrir en la mera expresión de una particularidad vacía de sentido. Por este motivo, rechaza las formas degradadas de autorrealización individualista y, en su búsqueda del sentido, nos habla de realizar “contrastes cualitativos” en el seno del “horizonte de valor” para combatir el relativismo y el escepticismo moral. Por esta razón, rehúsa el subjetivismo respecto a la existencia de los valores, pues éstos tienen una doble orientación: hacia el objeto y hacia el sujeto; son un intento de articulación de lo objetivo y de lo subjetivo. Algo similar a lo que representaba en Hegel la *Sittlichkeit* como reunificación de la objetividad de la ley con la subjetividad del sujeto.

1.2.2.4. El individuo y la comunidad

Por último Taylor presenta una concepción del individuo muy parecida a la de Hegel pues ambos conciben al individuo como un ser íntimamente social, relacional, y nunca como un átomo. Hegel admira el ideal de vida griego donde el individuo está armonizado con su comunidad. La religión griega reconcilia al ciudadano con su *polis* en vez de escindirlo separándolo de ella. En la crítica sobre la concepción individualista liberal que Taylor lleva a cabo rechaza el atomismo a que esta corriente de pensamiento impulsa con sus tesis, censurando al liberalismo su descuido de las condiciones exigidas para la satisfacción efectiva de los intereses de los sujetos. En diferentes escritos rechaza la promoción de teorías que suscitan, de diversas formas, la adopción de una perspectiva instrumental sobre la sociedad, como ocurre en la concepción utilitarista o en las diferentes revisiones de las teorías del contrato.

Hegel no fundamenta la naturaleza del estado en el contrato,³⁶ sino que rechaza estas teorías porque asumen que el estado proviene de algo artificial. Para él, el propio desarrollo de la idea lleva naturalmente a la construcción del estado, por eso desea rechazar el consentimiento expreso del individuo para pertenecer a la comunidad:

[En las teorías contractualistas] la voluntad general no era concebida como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo común, que surge de aquella voluntad individual en cuanto consciente. La unión de los individuos en el estado se transforma así en un contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. De aquí se

³⁶ *Ibíd.*, p. 109.

desprenden las consecuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino en y por sí y su absoluta autoridad y majestad.³⁷

En la teoría contractualista la obligación de respetar el contrato depende de que el otro cumpla con su parte. Antes de saber si el otro va a cumplir, la obligación es sólo moral, no jurídica. Por tanto, la obligación de ejecución en el contrato no depende de éste propiamente, sino que depende de la ejecución de la otra parte, de manera que en el contrato se conserva la voluntad particular de los participantes. La sociedad es concebida como un medio para la consecución de fines particulares donde el fin egoísta, al estar condicionado por los demás, funda un sistema de dependencia del individuo con el resto, aquello que Hegel denomina “estado exterior” y que identifica con la sociedad civil, “donde cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él”.³⁸ Tanto Hegel como Taylor, presentan una noción del estado como elemento superior de la libertad y suprema consecución de la vida moral; por eso dedicarán sus críticas a la teoría contractual del estado porque “la idea de que nuestra existencia moral más elevada y completa es aquella que sólo podemos alcanzar como miembros de una comunidad obviamente nos lleva más allá de la teoría del contrato del moderno derecho natural, o del concepto utilitario de la sociedad como instrumento de la felicidad general”.³⁹

Para Hegel, el Estado es la última manifestación de lo que estaba oculto en las formas anteriores de la eticidad. La Idea ha hecho que el Estado se funde, es la representación del espíritu ético. Es el guardián y posibilitador de la libertad, el fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, ya que los hombres son seres sociales y el Estado representa el verdadero todo racional que se hace existente en las costumbres y en la autoconciencia del individuo. Es, por un lado, el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes y los intereses de la familia y la sociedad civil, y por otro lado, es donde se realiza la unidad del fin universal y del interés particular de los individuos. Es “la realidad efectiva de la vida ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada”.⁴⁰

Aunque Hegel acepta que el Estado se halla en el mundo y que, por lo tanto, se encuentra en “la esfera del arbitrio, la contingencia y el error”,⁴¹ desde luego, Taylor no enaltece tanto como Hegel las propiedades y funciones del Estado, pero sí mantiene la conveniencia de que la comunidad política sea algo más que la sociedad civil; es necesario que refleje ciertos proyectos, creencias, valores y principios comunes en torno a lo que se considera el bien común. Ambos filósofos comparten una visión comunitaria de la moralidad puesto que consideran que es a través de una actividad comunitaria como los hombres pueden

³⁷ *Ibíd.*, p. 285.

³⁸ *Ibíd.*, p. 227.

³⁹ “The idea that our highest and most complete moral existence is one we can only attain to as members of a community obviously takes us beyond the contract theory of modern natural law, or the utilitarian conception of society as an instrument of the general happiness.” Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 84 (165).

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 283.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 290.

conseguir mayores logros y bienes; y ambos están de acuerdo en que el individuo no es un átomo y en que sus decisiones pueden y deben estar tomadas por unos ideales que sobrepasen la mera individualidad del sujeto. La vida del individuo puede expresar un plan racional superior, lo cual está relacionado con una mayor identificación del individuo, en el caso de Hegel, con el estado, para vivir dentro de él una vida mayor; y en el caso de Taylor, del individuo con su comunidad. Esto quiere decir que las decisiones del sujeto deben hacer referencia a la existencia de los otros sujetos, de manera que el individuo no sólo no entorpezca la vida de los demás –como sostendría cierto liberalismo– sino que, al tener en cuenta que las acciones de los sujetos aparecen en la realidad en abierta acción con los demás, adquiera una relevancia fundamental el ideal de solidaridad. Los sujetos se configuran como tales al relacionarse con los demás y, en consecuencia, deben tenerse la debida consideración a la hora de tomar decisiones. Las sociedades que resultan del contrato hobbesiano –el cual se produce en última instancia por el temor a perder la vida– o las dinámicas del autointerés, sólo son una cooperación realizada con vistas a realizar el fin privado; por eso Taylor desde la perspectiva comunitarista, rechaza esta separación que se produce en el pensamiento ultraliberal entre una moral privada, individual, centrada sólo en el propio interés, y la moral pública, social, que intenta ser superficialmente cooperativa.

1.2.2.5. La dialéctica

El método dialéctico hegeliano, que alude tanto a la estructura del pensamiento como de la realidad, ejerce una influencia enorme en la manera de hacer filosofía de Charles Taylor. En la versión de Hegel, la dialéctica supone siempre el contraste de dos elementos opuestos o contradictorios, que pone en evidencia el carácter cambiante y progresivo de la realidad, que se desarrolla en fases históricas que, por la misma fuerza de esta contradicción interna, suponen transformación y ruptura, y no una simple evolución acumulativa y lineal. Aunque Taylor no asume de forma ortodoxa esta definición de la dialéctica, ni en su forma metodológica ni ontológica, a lo largo de su obra se detectan momentos principales en que asume algunos de sus rasgos.⁴²

La influencia de la filosofía de Hegel supone la apertura hacia unas cuestiones que polemizan con la propuesta que Kant realiza sobre la razón humana y su aplicación a los problemas prácticos. Es sabido que Hegel representa un intento de superación del idealismo transcendental kantiano a través de la confección de un idealismo que se calificó de absoluto. Es importante comprender la importancia que posee la disputa entre Kant y Hegel en tanto sirve de punto de arranque para la controversia que en la arena de la filosofía moral y política

⁴² No obstante, remito al apartado 2.1. titulado “Metodología”, dentro del capítulo segundo que versa sobre los supuestos epistemológicos, para perfilar estas cuestiones.

se produce entre comunitaristas y liberales, entre los seguidores de Hegel y los partidarios de Kant.

1.3. La polémica entre Kant y Hegel

El debate entre comunitaristas y liberales puede ser interpretado como una fase más de la disputa que enfrenta a Kant con Hegel. En buena medida, el comunitarismo representa la continuación de la posición hegeliana frente a la kantiana y que es representada por los términos que significó Hegel dentro del proceso del desarrollo del Espíritu: la confrontación entre “moralidad” y “eticidad”.⁴³

Serían partidarios de la moralidad aquellos que se ocuparan de establecer un procedimiento compuesto por una serie de normas que especificaran el obrar correcto; mientras que quienes defienden la eticidad describirán aquellas prácticas que conducen al desarrollo de una vida buena. El tipo de antropología política que realizan los hegelianos sería más descriptiva y buscaría la consecución de bienes; mientras que en el caso de los kantianos sería normativa y basada en una noción de deberes. Puede considerarse que Kant alude a la existencia de ciertas obligaciones prevalecientes sobre aquellas que emanan de la pertenencia a una comunidad particular, mientras que Hegel invierte esta formulación otorgando prioridad a los lazos entre el individuo y su comunidad. El punto de vista de los partidarios de la moralidad kantiana destaca en el sujeto las notas de universalidad y autonomía, libertad y autolegislación racional. Para ello se considera necesario separar al individuo del contexto con el fin de desarrollar la capacidad de crítica sirviéndose de su conciencia reflexiva. Sin embargo, la posición hegeliana subraya que la autonomía sólo puede desarrollarse con la plena realización del agente moral a través de la integración de éste con su comunidad.

A juicio de sus críticos, la filosofía kantiana opera a través de escisiones, siendo la primera de ellas la separación entre el espíritu, entendido como conciencia o subjetividad, y la naturaleza; sin embargo, la filosofía de Hegel se propone pensar la interna unidad y conexión entre ambos. Siguiendo la interpretación que H.G. Walsh efectúa sobre la crítica de Hegel a Kant:

El moralista [...] hace una distinción radical entre él mismo, considerado como puro ser moral, y la naturaleza como el escenario en el que actúa. La naturaleza está gobernada por un conjunto de normas, el agente moral por otro completamente distinto. La naturaleza no se ocupa de la conciencia moral, la conciencia moral no se ocupa de la naturaleza, en tanto en cuanto nada le importa realmente excepto su propia pureza interna. Pero, sin embargo, se da el hecho de que el agente moral

⁴³ Cf. A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1ª ed. 1990, 4ª ed. 2000, pp. 152 y ss.

tiene que actuar, lo cual significa que debe llevar a cabo objetivos en el mundo, dando como resultado que no pueda disociarse totalmente del mundo.⁴⁴

Kant parece pasar por alto que el agente moral actúe en el mundo. Tiene que moralizar el mundo subordinándolo a sí mismo, lo cual para Hegel constituye una tarea imposible. El proyecto hegeliano consiste en elaborar una teoría unitaria sobre la realidad en su totalidad que salve las escisiones de la filosofía kantiana. Kant separó el “entendimiento”, como facultad cognitiva de lo finito y limitado que sabe las cosas como fenómenos, y la “razón”, como facultad de lo incondicionado, infinito y absoluto. La razón busca la totalidad, pero no consigue alcanzarla, por eso su ejercicio es limitado y se convierte en una crítica. En Kant el entendimiento busca anticipar la realidad de la cosa, busca la certeza, la seguridad en el juicio; pero el sujeto cognoscente duda de la realidad en tanto cuestiona su vinculación con ella, por eso hace una crítica. A través del conocimiento busca la adecuación exacta entre la realidad y él. Lo que podemos saber de la cosa –lo nouménico no puede conocerse– se revela en las determinaciones de la intelección humana. Por el contrario, Hegel busca un pleno saber y no una tendencia al saber. Según la *Ciencia de la lógica*⁴⁵ lo real es aquello en lo cual la esencia y la existencia coinciden. La realidad se caracteriza por la necesidad racional. Hegel entiende la realidad como la plena actualización del ser, de la forma en el sentido platónico. Es una epistemología no sospechosa de la realidad sino integrada en la realidad.

La distinción kantiana entre entendimiento y razón provoca la escisión entre fenómeno y noumeno, resultando un orden de la realidad dividido que impide la realización de una teoría absoluta sobre la realidad. Kant convierte al sujeto en autónomo separándolo de su realidad exterior, esto es, aislando al sujeto de su medio natural y social, de sus acciones y consecuencias.⁴⁶ La realidad exterior, dimensión fenoménica, se vive como algo que queda fuera de la razón. De hecho, el *deber* se extrae de la razón y no de la experiencia, pero entonces el mundo queda al margen de la racionalidad práctica. La escisión entre el *ser* y el *deber ser* indica la separación entre teoría y práctica, entre pensamiento y acción. Estas escisiones, en opinión de Hegel, abocan al fracaso porque impiden la realización plena del deber ser como el mismo Kant reconocía cuando hablaba de un proceso infinito de la razón. Adela Cortina explica los inconvenientes que la filosofía práctica kantiana presenta en este sentido:

La razón práctica tiene que realizarse en la realidad, pero la razón subjetiva se encuentra, en la moralidad, enfrentada a una objetividad exterior indiferente, lo cual imposibilita el tránsito desde las exigencias impotentes de la razón subjetiva a

⁴⁴ W.H. Walsh, *La ética hegeliana*, Valencia, Fernando Torres editor, 1976, pp. 49-50.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, 3ª ed., 2 volúmenes.

⁴⁶ Cf. A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 153.

la objetividad exterior indiferente. Con ello el abismo entre el deber ser y el ser permanece insalvable.⁴⁷

Las prácticas del ámbito jurídico y político, encarnadas en nuestras instituciones, no podrán realizar efectivamente la moral puesto que la distancia entre el *ser* y el *deber ser* resultará excesiva. La razón práctica se presenta como abstracta y, por tanto, impotente; sin embargo, para los hegelianos las normas éticas y jurídicas forman parte de un modo de vivir, no son algo abstracto, separado de la historia, como en el liberalismo kantiano. Por eso, la eticidad presenta a la razón práctica en una perspectiva no aislada en el interior del individuo o enfrentada a la realidad exterior, sino como una razón realizada históricamente en la exterioridad, que se ha hecho real en las costumbres y en las instituciones. En la *Sittlichkeit* el tránsito del deber ser al ser se produce sin saltos ni postulados a un más allá, porque la eticidad no es forma sino contenidos que la razón se va dando a través de la Historia y que toma su apariencia exterior en las instituciones. El propio Hegel ofrece en sus *Principios de la filosofía del derecho* su definición de *sittlichkeit*:

La eticidad es *la idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*.⁴⁸

Hegel considera que si intentamos imponer unas abstracciones por encima de aquello que es real nos enfrentamos a una tarea no factible. No se trata, pues, de anular la autonomía del sujeto sino de hacerla efectiva en la realidad exterior. Desde el punto de vista hegeliano, el formalismo kantiano es ineficaz, porque no atiende adecuadamente el aspecto motivacional del agente moral. Para Hegel, el imperativo categórico kantiano “cuyo momento central es *la limitación de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos de acuerdo con una ley universal*, contiene sólo una determinación negativa, la de la limitación”.⁴⁹ Una *Moralität* abstracta y universal es un absoluto inútil para la acción. Si obrar moralmente consiste en aplicar el puro deber resultará demasiado difícil actuar. En lugar de una conciencia moral pura o trascendental, Hegel propone una conciencia moral concreta, sabedora de su falibilidad potencial, pero que, precisamente por ello, “lucha por el reconocimiento y por la superación del subjetivismo de su punto de vista”.⁵⁰

La filosofía práctica hegeliana intenta superar la desatención a la cuestión de la motivación del agente moral aseverando que la voluntad emerge tanto del espíritu como de la

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 154.

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 195.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 62.

⁵⁰ V. Camps, *Concepciones de la ética*, op. cit., p. 13.

naturaleza, de la razón como del instinto; por eso defiende una ordenación de los deseos que se logra mediante la aceptación de ciertos valores.

Los instintos son en primer lugar el contenido de la voluntad, y sólo la reflexión está por encima de ellos [...] Si elijo uno de ellos y postergo todos los demás, me encuentro en una limitación destructora, pues de esa manera he abandonado mi universalidad, que es un sistema de todos los instintos [...] Tampoco se soluciona con la mera subordinación de los instintos a la que llega generalmente el entendimiento.⁵¹

Kant opone en su sistema la razón pura a las inclinaciones empíricas, sobre las que se ejerce la coerción para conseguir una actuación acorde a la razón, de modo que escinde al individuo. Tanto en Kant como en Hegel, la razón debe someter a las pasiones, pero en Hegel a su vez la razón moral necesita de ellas como antítesis. Para dar salida efectiva a la cuestión de la motivación defiende las costumbres y la tradición en tanto la cultura, que es anterior al individuo, ofrece una reflexión sobre los instintos, prescribiendo una forma de actuar. Recurre a la costumbre como un modo de hacer más fácil la ordenación de estos instintos proponiendo un patrón que ha pasado por el tamiz de la reflexión histórica. Kant pretende alcanzar la objetividad preguntándose si una determinada acción puede servir como ley universal, pero se sigue moviendo en el ámbito de lo que el sujeto desea una vez que ha excluido su naturaleza y la naturaleza externa. Hegel representaría un paso más hacia delante en la constitución de la libertad en tanto incluye a la naturaleza.

Centrando otro aspecto que Hegel considera deficitario en la ética kantiana juzga que el imperativo categórico es una norma vacía porque, en tanto es una fórmula, resulta abstracta y formal, de manera que puede recibir cualquier contenido, siempre y cuando cumpla las premisas de incondicionalidad y universalidad, porque no tiene ninguno, pues “tampoco hay en ese principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no un deber. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser justificado de esta manera”.⁵²

El imperativo categórico kantiano estaría fuera de toda pragmática, de toda realidad. Justifica cualquier acto cuando el sujeto quiere que eso ocurra universalmente. No atiende a las restricciones que el mundo real impone porque el imperativo parte de un sujeto inmutable frente a lo exterior, “y como el deber por el deber excluye todo contenido previo a fin de liberarse de la autoridad y de la exterioridad, Hegel supone que también excluye la dialéctica

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 54.

⁵² *Ibíd.*, p. 166.

de lo real, el mundo y es por tanto una absurdidad del raciocinio. La moral kantiana es tan absolutamente válida que por eso mismo no dice nada”.⁵³

El proyecto hegeliano es predominantemente epistémico, y lo es para dar consistencia a su filosofía de la libertad, de ahí que enlace la teoría del conocimiento y la moral. De modo que intenta aunar el lado subjetivo con el lado político para hacer factible la libertad. Por este motivo denuncia el moralismo kantiano calificándolo de formalismo vacío y, a la vez, ensalza las costumbres como totalidad intersubjetiva que crean un modo de vida objetivo a través de las instituciones sociales y políticas. Adela Cortina resume las objeciones que el pensamiento hegeliano presentaría a las éticas de corte procedimental inspiradas en la filosofía kantiana:

Son *formalistas*, ya que separan forma y contenido, de modo que sólo el procedimiento formal queda fundamentado, mientras que las normas materiales concretas dependen de discursos en realidad fácticos. Incurren en *abstraccionismo deontológico*, al separar en las cuestiones prácticas las normativas, accesibles a la discusión racional, y las evaluativas, no susceptibles de fundamentación racional; como si fuera posible concebir la justicia y la corrección sin supuestos materiales o sin el bosquejo de una vida buena. Peca también de *universalismo abstracto*, puesto que su logos dialógico trasciende los contextos y praxis concretos. Y sufren la “*impotencia del mero deber*”, ya que el principio ético no aclara cómo aplicar los principios morales.⁵⁴

En todas estas críticas se observa la impronta de las objeciones comunitaristas al neoconstructivismo kantiano. Frente a la filosofía trascendental kantiana de la subjetividad, Hegel propone una filosofía trascendental de la subjetividad que integre al individuo con su comunidad mediante una teoría de las instituciones. Desde esta perspectiva la *Sittlichkeit* no es una mera teoría descriptiva de un *ethos* fáctico, sino una *doctrina normativa*⁵⁵ de las instituciones que perfecciona las determinaciones abstractas del derecho civil y concibe la realización de la *Moralität*. Ahora bien, la pretensión hegeliana, a juicio de Adela Cortina, de un *ethos* concreto, histórico, con aspiraciones normativas no puede conciliarse con la autonomía crítica y la universalidad. El sustantivismo hegeliano, aunque moderno e histórico, parece confabularse con una cierto “conformismo material”, por eso el procedimentalismo continúa vigente después de Hegel.

Hegel no presta demasiada atención al aspecto verdaderamente universal de la moralidad. Su universalismo está limitado por una referencia a lo particular que le aboca a principios, como el patriotismo o la lealtad, difícilmente generadores de sociedades abiertas y que no concilian con la universalidad. Más aún, Hegel no concibe que un individuo pueda

⁵³ A. Valcárcel, “El idealismo alemán”, en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, 1992, volumen II, p. 443.

⁵⁴ A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 156.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 157.

pertenecer a más de una comunidad a la vez, ni que el ciudadano pudiera ser más afín con otras asociaciones distintas a las del estado. Por todas estas cuestiones su pensamiento puede fácilmente deslizarse desde su pretendido objetivismo al relativismo.

A tenor de esta controversia se ha producido en el debate actual cierta modificación en las posturas, tanto en los neokantianos como en los neohegelianos, aunque el núcleo fundamental aún se perciba. Puede clasificarse a Taylor como un neohegeliano en tanto el punto de partida de la reflexión filosófica no es formal o abstracto, sino que presta atención al *ethos* concreto. Recordemos que para Hegel no hay que buscar un mundo nouménico desde el que juzgar sino buscar la racionalidad en este mundo. Se trata de conceptualizar el *ethos*, la sustancia ética de una comunidad determinada porque ya en ella aparece también lo que debe ser. La realidad se halla legitimada por principios; no sólo hay hechos, sino que esos hechos aparecen siempre valorados. Ahora bien, los criterios utilizados por un neohegeliano para juzgar el *status quo* cambian puesto que la razón adquiere una perspectiva histórica al estar sometida al desarrollo del espíritu. La deducción trascendental kantiana extrae unas categorías fijas; sin embargo, para Hegel, la razón es un proceso histórico que se da en su propio desenvolvimiento y, en función de ello, el número de categorías aplicables por la razón no es fijo ni limitado; el sujeto capta cada vez un mayor número de categorías en su comprensión de la realidad. Los criterios deben buscarse en la propia revisión del legado cultural, de la tradición. Es un proceder hermenéutico que consiste en una aclaración de los juicios previos partiendo del propio contexto, adquiriendo mayor profundidad reflexiva descifrando el propio punto de partida. Por eso se partirá de las posibilidades reales, desentrañando las tradiciones para orientar la acción.

Considerando las matizaciones que recibe el pensamiento hegeliano en la filosofía de Taylor, la objeción que planearía sobre la filosofía práctica del canadiense es hasta qué punto permite la revisión de los juicios morales, la crítica, el disenso con los criterios, conformación de los valores, prácticas e instituciones en que se desenvuelve el individuo. En este sentido, Cortina⁵⁶ reconoce que, en la actualidad, algunos autores, como Charles Taylor, abren nuevas vías entre el “conformismo material” y el “revisionismo formal”. El canadiense muestra⁵⁷ que el error del racionalismo moderno es considerar que la posibilidad de crítica implica siempre la independencia de los contextos prácticos de acción y que un pensamiento ligado a la praxis vital anula la posibilidad del disenso. Además, Taylor denuncia que el procedimentalismo se basa siempre en una ética de bienes puesto que, al fin y al cabo, el afán de independencia propio de nuestra modernidad crítica es uno de los bienes a los que aspiramos. La oposición entre éticas revisionistas y conformistas, normativas y descriptivas, puede superarse a través del desarrollo de teorías éticas que incluyan bienes que, aunque detectados en las propias prácticas —están encarnados en ellas—, permitan adquirir el distanciamiento necesario para poder juzgar si se desea suscribir una práctica o rechazarla.

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 158-159.

⁵⁷ Ch. Taylor, “The Motivation Behind a Procedural Ethics”, en R. Beiner y W.J. Booth (eds.), *Kant and Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, pp. 337-360.

La *Sittlichkeit* corresponde también a la moral dada, positiva, a aquella que está constituida por los valores y principios aceptados de hecho en una determinada sociedad. Se distingue de una moral crítica, con pretensiones universalistas, que pretende cuestionar el *ethos* en el que los individuos se desenvuelven. Esta moral crítica estaría compuesta por principios que serían aceptables para cualquier persona racional, que juzga esos principios desde la imparcialidad, independientemente del contexto en el que se esté desarrollando. Atendiendo estas consideraciones, parece más adecuado situarse en una postura ética que no se limite al reconocimiento de la moral positiva; pero los neohegelianos cuestionan que el fundamento de la perspectiva crítica resida en principios y normas aceptables por cualquier sujeto racional, independientemente de los recursos conceptuales que tenga a su disposición, pues el repertorio conceptual –al menos según la opinión de Taylor– depende del lenguaje, y éste a su vez proviene de un determinado contexto cultural. Los kantianos se basarían en la idea de que existe una racionalidad universal que, aplicándose sin ningún tipo de restricción, conduce a todos los agentes a reconocer un único conjunto de normas y de principios morales correctos. Frente a ello los neohegelianos reconocen la existencia de una moral crítica, pero no dada de forma absoluta por una filosofía trascendente a toda cultura. Puede existir una moralidad crítica, pero no emerge de un punto de vista ideal, asumido desde ninguna parte, a través de una convergencia racional dada *a priori*; la perspectiva crítica surge como resultado de la interacción y comparación constante entre los miembros de una cultura, o de culturas diferentes.⁵⁸

Otra de las cuestiones fundamentales es aquella que dimana de la postura ontológica que se adopte respecto a la relación entre el individuo y la comunidad. En la *Metafísica de las costumbres* aparece la filosofía del derecho kantiana y en ella desarrolla su teoría del contrato a partir del cual surge el estado. El contrato emerge de la voluntad libre de los ciudadanos y se mantiene en función del cumplimiento de determinados intereses, aunque reconoce que el pueblo no tiene derecho a resistencia violenta ante un soberano injusto, sino sólo a ejercer la crítica a través de la “libertad de la pluma”. El fundamento de un pacto que necesita de la participación libre de los contratantes puede hallarse en la “insociable sociabilidad”⁵⁹ humana que les conduce a formar sociedad a la vez que a pujar por su independencia. Frente a la fundamentación de la sociedad basada en la decisión individual libre, Hegel asegura⁶⁰ que la teoría del contrato no es una construcción adecuada para dar cuenta del origen y funciones de la comunidad política. Desde una perspectiva ontológica, lo primero no son los individuos

⁵⁸ En este sentido, una versión de la vetusta crítica a la ética kantiana, a la que se rechaza por considerarla insuficiente frente a la determinación de los casos particulares precisamente porque asume una presunta imparcialidad fruto de la adopción de un punto de vista universal, aparece sobre todo en Walzer y en Sandel –en mayor medida que en Taylor–, para los cuales los principios de la justicia rawlsianos o habermasianos son superfluos o inútiles porque emanan de una metodología en exceso abstracta. Estos autores consideran que al distanciarse de los significados sociales y de la comunidad particular, los principios de la justicia no pueden aplicarse a los casos concretos. Cf. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1987; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁵⁹ Cf. I. Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, México, F.C.E., 1978, pp. 46-47.

⁶⁰ Cf. G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 285 y ss.

libres que deciden voluntariamente pactar, sino la comunidad. El contrato es una figura del derecho privado por el que dos personas mediante su libre voluntad deciden un pacto, pero esta imagen no puede utilizarse para justificar la existencia de la comunidad política porque Hegel considera que la formación y supervivencia del Estado no puede depender del simple arbitrio de las personas. La formación de la comunidad política debe basarse en su necesidad racional porque es quien posibilita la libertad.

En la actualidad, el neocontractualismo de Rawls recurre a una versión del pacto social como fundamento de la sociedad democrática, que se asemeja a las teorías clásicas modernas respecto a la función principal del Estado y a la vinculación de los individuos hacia su comunidad. Por un lado, la sociedad supone conflicto constante de intereses y, por el otro, voluntad de mantener unos principios –los principios de justicia– que tanto individuos como instituciones públicas aceptan con el fin de mantener la sociedad. Estos principios son resultado, no de un pacto inicial, sino de una situación o posición inicial, que sustituye al pacto; supuesta esta situación inicial, cabe imaginar qué principios rectores, en lo tocante a la libertad y la igualdad humanas, están dispuestos a aceptar los individuos, libres y racionales, en su propio beneficio.

Considerando este diseño, en la obra de Taylor, *Hegel* de 1975, se expone una revisión de las críticas que Hegel efectuaba sobre Kant. Para Taylor, la perspectiva instrumental que el sujeto adopta hacia su comunidad en este tipo de teorías es inadecuada. Así, expone que Hegel critica a Kant su concepción puramente formal de la razón, una razón que carece de cualquier tipo de sustantividad o de contenido material:

Sittlichkeit se refiere a las obligaciones morales que tengo hacia una comunidad de la cual formo parte. Estas obligaciones están basadas en normas y usos establecidos, y es por esto que la raíz etimológica de *Sitten* (costumbres) es importante en el uso que le da Hegel [...] Con *Moralität* se sostiene lo opuesto. Aquí tenemos la obligación de realizar algo que no existe. Que nosotros tenemos que contrastar con lo que es. Y relacionado con esto, mi obligación no se da en virtud de formar parte de una larga vida comunitaria, sino como una voluntad racional individual.⁶¹

Taylor está subrayando la importancia que el marco social y cultural ejerce sobre la construcción de la identidad individual, y las expectativas y exigencias que emergen de esta relación. Al identificar Kant la obligación moral con *Moralität* basa el núcleo de la obligación en la libre voluntad individual del contratante racional, resultando una noción débil de la

⁶¹ “‘*Sittlichkeit*’ refers to the moral obligations I have to an ongoing community of which I am part. These obligations are based on established norms and uses, and that is why the etymological root in ‘*Sitten*’ is important for Hegel’s use. [...] With *Moralität* the opposite holds. Here we have and obligations to realize something which does not exist. What ought to be contrast with what is. And connected with this, the obligation holds of me not in virtue of being part of a larger community life, but as an individual rational will.” Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 376.

comunidad política. Taylor sigue a Hegel en el rechazo a este tipo de teorías, aunque reconoce con Hegel que la preeminencia de la *Sittlichkeit*, entendida como conjunto de hábitos y costumbres encarnados en instituciones, entraña ciertos peligros y que algunas etapas históricas han resultado tan vacías de espíritu que el individuo ha debido refugiarse en la *Moralität*; pero, a pesar de ello, la realización plena de la moralidad se efectúa con la *Sittlichkeit*. En este sentido, Hegel se remite al mundo griego, en el cual se concibe la *polis* como marco de referencia de la esencia y el significado de las vidas individuales; y especialmente está en deuda con Aristóteles, que muestra la conexión entre la plena realización de la libertad o de la vida moral y la sociedad, entendida como la mínima realidad humana autosuficiente.

En su conjunto, la polémica entre Kant y Hegel anticipa diversas cuestiones sobre las que los procedimentalistas y sustancialistas disputaron en los años ochenta, e introduce el núcleo de la controversia entre liberales y comunitaristas tal y como se ha manifestado en los últimos tiempos. Una revisión crítica del proceso de oposiciones y convergencias entre liberales y comunitaristas sitúa los problemas fundamentales entre los que se ha debatido el trabajo de Taylor y ayuda a perfilar algunos aspectos en los que su filosofía ha incorporado notables contribuciones.

1.4. La situación actual: comunitaristas y liberales

Resultaría difícil intentar exponer la filosofía de Charles Taylor sin comprender con cierta profundidad los diversos polos del debate que continúa librándose en la actualidad en el ámbito de la filosofía moral, jurídica y política –cuestiones que por otra parte obligan a adentrarse en el terreno de la antropología y hasta la metafísica– en torno a los denominados grupos de pensadores comunitaristas y liberales. La atención deparada en el presente estudio a esta cuestión se justifica porque en ella aparecen referencias al tipo de razón práctica que definen ambos grupos de autores para enfocar los diversos problemas, a la metodología de la que se sirven para intentar resolverlos, a la comprensión sobre la libertad, la justicia, el respeto, la cultura, las instituciones y los derechos que son los núcleos en torno a los cuales se han articulado las argumentaciones de Taylor. En dicho debate, además, el canadiense ha sabido ejercer una creciente influencia a través del desarrollo de una amplia perspectiva que es imposible reducir a los marcos conceptuales de una sola disciplina y que obliga a revisar una enorme lista de cuestiones.

Existe una extensa bibliografía que intenta dar cuenta de la complejidad del debate.⁶² Ahora pretendo situar la discusión y bosquejar sus derivaciones. Es difícil trazar una línea

⁶² Entre otros podrían destacarse M. Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*, New York, New York University Press, 1984; M. Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, XVIII, 1, 1990, pp. 6-

tajante que separe a los representantes de ambos lados de la contienda porque la mayoría de sus representantes “compartirían como irrenunciables ciertos supuestos: la necesidad de una fundamentación intersubjetiva de una moralidad culturalmente compartida, el reconocimiento de los derechos humanos, una mejor y más justa distribución de los bienes, etc.”⁶³

1.4.1. Perfilando el pensamiento liberal

Como expone Adela Cortina en *Ética aplicada y democracia radical*,⁶⁴ fue la obra de John Rawls *Teoría de la Justicia*⁶⁵ la que definió los fundamentos de un nuevo liberalismo bien asentado frente al utilitarismo y desencadenó la polémica que todavía hoy continúan liberales de distinto signo y comunitarios de diverso tipo. Es obvio, en cualquier caso, que el liberalismo reúne bajo su seno a un conjunto de doctrinas heterogéneas en las que subyace una visión del sujeto distinta y también una propuesta ética y política diferente. Dentro de la tradición liberal podemos encontrar autores situados en una línea de liberalismo igualitario o social [*egalitarian liberals*] –como pueden ser Habermas, Rawls o Dworkin– u otros que defienden la radical independencia del individuo proponiendo un liberalismo libertario o individual [*libertarian liberals*] –entre los que destacan Nozick o Hayek–. La clasificación que divide a comunitaristas y liberales es sólo una forma de referencia no exenta de ambigüedades porque algunos autores comunitaristas –v. gr., Michael Walzer– no dudan en declararse a sí mismos “liberales” y calificar así a algunos de sus colegas –v. gr., Charles Taylor–. Lo que realmente se opone al comunitarismo es alguna forma de individualismo, y no el liberalismo como cuerpo de pensamiento que defiende la autonomía y la libertad, aunque el modo en que desarrollan estos conceptos difiere también. En cualquier caso, puede hallarse en el núcleo del liberalismo tres caracteres fundamentales: una apuesta por el respeto mutuo que permite la convivencia pacífica de hombres con distintas concepciones de la vida buena; la aceptación del principio de no interferencia que impide intervenir en el desarrollo de los planes de vida

23; D. Bell, *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1995; S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996; Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998; W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995; S. Avineri y A. de-Shalit (comp.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992; D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, The MIT Press, 1990; R. Bellah y otros, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza Universidad, 1989; F. Cortés Rodas y A. Monsalve Solórzano (eds.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia, Alfons el Magnànim y Generalitat Valenciana, 1996; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997; R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁶³ J.F. Lisón, “Argumentos morales, políticos y económicos a favor del comunitarismo ‘liberal’, hoy” en *Ética y sociología: Estudios en memoria del profesor José Todolí, O.P.*, Salamanca, San Esteban, 2003, p. 403

⁶⁴ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 31-32.

⁶⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. Traducción castellana, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1978.

de otros siempre y cuando estos otros tampoco interfieran en los de los demás; y una composición diversificada y separada de las distintas esferas que componen la vida social (política, económica, religiosa...). La exposición paradigmática de estos principios se encuentra en la obra de John Rawls que ha sido ampliamente comentada por autores de uno y otro signo y que, de algún modo, constituye el núcleo del debate en torno al que giran muchas de las cuestiones planteadas. Atendiendo a esta cuestión, gran parte de las reflexiones contenidas en este trabajo encuentran en Rawls su punto principal de referencia.

1.4.2. La respuesta comunitaria

Por su parte, el comunitarismo manifiesta el renacimiento, en los años ochenta, de las críticas de raíz aristotélico-hegelianas frente al liberalismo kantiano; pero, sobre todo, emerge como respuesta, matización o rechazo al mencionado trabajo de Rawls, *Teoría de la justicia*. La base compartida por los autores comunitarios es su reacción frente a lo que juzgan una teoría fundamentalmente kantiana. En este contexto, uno de los libros en los que se vislumbran algunos puntos de la crítica comunitarista contra el liberalismo fue *Hegel y la sociedad moderna*,⁶⁶ escrito por Taylor y publicado en 1979. Esa crítica incluye el rechazo al concepto de razón puramente formal, tal y como es definido por Kant, al considerar que impide ofrecer contenidos concretos a nuestras obligaciones morales; pero también censura el concepto de autonomía kantiano en tanto no consideraba en su justa medida la inmersión del individuo dentro de su comunidad.

Este libro de Taylor y un conjunto de artículos suyos escritos sobre el “atomismo”, junto a otras obras que emergen en el contexto norteamericano, dan forma al movimiento comunitario. Alasdair MacIntyre escribe *Tras la virtud*⁶⁷ como un intento de refundar una moral de raíz aristotélica, basada en virtudes y no en principios universales. Pero será la publicación en 1982 de *El liberalismo y los límites de la justicia*⁶⁸ la fecha que marca oficialmente el comienzo del debate. Este libro aparece estructurado como una crítica a Rawls y en él Sandel acuña el término “comunitarismo” –término que a muchos de los filósofos aquí englobados, desde MacIntyre a Taylor, no agrada– atacando la concepción de la justicia típicamente liberal que considera la prioridad de lo correcto, de lo justo, sobre lo bueno. Por último destaca la obra de Michael Walzer *Las esferas de la justicia*⁶⁹ que critica la propuesta de justicia distributiva que aparece principalmente en los libros de Rawls.

⁶⁶ Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op.cit.

⁶⁷ A. MacIntyre, *After Virtue*, London, Duckworth, 1981. Traducción castellana, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

⁶⁸ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of the Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁶⁹ M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983. Traducción castellana, *Las esferas de la justicia*, México, F.C.E., 1993.

Es pertinente efectuar un aviso previo si deseamos perfilar los límites de la disputa entre comunitaristas y liberales. Ambos aceptan la existencia de valores morales que inspiren, en última instancia, la elaboración de normas jurídicas destinadas a garantizar una convivencia armónica entre ciudadanos. Ninguna de las dos corrientes identifica, por ejemplo, la moral con la voluntad de poder, o cree que la moral sea el resultado de un libre juego de fuerzas. Atendiendo a ello, desechan tesis que puedan remontarse a cierta interpretación de la filosofía nietzscheana y que, principalmente, se han desarrollado en el ámbito francés; me refiero a posmodernos como Derridá, Deleuze, Lyotard o Foucault.⁷⁰ En este sentido, Rawls o Habermas –por citar alguno de los exponentes más conspicuos de la tradición liberal– se ubican en el mismo bando que Taylor: aceptan el arbitraje de la razón práctica en la cuestión moral, sólo que con enfoques distintos cuyo sentido es el que conviene clarificar.

Para empezar, debe advertirse que el término “liberalismo” acoge en su seno una tradición tan extensa que sostiene posiciones políticas más antagónicas de las que pueden encontrarse entre algunos comunitaristas y algunos liberales. Hay quienes distinguen entre individualistas y comunitaristas, según el peso que atribuyen a la comunidad en la formación de la identidad y la relación que establecen entre esta condición y las elecciones personales del sujeto; y hay quienes prefieren sostener que en realidad ambos grupos de pensadores son liberales sólo que algunos, como Rawls, optarían por subrayar los procedimientos democráticos frente a la filosofía, y otros, como Taylor, se inclinarían hacia la búsqueda de la verdad en vez de hacia las tácticas políticas. En cualquier caso, las tendencias generales del liberalismo y del comunitarismo conceden desigual relevancia al individuo, a la comunidad, a lo particular y a lo universal.

1.4.3. El núcleo del debate

Cuando se pretende definir el movimiento comunitarista, se encuentran diferencias según el autor abordado, pero a grandes rasgos puede describirse como “una orientación filosófico-moral, que somete a una crítica metódica y moral la fundamentación individualista de la sociedad y de las normas sociales características de la autocomprensión racionalista ‘de la’ (o de ‘una’ determinada) modernidad”.⁷¹ Se observa, pues, que son el concepto de razón, deudor de nuestra modernidad filosófica, y su vástago primordial, la construcción de la sociedad en base a parámetros individualistas, los principales focos de la crítica comunitarista.

⁷⁰ Algunos de los textos más representativos en los que Taylor entabla debate con estos autores son, entre otros: “Politics and Ethics: An Interview”, en P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon, 1984, pp. 373-380; “Aristotle or Nietzsche”, *Partisan Review*, 51, 1984, pp. 301-306; “Foucault on Freedom and Truth”, en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 152-184; “Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply”, *Political Studies*, 37, 1989, pp. 277-281; “The Slide to Subjectivism”, en *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 55-69; “Overcoming Epistemology”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 15-19; “Nietzsche’s Legacy”, *Loneragan Review*, 2, 1993, pp. 171-187.

⁷¹ O. Kallscheuer, “El liberalismo comunitario de M. Walzer”, *Debats*, 39, 1992, p.44.

El aire de familia que compartirían los autores antes citados se cifraría en su crítica, más o menos matizada, sobre los efectos perniciosos del individualismo como paradigma moral.⁷² En otro intento de perfilar los rasgos comunes que presentan los críticos del liberalismo, Amelia Valcárcel declara que “comunitaristas son aquellos autores que, fundamentalmente, sostienen que los derechos individuales han de ceder, en ciertos casos, ante los derechos de la comunidad; y que con ello la moralidad del conjunto –incluida una práctica mejor de la individualidad– aumenta”.⁷³ La afirmación de Valcárcel es un tanto genérica, pero en cualquier caso MacIntyre y los demás observan que las sociedades en las que los derechos individuales están asegurados y se fundamentan en una perspectiva subjetiva no son capaces de evitar la insolidaridad y el debilitamiento de los lazos comunitarios.

Particularmente representativa del comunitarismo es la línea de pensamiento que se expresa en la revista estadounidense *The Responsive Community*, dirigida por Amitai Etzioni, y que se ha convertido en un órgano de expresión que aglutina las ideas de los defensores de la comunidad. Define su propósito el siguiente texto:

Los hombres, las mujeres y los niños americanos son miembros de muchas comunidades [...] y del mismo cuerpo político. Ni la existencia individual ni la libertad individual pueden mantenerse por mucho tiempo fuera de las interdependientes y solapadas comunidades a las que pertenecen. Tampoco puede sobrevivir durante mucho tiempo una comunidad sin que sus miembros le dediquen algo de su atención, energía y recursos para los proyectos compartidos. La persecución exclusiva del interés privado erosiona la red de los ambientes sociales de lo que dependemos, y destruye nuestro compartido experimento de autogobierno democrático. Por estas razones, nosotros mantenemos que los derechos de los individuos no pueden preservarse durante mucho tiempo sin una perspectiva comunitaria. Una perspectiva comunitaria reconoce tanto la dignidad humana individual como la dimensión social de la existencia humana.⁷⁴

Como también subraya esta corriente, la intención del comunitarismo no es revocar la autonomía o anular el disenso, sino precisamente hacer posible la libertad política en un marco democrático. La perspectiva individualista y liberal no ha sabido construir un yo responsable y solidario; por éstas y otras razones concluyen que la sociedad está fragmentada y que es preciso reforzar el valor de la comunidad para conseguir que el individuo se sienta responsable respecto a ella. En el fondo, la pretensión de estos autores es culminar una labor en la que la filosofía se ha visto interesada desde Hegel: el intento de construir una moral social desde una perspectiva colectiva. Por supuesto, este aserto se basa en el supuesto según el cual la comunidad es fundamental para la formación de la identidad moral de los individuos

⁷² A lo largo del presente trabajo concretaremos qué tipo de individualismo es criticado por Taylor.

⁷³ A. Valcárcel, *Ética para un mundo global*, Madrid, Temas de Hoy, 2002, pp. 116-117.

⁷⁴ A. Etzioni, “The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities”, *The Responsive Community*, 4, Winter 1991/1992, Nota 1.

y para el desarrollo de la misma, y concluye en una tarea que, según Victoria Camps, “responde a la convicción de que sin comunidad moral no hay individuos morales”.⁷⁵

En un primer acercamiento clasificatorio de ambas propuestas, podría decirse que los liberales subrayan el valor del individuo y la autonomía, mientras que los comunitaristas defienden el sentido de pertenencia a la comunidad y la propia comunidad, pero esto sería solo una simplificación que, desde luego, Taylor no admitiría. La idea subyacente es que el individuo no puede pensarse de forma aislada, con independencia de la comunidad que da origen a la formación de su identidad y que permite o coarta el desarrollo de su libertad. Precisamente es la importancia concedida al individuo y a la autonomía de éste de donde se infiere que es necesario atender a las circunstancias sociales que condicionan la formación de su identidad y el desarrollo de su autonomía. De hecho, aquellos que defienden el comunitarismo democrático tienen en común con los liberales muchos de sus objetivos fundamentales. Cualquier respuesta adecuada al problema transcurre por la conexión entre los dos polos del problema: el individuo y la comunidad. A juicio de los comunitaristas, la cuestión estribaría en que el individualismo ha otorgado una preeminencia exagerada al individuo, concebido como un átomo, hasta el punto de asfixiar el proyecto ilustrado de la autonomía del sujeto. Si se desea un verdadero autogobierno de los ciudadanos, resulta necesario fortalecer los lazos de unión entre el individuo y la comunidad. Por esta razón, en las filas del comunitarismo se ofrecen definiciones que trazan algunos rasgos generales de lo que se entiende por comunidad:

Una comunidad es un conjunto (*set*) de individuos que (1) comparten entre sí, total o parcialmente, una vida común o forma de vida; (2) concede –y es consciente y cada uno es consciente de que los otros lo son– valor intrínseco a esta vida común o forma de vida; (3) siente, o está dispuesta a sentir, algún grado de alta consideración de uno respecto al otro; y (4) coopera, o está dispuesta a cooperar, uno con otro para preservar y favorecer la vida común o forma de vida.⁷⁶

Esta definición manifiesta que una comunidad es algo más que una mera asociación organizada para la consecución de determinados propósitos individuales. Se espera que la comunidad cree también una comunidad de valores que anime al individuo a asumir compromisos con valores colectivos, como son la reciprocidad, la confianza o la solidaridad. Estos valores poseen características especiales, en el sentido de que no pueden ser disfrutados por los individuos con independencia de los demás; son necesarios vínculos fuertes dentro de sus miembros. La comunidad no es un mero agregado de átomos que mantienen relaciones mutuas sólo en la medida en que dichas relaciones contribuyen a la consecución de los intereses de cada uno de ellos, comparten al menos una noción sobre el bien común y también

⁷⁵ V. Camps, *Una vida de calidad*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 147.

⁷⁶ D. Convay, “Capitalism and Community”, *Social Philosophy and Polity*, 1996, p. 141.

sienten vinculaciones afectivas de estimación entre sus miembros. Desde luego, en las relaciones comunitarias se modifica el punto de equilibrio, no rige el principio de “a cada quien, según su contribución”, como sucede en las relaciones de intercambio egoísta, sino que “apenas nos importa la contribución del otro; a lo que atendemos es a sus necesidades”.⁷⁷

En el fondo, el conjunto de propuestas teóricas que suscriben los autores comunitarios representan sobre todo objeciones a la obra de Rawls, *Teoría de la justicia* y a la multiplicidad de trabajos afines a los que dicha obra dio lugar.⁷⁸ Según la crítica comunitarista, las usuales propuestas teóricas liberales implican: una concepción implícita de la persona imbuida de “atomismo”, así como una equívoca y falsa distinción entre lo privado y lo público (lo personal y lo político) que origina una pretendida neutralidad estatal sobre las diversas concepciones del bien. Sin embargo, es importante subrayar que, a raíz de las críticas de estos autores, el propio Rawls elaboró su contrarréplica, revisó el formalismo de su doctrina moderando su procedimentalismo y aceptó ciertos aspectos de la crítica comunitarista en *El liberalismo político*.⁷⁹ En este segundo libro Rawls recoge ciertas objeciones hechas a *Teoría de la justicia* e intenta responderlas.⁸⁰ En él ya no propugna el liberalismo comprensivo de su primer libro porque supone que hacerlo sería suscribir lo que denomina una “teoría completa”, lo cual conduciría a excluir a otros individuos que sostuvieran una “doctrina completa” distinta. Por “doctrina comprensiva o completa” Rawls entiende aquella que tiene un contenido metafísico, moral o religioso, que no tiene por qué coincidir necesariamente con una teoría política liberal. A tenor de esta definición, parecería que en *Teoría de la justicia* hay elementos que hacen aparecer a su “teoría de la justicia como imparcialidad” bajo el prisma de una doctrina comprensiva, pero en *El liberalismo político* aclara que, en realidad, no es así. La teoría de la justicia liberal expuesta por Rawls es, según su propio autor, una doctrina estrictamente política, no una filosofía del hombre que implique un ideal moral completo. Así, Rawls reformuló el alcance y los presupuestos de su primera teoría buscando lo que él denomina “estabilidad”, esto es, pretendiendo que su nueva formulación pudiera ser aceptada por todos los ciudadanos en cuanto personas razonables y racionales, y por eso apela a su razón pública. Ahora se conforma con un liberalismo menor, uno “estrictamente político”.⁸¹ El resultado es una

⁷⁷ A. Doménech, “Individuo, comunidad, ciudadanía”, en J. Rubio Carracedo *et al.* (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, p. 36.

⁷⁸ Es famosa la cita de Robert Nozick según la cual *Teoría de la justicia* “es una fuente de ideas esclarecedoras, integradas conjuntamente en un todo perfecto. Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen.” R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, México, F.C.E., 1988, p. 183.

⁷⁹ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993. Traducción castellana: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996. Esta obra reúne varias revisiones de conferencias que ya habían sido publicadas y que en su conjunto representan una serie de ajustes a su *Teoría de la justicia*.

⁸⁰ Gran parte de estas contrarréplicas habían aparecido en dos artículos que marcarían el puente entre sus obras. Cf. J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 9, 1980, pp. 515-572; Cf. J. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, XIV, 3, 1985, pp. 223-251. Traducción castellana: “La justicia como equidad: política no metafísica”, *Diálogo filosófico*, XVI, 1990, pp. 4-32.

⁸¹ R. Macridis y M. Hulliung, *Las ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Alianza, 1994, p. 364.

versión moderada del liberalismo, aunque en ella todavía se encuentren importantes desacuerdos con las posturas defendidas por los pensadores comunitaristas. También hay que resaltar que el primer avance del comunitarismo fue continuado por un alud de contrarréplicas liberales que, del mismo modo, han obligado a éste a moderarse. En la actualidad, tras veinte años de disputa, las posiciones de unos y otros se encuentran en la mayor parte de los casos mucho más matizadas.

Pero abordemos por partes las críticas fundamentales que, desde la perspectiva comunitarista, se han vertido contra el liberalismo para aclarar los términos de la disputa y situar los problemas fundamentales en los que el trabajo de Taylor ha incidido a lo largo de estos años.

1.4.3.1. El concepto de persona

En primer lugar, el debate actual presta atención a lo que se denomina “*el individuo en relación*”,⁸² al individuo situado dentro de una comunidad, o incluso situado dentro de varias comunidades al mismo tiempo que a su vez integran a otros individuos diversamente interrelacionados. Atendiendo a esta perspectiva, la concepción de la persona propia del liberalismo igualitario aparece sintetizada en la idea rawlsiana según la cual “el yo es anterior a sus fines”.⁸³ Lo cual significa que, más allá de su pertenencia a un grupo, categoría, entidad o comunidad, los individuos tienen la capacidad de cuestionar tales relaciones, aun de separarse de ellas si así lo prefieren. Cuando Sandel interpreta a Rawls, escribe:

La prioridad del yo sobre sus fines significa que no soy un mero receptáculo pasivo de objetivos, atributos acumulados y propósitos recogidos por la experiencia, ni simplemente un producto de la variedad de las circunstancias, sino siempre, irreductiblemente, un activo y voluntario agente, distinguible de su entorno y capaz de elección.⁸⁴

La perspectiva de Rawls hace del sujeto una unidad soberana de elección, donde los fines son elegidos antes que dados. Los actos volitivos, objetivos, propósitos y fines son “escogidos” antes que “descubiertos”; ello significa que el yo es irreductiblemente antecedente a sus fines y valores, y nunca constituido por ellos. Parece que el sujeto es el poseedor de una identidad definida previamente a su concepción del bien. Sin embargo, para

⁸² J. Muguerza, “Ciudadanía: individuo y comunidad”, en J. Rubio Carracedo *et al.* (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, op. cit., p. 20.

⁸³ Cf. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 619.

⁸⁴ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 19.

el comunitarismo la identidad del sujeto se encuentra esencialmente marcada por la pertenencia a ciertos grupos. Nacemos y nos desarrollamos a través de ciertas prácticas propias de la comunidad a la que pertenecemos y que nos confieren nuestra identidad. Los vínculos que necesariamente establecemos para nuestro desarrollo son considerados como valiosos en cuanto son esenciales para definirnos a nosotros mismos. Según Charles Taylor, la identidad se define a partir del conocimiento de dónde se halla uno ubicado, de cuáles son nuestras relaciones y compromisos.

Tanto Sandel como MacIntyre⁸⁵ rechazan explícitamente el presupuesto rawlsiano según el cual las personas “escogen” sus fines en función de sus intereses o preferencias; para estos autores sería más adecuado afirmar que las personas los “descubren” en función de las prácticas y valoraciones propias de los grupos a los que pertenecen, ayudándose del relato que construyen sobre su propia identidad. La esencia de la persona descrita por Rawls en la “posición original” separa el ser de un sujeto de sus fines, pero la posición en que se describe a los sujetos del pacto social no es en modo alguno suscrita por la experiencia moral: Rawls recurre a “el velo de la ignorancia”, según el cual los integrantes del pacto que van a gestar los principios de justicia desconocen su situación política y económica, así como el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar, con el fin de que la ignorancia respecto a todos estos asuntos garantice la imparcialidad. La crítica comunitarista afirma que la concepción del individuo concreto y encarnado es un modelo más correcto y exacto, una mejor concepción de la realidad, que la del individualismo liberal. El concepto de persona defendido por Rawls no da cuenta de nuestra experiencia moral y no resulta coherente como teoría filosófica de la naturaleza humana. Sostiene Sandel que la perspectiva que adopta Rawls en *Teoría de la justicia* es irreal porque “la justicia como equidad concibe la unidad del yo como algo establecido previamente, diseñado con anterioridad a la elección que éste hace en el curso de su experiencia”.⁸⁶ Para que los principios de justicia previstos por Rawls fueran escogidos se requieren personas provistas de virtudes y una moral ciudadana que anteceda al pacto. Más aún, según Sandel, la propuesta rawlsiana implica que los fines de una persona no son vistos como algo constitutivo de ella,⁸⁷ de manera que los proyectos que el individuo comparte con su comunidad nunca serán vistos como formando parte integral de su propio ser. Por tanto, dicha visión parece excluir la posibilidad de que el individuo sienta obligación hacia su comunidad al margen de su interés particular. Por eso el yo rawlsiano, al ser un sujeto que “elige” sus fines en vez de experimentar su “descubrimiento”, preferirá crear las condiciones políticas que otorguen prioridad a la elección y no el autodescubrimiento.⁸⁸ Curiosamente, es Taylor en su artículo “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”⁸⁹ quien clarifica la intención crítica de Sandel. Según Taylor, el punto importante que

⁸⁵ Cf. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of the Justice*, op. cit.; A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit.

⁸⁶ M. Sandel, op. cit., p. 21.

⁸⁷ Cf. J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit., pp. 544-545.

⁸⁸ M. Sandel, op. cit., p. 22.

⁸⁹ Ch. Taylor, “Cross-Purposes”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 181-203. Traducción castellana, “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, en *Argumentos filosóficos*, op. cit., pp. 239-268.

Sandel objeta a Rawls es que “el principio de la diferencia” que alude a una organización social donde las desigualdades económicas y sociales redunden en beneficio de los menos aventajados exige de una concepción de la persona vinculada hacia su comunidad de un modo más intenso que aquella noción rawlsiana que muestra a unos sujetos mutuamente desinteresados. El valor moral concedido a la solidaridad que se infiere del “principio de la diferencia” implica una concepción fuerte de la comunidad, dado que en una sociedad donde no existen fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros, la insistencia en la aplicación de ciertas reglas de redistribución igualitaria resultaría hartamente difícil. En realidad, para Taylor, “este sentido de compromiso mutuo sólo puede sostenerse a través de *yos [sic.]* vinculados que comparten un fuerte sentido de comunidad”.⁹⁰ Este subrayado de Taylor sobre la crítica de Sandel convierte a este argumento en una poderosa réplica a la teoría rawlsiana. Su crítica es mucho más radical y profunda de lo que parece, pues en realidad lo que Taylor achaca a Rawls es haber postulado un punto de vista extrasocial para elaborar sus principios de justicia, cuando el campo de disputa debiera ser el compromiso metaético que se sostiene sobre la aceptación de la comunidad como fuente de valor moral. En profundidad, el debate atañe al método seleccionado para justificar los principios de justicia y, por extensión, afecta a la delimitación del poder estatal.

Ante las presiones comunitaristas, la teoría del segundo Rawls se aplica a partir de las ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática y no se basa en teorías desarrolladas sobre cómo han de orientar sus vidas los individuos en general. Rawls no admite que la teoría liberal defienda que sea obligatorio desprenderse de nuestros valores, de nuestros compromisos o de nuestros vínculos con los demás; de hecho cree que en nuestros asuntos personales podemos mantener compromisos, lealtades y afectos, incluso admite sin más las observaciones de Sandel sobre la fenomenología de nuestra experiencia moral; es decir, efectúa un repliegue al postular que su teoría de la justicia se refiere al concepto de persona entendida exclusivamente como ciudadano, esto es, en el ámbito político. Pero Rawls da por sentado aquello que precisamente Taylor quiere debatir y, en ese sentido, el liberalismo debiera justificar por qué reduce el problema aceptando una tesis política mínima. Es la exclusión de este tipo de reflexiones lo que conduce a los liberales⁹¹ a establecer su drástica división entre lo privado y lo público, entre lo personal y lo político, lo político y lo moral. Es esta concepción lo que les exige eludir sus propias concepciones sobre el bien en sus discusiones públicas sobre el alcance del poder coercitivo del estado. Al fin y al cabo, Rawls impide que la deliberación sobre los principios de la justicia emerja a partir de una concepción sustantiva sobre el bien, exigiendo que las creencias morales que dan sentido a la vida de los individuos queden al margen de la

⁹⁰ “This sense of mutual commitment could be sustained only by encumbered selves who share a strong sense of community.” *Ibíd.*, p. 184 (243).

⁹¹ Cf. J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit. Es un ejemplo paradigmático de esta postura liberal.

vida política. Sin embargo, para muchos, esta concepción de la política equivale a adoptar una postura esquizofrénica.⁹²

1.4.3.2. La vinculación a la comunidad

Esta acusación nos conduce a la segunda de las cuestiones. Los comunitaristas acusan a los liberales de exponer en sus teorías una forma de individualismo asocial dado que, para ellos, la sociedad es sólo un objetivo más de los sujetos previamente individualizados y no un ingrediente de su personalidad. Es decir, se acusa al liberalismo de considerar a los sujetos políticos capaces, únicamente, de tomar decisiones aisladas y de considerar la cooperación simplemente por los beneficios que reporta a los individuos aislados de todo vínculo social. Para Rawls, la sociedad es un “sistema de cooperación entre personas libres e iguales”.⁹³ El bien de la comunidad política radica en participar en un sistema cooperativo para el beneficio mutuo donde los individuos son ontológicamente anteriores a la sociedad. La comunidad en la que el individuo se desarrolla no es un elemento relevante de su identidad; por eso Sandel interpreta que Rawls entiende de manera pobre la comunidad política, no reconoce la importancia de bienes humanos específicos cuyo contenido es intrínsecamente social y soslaya la posibilidad de que el bien de la comunidad pueda comprometer o transformar al yo. Para Taylor, Sandel y MacIntyre, hay una serie de capacidades humanas que sólo se desarrollan gracias a la vida en comunidad; es la sociedad quien permite el desarrollo de estas capacidades y las define. Algunas de ellas son, al menos, la racionalidad, el carácter de agente moral del sujeto y su autonomía; aunque Taylor añadiría el lenguaje como vehículo que hace posibles la adquisición, el desarrollo y la transformación de estas capacidades. A pesar de que en *El liberalismo político* Rawls subraya la idea de cooperación entre los agentes que llevan a cabo el contrato social con el fin de superar las críticas a dicho “atomismo”, se observa la persistencia de la misma perspectiva. Nos dice Rawls que “las personas razonables no actúan movidas por el bien general como tal, sino por el deseo mismo de un mundo social en el que ellas, como libres e iguales, puedan cooperar con las demás en términos que todo el mundo pueda aceptar. Esas personas insisten en que la reciprocidad debería imperar en ese mundo social, de manera que cada uno resultase beneficiado junto con los demás”.⁹⁴ El punto de vista rawlsiano sigue siendo aquel en el que el individuo sólo está obligado a cooperar cuando él resulte beneficiado.⁹⁵ Sin embargo, para Sandel, la vinculación de los sujetos con su

⁹² El propio Ronald Dworkin reconoce la esquizofrenia que el comunitarismo achaca al liberalismo cuando éste adopta una estrategia discontinua entre ética y política. Cf. R. Dworkin, “The Foundations of Liberal Equality”, en G. Petersen (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, pp. 3-119. Traducción castellana, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993.

⁹³ J. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, op. cit., p. 225.

⁹⁴ J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 81.

⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 46.

comunidad es constitutiva y constituyente porque esa pertenencia a la comunidad les permite alcanzar un tipo de bien humano que no alcanzarían por sí mismos. En síntesis, mientras que para los liberales la relación del individuo con la comunidad se cifra en el interés propio, otorgándole a la sociedad un mero papel instrumental, los comunitaristas señalan el aspecto social de las concepciones de bien del sujeto.

No obstante, “el problema central es si la comunidad tiene un papel en la configuración de la identidad del sujeto, no sólo en la satisfacción de las necesidades ordinarias, ya que es perfectamente compatible con un planteamiento liberal afirmar la necesidad de la comunidad y negar el carácter profundamente social del hombre”.⁹⁶ Podría justificarse la existencia de la sociedad aludiendo a la insuficiencia natural humana que necesita de los otros para asegurarse su supervivencia, pero de este modo la misión de la comunidad política podría limitarse a proveer al individuo de los elementos necesarios para su vida; sin embargo, la idea que late bajo el planteamiento comunitario es que la sociedad ofrece la posibilidad de que el hombre desarrolle gracias a ella las capacidades que le son propias. Sobre esta cuestión, veremos que el análisis de Taylor otorga a la comunidad en la que se desenvuelve el sujeto un papel fundamental en la construcción de su identidad. El liberalismo no concede la suficiente importancia a la comunidad porque no reconoce los profundos vínculos que unen a los individuos con su comunidad, “parece concebir a los sujetos como ‘separados’ unos de otros y de su comunidad”.⁹⁷ Por estas razones, para los críticos del liberalismo, no se trata de hacer de lo comunitario un fin en sí, sino de reconocer un liberalismo comunitarista como proyecto de integración social.

Los pensadores que defienden la importancia que posee la comunidad en la configuración de la identidad personal y en la orientación moral del individuo, consideran que los usuales planteamientos liberales presentan una concepción antropológica del ser humano en el que se destaca un sujeto desvinculado, atomizado, desarraigado e interesado en su sociedad sólo en la medida en que ésta le permite desarrollar su plan de vida individual. Intentando eludir la crítica comunitarista Rawls expone una serie de aclaraciones en *El liberalismo político* para matizar que, aunque en los principios de su teoría de la justicia como equidad subsiste un ideal de persona, éste no es un concepto metafísico, ni moral, sino estrictamente político, que considera a las personas en su vertiente ciudadana definidas del siguiente modo:

En primer lugar, los ciudadanos son libres en el sentido de que se conciben a sí mismos, y unos a otros, con facultad moral para tener una noción de bien. Eso no quiere decir que, como parte de su concepción política, se entiendan a sí mismos inevitablemente ligados a la búsqueda de la particular concepción del bien que abrazan en un momento dado. Ocurre más bien que, como ciudadanos que son,

⁹⁶ S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente a la comunidad*, op. cit., p. 16.

⁹⁷ R. Gargarella, op. cit, p. 129.

consideramos que son capaces de alterar esa concepción por motivos razonables y racionales, y que pueden hacerlo si lo desean.⁹⁸

Con esta enmienda Rawls desea esclarecer que su pretensión no es exponer la naturaleza del yo, ni el problema de la conformación de la identidad en el marco de las relaciones comunitarias. Su concepción se refiere a la identidad pública de las personas en lo tocante a sus derechos básicos y deja fuera su identidad privada, su dimensión ética: excluye sus vinculaciones constitutivas específicas y sus valores éticos. Es decir, subraya que su concepción del sujeto se mueve en un nivel distinto al propuesto por Taylor. Rawls está obligado a aceptar, como Taylor indica, que la comunidad proporciona al individuo los recursos conceptuales en cuyos términos llega a concebirse a sí misma, su identidad y sus valores. Concede a Taylor que la identidad, a un nivel ético, depende del reconocimiento que obtengan las personas en tanto que miembros de una determinada comunidad, pero subraya que su construcción teórica se refiere solo a la concepción de la persona en cuanto regula las relaciones con otros ciudadanos; implica a la dimensión política que regula los derechos y deberes básicos de los individuos en cuanto ciudadanos. La identidad pública depende del reconocimiento que obtenga la persona –siguiendo la definición kantiana– como un fin en sí misma. El ordenamiento jurídico afecta, según Kant, a las relaciones externas recíprocas del arbitrio, cuando esas acciones influyen de forma mediata o inmediata a otros sujetos.⁹⁹ El derecho define el conjunto de condiciones elementales que posibilitan el desarrollo de los sujetos concebidos como seres libres e iguales. Sin embargo, aún considerando esta distinción, el debate puede resultar pertinente pues es esta distinción entre el nivel ético y el nivel político la que los comunitaristas –Taylor incluido–¹⁰⁰ cuestionan. Una teoría de la justicia no puede sostenerse dentro de los límites de lo puramente político porque, por ejemplo si, como el mismo Rawls declara, alguien creyera que el aborto es un asesinato, entonces no defendería el derecho al aborto. Es decir, la postura política no es independiente del juicio moral.¹⁰¹ Dicho de otro modo, una teoría de la justicia remite a una doctrina más global, está obligada a rebasar los límites de lo político aunque no desarrolle –por utilizar los términos del mismo Rawls– una doctrina comprensiva completa. No importa sólo el objeto del consenso, sino la verdad del juicio moral; luego persiste la obligación de recurrir a cuestiones que rebasan el ámbito de lo meramente político. Siguiendo esta línea de argumentación, Swift y Mulhall en *El individuo frente a la comunidad* se atreven a polemizar sobre la posición que defiende el segundo Rawls:

⁹⁸ J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 60.

⁹⁹ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 35 y ss.

¹⁰⁰ Un análisis exhaustivo de este aspecto aparecerá en el epígrafe “La identidad del sujeto en Taylor”.

¹⁰¹ Esta misma cuestión es analizada en el apartado 5.1., “La génesis de los derechos”, donde se expone la postura de Taylor en la que se conecta el surgimiento de los derechos con aquello que los ciudadanos estiman valioso, deseable o, en suma, moral.

Por ejemplo, tal vez no sea muy convincente la afirmación de que nunca se dará un amplio acuerdo racional en la sociedad sobre la verdad de una sola doctrina en conjunto (por ejemplo, de una doctrina religiosa). [...] Pero es mucho más verosímil imaginar que pueda alcanzarse un acuerdo social sobre *elementos* de una doctrina completa.¹⁰²

Charles Taylor podría muy bien admitir este punto de vista y considerar que es plausible una sociedad que reconozca los bienes de una sociedad liberal bien ordenada, y aún así aceptar que sus miembros puedan llegar a un acuerdo, basado en consideraciones racionales y globales, sobre el valor de un determinado bien, aunque ello les conduzca a limitar la autonomía de sus ciudadanos en un punto concreto. En este aspecto, la divergencia entre los dos planteamientos nace de su diferente concepción sobre el sujeto. Mientras los liberales muestran un tipo de sujeto que posee una identidad definida previamente a su concepción del bien, manteniendo al margen de la política las orientaciones morales de los ciudadanos, los comunitaristas destacan la conexión intrínseca entre la concepción moral del sujeto y su identidad, manifestando en la arena política las consecuencias de esta aseveración.

Por supuesto, los liberales dejan fuera este aspecto esencial en la constitución de la persona porque desean mantener intacta la capacidad del individuo para revisar sus concepciones sobre la vida buena y consideran que cualquier intento por parte de la comunidad política por elevar a la esfera pública un conjunto de valores morales –más allá de la seguridad, la salud y el bienestar económico de sus ciudadanos– supondría inmediatamente reducir el marco de libertad en que los individuos se desenvuelven. Por eso el antiperfeccionismo estatal es un principio básico de las sociedades liberales.¹⁰³

En el fondo, la cuestión política que se debate es la posibilidad del disenso a la hora de establecer un orden político; por lo tanto, afecta a las diversas justificaciones que existen sobre el derecho del individuo a configurar su propio proyecto de vida aun cuando entre en conflicto con los valores de la comunidad en los que se inserta. Si como se deriva del pensamiento comunitarista, los valores que asume el individuo emergen de patrones estimativos cuyo horizonte es trazado por la comunidad, parece que el individuo resultaría incapaz de desechar dichos valores. Supondría el desarme de la autonomía individual. No obstante, la argumentación comunitarista gira en torno al olvido que el pensamiento liberal ha ejercido sobre los vínculos constitutivos entre la comunidad y el individuo exponiendo las consecuencias políticas que se derivan de ello.

Asumiendo parte de la crítica comunitarista, Rawls incorpora a su teoría la idea de que los ciudadanos pueden asumir ciertas orientaciones morales en la vida pública, siempre y

¹⁰² S. Mulhall y A. Swift, op. cit., p. 313.

¹⁰³ Nagel considera que la neutralidad estatal es el principio de ordenación propio de las sociedades liberales democráticas, aunque acepta la posibilidad de otras sociedades regidas por otros principios. T. Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991. Traducción castellana, *Igualdad y parcialidad*, Barcelona, Paidós, 1996.

cuando sean compatibles con los valores morales que persiguen otros grupos. En diversos ensayos suyos¹⁰⁴ Rawls desarrolla la idea del consenso por superposición. En “La idea de un consenso por superposición” defiende que a su teoría de la justicia se puede llegar a través de un procedimiento a través del cual se abstrae aquello en lo que pueden coincidir quienes defienden doctrinas completas, diferentes y opuestas, como corresponde a una sociedad plural. Su intención es crear unos principios de justicia que puedan ser compartidos por los seguidores de diferentes doctrinas completas razonables. En “La justicia como equidad: política, no metafísica” expone que los valores políticos de su teoría de la justicia son prioritarios respecto a los valores no políticos que configuran las doctrinas completas de la gente. Sin embargo, en “The Law of Peoples” Rawls utiliza esta misma idea del consenso solapado o superpuesto para justificar la convivencia pacífica entre sociedades liberales y no liberales desarrollando una perspectiva que, en cierta medida, supone una retirada respecto a su anterior posición; no obstante, subraya que un tipo de sociedad que renunciara a la neutralidad estatal incluyendo concepciones sobre el bien no podría ser considerada una sociedad liberal. Este tipo de sociedad no liberal podría asegurar la convivencia entre sus ciudadanos y también ser respetada por las sociedades liberales siempre que su sistema legal satisfaga ciertos requisitos de legalidad a los ojos de su propia gente y que se respeten los derechos humanos básicos. En una sociedad de este tipo, defiende Rawls:

Los individuos no ejercen el derecho a la libre expresión como en una sociedad liberal; pero como miembros de asociaciones y cuerpos corporativos tienen el derecho, en algún punto del proceso de consulta, a expresar su disenso político y el gobierno tiene la obligación de tomar seriamente en cuenta tal disenso y ofrecer una respuesta reflexiva.¹⁰⁵

Puede deducirse que este tipo de concesiones implican que las críticas comunitaristas son tenidas en cuenta por los pensadores más universalistas. Aunque el nervio central del discurso permanece inalterado: para Rawls es obvio que la asunción de algún tipo de bien, en sentido fuerte, ataca el núcleo básico del liberalismo, y que una sociedad no puede ser liberal si la comunidad política en cuanto tal adopta públicamente preferencias sobre la vida buena porque ello menoscaba la autonomía de sus ciudadanos. Si se desea mantener inalterada la libertad de elección de los ciudadanos, el Estado no puede intervenir sobre sus orientaciones morales. En contra de este tipo de afirmaciones, la acusación usual que el pensamiento comunitarista vierte sobre el liberalismo es que los liberales descuidan las condiciones sociales dentro de las cuales la autonomía puede ejercerse de un modo significativo. En

¹⁰⁴ Cf. J. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, op. cit.; “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1, 1987, pp. 1-25. Traducción castellana, “La idea de un consenso por superposición”, en J. Betegón y J.R. de Páramo (eds.), *Derecho y moral*, Barcelona, Ariel, 1990, pp. 233-255; “The Law of Peoples” en S. Shute y S.L. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1993, pp. 41-82.

¹⁰⁵ J. Rawls, “The Law of Peoples”, op. cit., p. 62.

palabras de Roberto Gargarella, “frente a quienes presentan una idea ‘vacua’ de la libertad, los comunitaristas defienden una idea de libertad ‘situada’, capaz de tomar en cuenta nuestro ‘formar parte’ de ciertas prácticas compartidas”.¹⁰⁶

Esta última forma de réplica conecta con la cuestión de la subjetividad moral que subyace a la teoría liberal. En puridad, el argumento podría resumirse del siguiente modo: si el pueblo soberano no puede pronunciarse en el ámbito político sobre cuestiones morales y actuar en consecuencia, se deduce que cualquier opción moral asumida por los ciudadanos es equivalente a otras y, por tanto, la teoría liberal se sustenta sobre la base de un relativismo o subjetivismo morales.

1.4.3.3. Subjetivismo

La tercera cuestión a tener en cuenta en el contexto del debate subyace plenamente a una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía de Charles Taylor, me refiero a la cuestión de la significación. Si la autonomía ha de estar provista de sentido, ésta tiene que ejercerse a partir de un contexto que otorgue valor a las opciones dentro de las que el individuo escoge. Ahora bien, como las teorías políticas liberales insisten en la neutralidad estatal, parece que esta imparcialidad se funda en que cualquier opción tomada por el sujeto respecto a su concepción del bien es tan válida como otra; pero entonces cabría afirmar que los juicios morales que desarrollan los individuos son solo subjetivos. Parece que las elecciones de fines, valores y concepciones del bien no superan la perspectiva de la preferencia arbitraria y, por tanto, carecen de justificación racional. Lo cierto es que Rawls reconoce que las elecciones individuales se reducen realmente a preferencias personales: “Elegir una concepción del bien en lugar de otra no es algo que tenga importancia desde un punto de vista moral. Cuando la elegimos, estamos influidos por el mismo tipo de contingencias que nos obliga a no tener en cuenta el sexo ni la clase social a la que pertenecemos”.¹⁰⁷ Por consiguiente, es obvio que, según Rawls, no puede llegarse a un acuerdo racional sobre la vida buena y que sería imposible su justificación pública. Por el contrario, los filósofos comunitaristas pretenden restaurar la objetividad de los juicios morales. Si aceptamos que la razón práctica puede distinguir entre formas de vida valiosas y no valiosas, cuáles son los argumentos que sostienen el mutismo estatal sobre estas cuestiones. De otro modo: ¿por qué los ciudadanos no pueden instaurar formas de organización de la vida política respondiendo públicamente a la orientación moral con la que se identifican?

¹⁰⁶ R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, op. cit., p. 127.

¹⁰⁷ J. Rawls, “Fairness to Goodness”, *The Philosophical Review*, 84, 1975, p. 537.

La respuesta de Rawls obliga a distinguir, como se ha descrito anteriormente, entre el nivel moral y el político. En el ámbito moral, como individuo, puede considerarse que existen modos de vida más adecuados que otros; pero en el ámbito político surgen límites objetivos a la expansión de la conciencia individual, aunque se crea que existen formas de vida mejores que otras. En *El liberalismo político*¹⁰⁸ reconoce que es inevitable que las sociedades democráticas modernas alberguen doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, pero incompatibles; por esta razón el Estado en cuanto tal no puede asumir una doctrina moral completa sin perjudicar la autonomía y el derecho al disenso de algunos individuos. Rawls considera que el resultado de la actuación de la racionalidad humana en el marco de una sociedad libre impide llegar a acuerdos globales y que ninguna doctrina completa resiste lo que denomina “las cargas del juicio” que aluden a la posibilidad de examinar desde un punto de vista racional la superioridad objetiva de una doctrina completa sobre otra. Debe subrayarse que Rawls se refiere a doctrinas completas y no a juicios morales netos; pero considerando que la validez de un juicio moral solo puede evaluarse a partir de la teoría moral más amplia que lo comprende, deben aceptarse la pertinencia de la acusación comunitarista hacia el escepticismo filosófico rawlsiano respecto a la racionalidad y a la objetividad de los juicios de valor. Por supuesto, estas objeciones presentan modulaciones diferentes según acudamos a Sandel, MacIntyre o el propio Taylor. Los dos últimos evitan señalar que sus críticas se dirigen explícitamente a Rawls y lo camuflan bajo la censura hacia el emotivismo reinante –en el caso de MacIntyre– y de un clima de autorrealización individualista deudor de un modelo epistemológico cientifista en su aplicación a las ciencias humanas –en opinión de Taylor–.

1.4.3.4. Neutralidad estatal

Pero más allá de la bipolaridad objetivismo-subjetivismo presente en la disputa entre unos y otros, esta cuestión nos remite al problema de la justificación de la neutralidad estatal. El liberalismo parece prescindir de cualquier concepción sustantiva sobre lo que se considera bueno para el hombre, otorgando prioridad al valor de la libertad de elección. Sin embargo, el comunitarismo afirma la inevitabilidad de la sustantividad en la vida humana y su relevancia política.¹⁰⁹ Por supuesto, la argumentación liberal se basa en su concepción de la persona, pues deriva de una definición del sujeto característica de la tradición liberal que las personas acordarán un conjunto de bienes que les permitan designar la libertad de elección como el valor básico en la organización social.¹¹⁰ A partir de la pluralidad básica de las democracias

¹⁰⁸ Cf. J. Rawls, “Introducción” a *El liberalismo político*, op. cit., pp. 9-29.

¹⁰⁹ Aunque algunos autores considerados liberales, como Joseph Raz sostengan el perfeccionismo estatal frente a la neutralidad. Cf. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

¹¹⁰ Cf. J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit., pp. 525-526.

occidentales, se deduce que las personas tendrán concepciones sobre el bien distintas, aunque razonables. Los sujetos preferirán ciertos bienes a otros y por ello el problema del consentimiento público se sitúa en el terreno político práctico.¹¹¹ Enfrentados a esta forma de argumentación, los comunitaristas denuncian que en la teoría política liberal no se da realmente la pretendida neutralidad entre las diversas concepciones de bien. Para Sandel, el compromiso con la imparcialidad, desarrollado en el ámbito político, se basa en la falta de neutralidad en el ámbito antropológico a la hora de describir la naturaleza de la personalidad humana. Por esta razón, se alega que el liberalismo no es neutral ante concepciones del bien en donde la vida común sea parte constitutiva del plan de vida de los ciudadanos.

Como consecuencia de estas preocupaciones introducidas en el debate por el comunitarismo, los liberales han comenzado a prestar atención a cuestiones que antes descuidaban. Por ejemplo, ahora enfatizan que la libertad de elección se vincula con la multiplicidad de opciones posibles y con que éstas sean significativas.¹¹² Las últimas obras de Rawls, de Raz y de Dworkin admiten la intervención estatal del gobierno sobre el marco cultural, reconociendo que es el contexto cultural el lugar –Taylor aquí hablaría de “horizonte”– desde el cual los individuos reflexionan sobre sus creencias éticas y escogen sus opciones de vida.

Conectado con esta problemática, Raz ha indicado¹¹³ que la supervivencia de diferentes tradiciones culturales es condición necesaria para que se de la autonomía de los individuos, en la medida en que esas tradiciones condensan y articulan las orientaciones de valor que se presuponen en toda elección basada en preferencias. Por su parte, Dworkin muestra que preservar la riqueza del marco cultural es defender la libertad de elección de los ciudadanos:

Los ciudadanos han de elegir dentro de un marco cultural que incluye oportunidades y modelos ejemplares que hayan sido considerados elementos necesarios de la vida buena por parte de personas reflexivas en el pasado y que formen parte de un patrimonio cultural [...] Podría hacer hincapié también en que, de acuerdo con las exigencias de la justicia, el marco correcto requiere decisiones colectivas sobre qué formas de vida hay que fomentar o recomendar como mejores, especialmente cuando la cultura popular impulsa en sentido contrario y proporciona con ello pocos ejemplos de forma de vida.¹¹⁴

Dworkin considera ilegítimo prohibir determinadas formas de vida bajo el pretexto de que no son adecuadas, pero acepta que el Estado fomente aquellas que considere buenas. En cualquier caso, el liberalismo igualitario de estos autores exige la intervención del Estado en

¹¹¹ Cf. J. Rawls, “Priority of Rights and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, XVII, 4, pp. 256-259.

¹¹² Cf. J. Raz, *The Morality of Freedom*, op. cit.; R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit.

¹¹³ Cf. J. Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, en *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 155-176.

¹¹⁴ R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 152-153.

la regulación de la vida de la comunidad; sin embargo, el fundamento de esta intervención estatal se halla en los principios de la justicia y no en la idea de bien. Quedaría pendiente establecer si los principios de justicia se fraguan en una concepción de lo bueno, como Taylor sugiere.

1.4.3.5. Universalidad y alcance de la teoría

La penúltima cuestión abordada en el debate entre comunitaristas y liberales se halla en el fundamento liberal de su defendida imparcialidad. El antiperfeccionismo estatal se basa en una abstracción de lo particular, en su pretensión de universalidad. Los autores liberales elaboran una teoría política que suscribe una noción de justicia meramente procedimental donde las normas concretas se reducen a un conjunto de reglas formales que supuestamente nos permiten juzgar. Con esto pretenden que sus normas se parezcan al imperativo categórico kantiano y ofrezcan un patrón desde el que valorar las acciones independientemente del momento y del contexto de su aplicación. Por el contrario, esta supuesta ahistoricidad e independencia respecto al contexto de las normas es puesta en duda por las revisiones comunitaristas, los cuales huyen del formalismo de las normas y de los imperativos abstractos para ceñirse a lo concreto y a lo particular. Siguiendo las palabras de Adela Cortina en *Ética sin moral*:

Reconstruir la racionalidad de lo práctico supone, en principio, para el neor aristotélico, reconstruir un concepto de praxis similar al aristotélico y tratar de extraer a partir de él la racionalidad práctica, apostando por Aristóteles frente a Platón, por Hegel frente a Kant, en la medida en que tal racionalidad se busca en el seno de la praxis, en su plena inmanencia, y no en la formulación de un deber ser que excede el ámbito de la praxis cotidiana.¹¹⁵

La filosofía que practican estos autores conduce a una asunción del mundo inmanente en sus tradiciones y creencias compartidas con el fin de descubrir, a través de la interpretación, la racionalidad que se encuentra presente en dicho legado cultural practicado por la comunidad. La tarea de la ética es discernir la razón que ya se encuentra presente en las manifestaciones de la comunidad. Sostienen un punto de vista sobre la ética mucho más cercano a la sociología y, como resultado de ello, defienden que los derechos forman parte de un modo de vivir, no son algo abstracto ni separado de la historia. A partir de estas objeciones, se rastrea en sus escritos un cierto retorno a Aristóteles y a Hegel para criticar desde ahí los planteamientos racionalistas modernos, concretándose estas divergencias en el

¹¹⁵ A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 78.

debate referente a si es prioritaria la justicia sobre las diversas nociones de lo bueno, o debe la noción de justicia depender de lo que se considere bueno. Los comunitaristas abogan por la necesidad de ofrecer pautas de comportamiento o reglas de interacción que se aproximen al contexto para resultar operativas, “la *phrónesis* aristotélica, la habilidad para encontrar la medida justa para cada caso es su norma preferida”.¹¹⁶ Según la incursión que Victoria Camps realiza en el pensamiento comunitario, éste afirma que la universalidad no sirve para cohesionar a la humanidad porque no resulta un principio rector operativo, sino más bien un ideal imposible e inútil que la propia pluralidad cultural nacida en la diversidad “ha privado de justificación racional”.¹¹⁷ De esta interpretación puede inferirse que los filósofos comunitaristas renuncian a construir ideales universales, pero no es cierto, al menos en el caso de Taylor o Walzer; para estos autores no se trata tanto de renunciar a lo universal sino de llegar a éste a partir de lo local. Según la valoración de Roberto Gargarella los defensores de la comunidad se acogen a la siguiente tesis:

Las ideas de justicia y comunidad pueden ser en efecto compatibles. Sin embargo, estos comunitaristas consideran que debe dársele a la justicia un contenido diferente al que hoy se le otorga. Hoy la justicia se basa en principios universales, abstractos, ahistóricos. La justicia, en cambio, debiera nutrir su contenido a partir de nuestras prácticas comunes.¹¹⁸

Estas palabras se refieren sobre todo a Taylor y a Walzer. Su planteamiento, al hacerse partícipe de la reflexión hegeliana, pone el acento en el carácter moral concreto de cada comunidad –*ethos*– porque considera que dentro de la propia comunidad es donde se halla una noción válida de lo bueno. En este sentido, resulta conveniente añadir que aunque, por ejemplo, Habermas rechaza la tendencia comunitarista a aceptar las prácticas sociales existentes como base para la reflexión política acerca de lo bueno, comparte la intención comunitarista de erigir el marco político como contexto desde el que decidir la racionalidad de los juicios, en lugar de dejarlo al arbitrio individual.¹¹⁹

Las objeciones al universalismo liberal han revestido diversas formas, pero todas ellas responsabilizan de los defectos resultantes al método y a los supuestos epistemológicos utilizados en la construcción de su teoría de la justicia. En opinión de Sandel, el liberalismo ha postulado un conjunto de bienes considerándolos necesarios y universales; sin embargo, la estrategia que Rawls utiliza, basada en el “velo de la ignorancia”, deriva los principios de

¹¹⁶ V. Camps, “La universalidad ética y sus enemigos”, en S. Giner y R. Scartezzini (ed.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996, p. 146.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 141.

¹¹⁸ R. Gargarella, *op. cit.*, p. 135.

¹¹⁹ De todas formas, rechaza la tendencia a evaluar políticamente las concepciones sobre el bien de las personas. Cf. J. Habermas, “Questions and Counterquestions”, en R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1985, pp. 214-216.

justicia abstrayéndolos de las contingencias. Por lo tanto, no se sirve de un yo real, sino más bien de la noción de un sujeto trascendente ubicado más allá de la experiencia.¹²⁰

Por su parte, Walzer defiende una metodología particularista según la cual el teórico político ha de reconocer que los principios distributivos han de ser específicos para cada bien. Frente al punto de vista objetivo y universal pretendido por Rawls, o Habermas¹²¹ o Ackerman,¹²² Walzer propone una visión particularista en la que se interpretan los significados compartidos por cada cultura. Considera que si deseamos construir una “sociedad justa e igualitaria” tenemos que describir “la vida cotidiana” sin perder sus “contornos particulares” y sin adoptar formas generales, pues “otra modo de hacer filosofía consiste en interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos”.¹²³ Los principios de justicia son plurales en su forma y los bienes sociales deben distribuirse por razones distintas, por diferentes agentes y siguiendo procedimientos diferentes. “Todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural”.¹²⁴ Los bienes son sociales y, por tanto, el significado y valor de esos bienes es conferido por la comunidad que los considera como tales. Del mismo modo que Taylor subraya la naturaleza intrínsecamente social de los conceptos y el lenguaje, los bienes no nacen con su significado adherido a ellos, sino que se gestan en matrices intensamente sociales.

Se observa que este tipo de recurso metodológico ofrece un procedimiento distinto de argumentación que rebate el universalismo liberal, pero llama a las puertas del relativismo; pues si las distribuciones son justas o injustas en función de los significados sociales de los bienes que están en juego, y los significados sociales son relativos a su contexto cultural, puede que no poseamos herramientas para determinar la validez de las diversas teorías de la justicia más allá de su contexto de aplicación. El debate está servido, y aunque Walzer ha matizado su postura sugiriendo razones incluso para intervenir en las prácticas de otras culturas, acercándose a un cierto universalismo al proponer un “código moral mínimo y universal”,¹²⁵ también los liberales han limitado el alcance de ciertos juicios de valor que, en un primer momento, aparecían teñidos de pretensiones universalistas. Desde hace tiempo, han adoptado una postura de mayor modestia epistémica¹²⁶ y en sus escritos últimos, el propio Rawls, ha reconocido que su concepto de persona corresponde al de una cultura específica y ha negado que su teoría tenga alcance universal, asumiendo con ello cierta forma de

¹²⁰ Cf. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p.39

¹²¹ Cf. J. Habermas, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

¹²² Cf. B. Ackerman, *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

¹²³ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, op. cit., p. 12.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹²⁵ M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 29. También en *Thick and Thin*, donde habla de “un (tenue) conjunto de principios universales (densamente) adaptado a estas o aquellas circunstancias históricas.” Cf. M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1994. Traducción castellana: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996, p. 36.

¹²⁶ Cf. J. Raz, “Facing Diversity: The Case of Epistemic abstinence”, *Philosophy and Public Affairs*, XIX, 1, 1990.

particularismo cultural. Actualmente, las principales teorías ético-políticas, aceptan la historicidad del fenómeno moral, y todas postulan la importancia de lo moral como parte de un vivir auténticamente humano y de una vida con sentido, e incluso todas admiten la existencia de criterios racionales de preferencia, pero no todas conceden la adecuada importancia a estos aspectos.

1.4.3.6. El multiculturalismo

Actualmente, la filosofía política ha cambiado su foco de atención centrándose en una discusión distinta, aunque estrechamente ligada a las cuestiones anteriores. Este debate se refiere a los problemas originados por las minorías culturales distintas en un marco general (grupos étnicos, lingüísticos, religiosos...). En las decisiones políticas de los estados y en su asignación de derechos se encuentran enfrentadas aspiraciones radicalmente distintas que difícilmente pueden satisfacer a los diversos grupos distintivos.¹²⁷ Los estudios vinculados con el multiculturalismo destacan las dificultades del pensamiento liberal para dar una respuesta adecuada a los desafíos que enfrentan las modernas sociedades multiculturales. Como, según parece, el Estado liberal debe ser estrictamente neutro y no debe favorecer ninguna minoría, este principio es visto por algunos como una forma de legitimar la discriminación histórica y cultural a la que se han sometido diversos grupos.

El individualismo metodológico parece ser el catalizador de las dificultades que atraviesa el pensamiento teórico liberal: ese individualismo otorga absoluta primacía a los derechos individuales frente al reconocimiento de los derechos de algún grupo; destaca el ideal de autonomía personal sobre otros posibles objetivos como, por ejemplo, la protección del contexto social; y presupone que los individuos son antecedentes a cualquier sociedad o cultural. Tal vez por ello no ofrezcan la adecuada atención a la paulatina desaparición de tradiciones o prácticas fundamentales para la identidad de algunos grupos. Un análisis profundo de esta cuestión conduce a plantearnos si consideramos relevante y hasta qué punto, para la vida de cualquier individuo, su pertenencia a determinados grupos. En este sentido, Taylor conecta la importancia que la comunidad posee para el individuo con la exigencia surgida en el devenir histórico de reconocimiento y de construcción de una identidad propia.¹²⁸ Joseph Raz también considera vital para nuestra existencia la pertenencia a determinados grupos culturales, aunque sus razones son distintas. Raz alude sobre todo a que la pertenencia a un cierto ambiente cultural determina el “horizonte de oportunidades”¹²⁹ de

¹²⁷ Cf. R. Gargarella, op. cit., pp. 140 y ss.

¹²⁸ Cf. Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, en A. Gutman (ed.), *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, Princeton, Princeton University Press, 1992. Traducción castellana, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, F.C.E., 1993.

¹²⁹ Cf. J. Raz, “*Multiculturalism: A Liberal Perspective*”, op. cit., p. 71.

cada persona. Asimismo, Will Kymlicka refiere la capacidad del individuo para formar y revisar sus concepciones sobre el bien a la cultura en la que dicho individuo se desenvuelve: el contexto cultural es lo que determina el abanico de opciones entre las que se elige para definir nuestros proyectos.¹³⁰ De todas estas posturas se infiere la necesidad de proteger, por diferentes estrategias, las diversas minorías culturales y el ambiente en que éstas se desenvuelven.

1.4.3.7. Síntesis

En resumen, como ha sido señalado por algunos filósofos,¹³¹ la presión comunitarista ha conducido a un acercamiento entre las dos posiciones y, en la actualidad, han alcanzado una especie de síntesis en el que diversos puntos significativos de ambas posturas han contactado. En la actualidad, se ha reintroducido la discusión sobre el concepto de persona; se ha subrayado la importancia que la comunidad posee en la configuración de la identidad del individuo y los lazos que unen a éste con su comunidad; se ha pretendido una mayor coherencia al subrayar la conexión entre lo ético y lo político, entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público; se ha matizado la abstracción metodológica y se ha acentuado la perspectiva histórica.

Haciéndose eco de algunas de estas cuestiones, durante los últimos años ha irrumpido en la escena de la filosofía política, tomando partido en algunas de las cuestiones debatidas, una corriente que recibe el nombre de republicanismo.¹³² El republicanismo es una orientación teórica y práctica que pretende construir una democracia participativa fundada en valores universales; con lo cual los principios ilustrados toman cuerpo en una tradición que resalta los lazos de amistad cívica entre los ciudadanos y el cultivo de las virtudes ciudadanas reintroduciendo aspectos que el pensamiento comunitarista siempre ha considerado indispensables para llevar a cabo una auténtica vida política. Así, el republicanismo se ha convertido en el lugar de encuentro entre liberales críticos y comunitaristas que hallan en esta posición teórica un hábitat más resguardado para el desarrollo de sus trabajos.¹³³ La apertura de este nuevo espacio permite calificar a Taylor de liberal republicano¹³⁴ y ver cómo se

¹³⁰ Cf. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 126. Traducción castellana: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

¹³¹ C. Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 156-158; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 33-35.

¹³² Su figura más conocida es Ph. Pettit, *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.

¹³³ Lo cierto es que tanto liberales como comunitaristas utilizan este término para denotar su filosofía política. El “republicanismo procedimental” sería propio de liberales como Rawls o Habermas, y el “republicanismo comunitario” es apoyado por Sandel.

¹³⁴ Se mostrará la conexión entre el republicanismo y la intención de Taylor en los apartados del capítulo sexto: “La fragmentación social y el peligro para las democracias” y “La participación política”.

engarzan sus supuestos teóricos con los argumentos fundamentales expuestos en su filosofía política. Las tesis del pensamiento republicano son menos duras que las mantenidas por otros autores comunitaristas: no necesita comprometerse con el respeto de una concepción moral robusta, sino con ciertos valores, en todo caso, institucionalmente circunscritos.¹³⁵ Se enfatiza el respeto de las instituciones y procedimientos republicanos, incluyendo un *ethos* característico, pero no desciende a concretar un modelo de vida ético tal como efectúan algunos comunitaristas y moralistas contemporáneos. El republicanismo subraya, sobre todo, la necesidad de un compromiso activo del ciudadano con el bien público, de manera que el interés respecto a los demás miembros de su comunidad supere el puramente instrumental.¹³⁶

Sin embargo, a pesar de este acercamiento entre una y otra postura, todavía quedan muchas preguntas que contestar en la construcción del pensamiento comunitarista. Entre otras, los liberales plantean: si los comunitaristas niegan la existencia de unos valores mínimos universales; si mantienen un modelo único y cerrado de comunidad, aunque acepten que cambie según la dimensión histórica y geográfica; si presentan una concepción totalitaria en tanto la comunidad más significativa o mayoritaria se impondrá a las minorías impidiendo el disenso; si en realidad la aplicación de su teoría sobre la sociedad no implicaría una negación de la pluralidad o una homogeneización de los individuos; aunque, por ejemplo, Taylor defienda la pervivencia de diferentes culturas en un marco común. Estas son algunas de las diatribas más enconadas y polémicas en que se encuentra inmersa la actividad de este grupo de filósofos. A lo largo del presente estudio pretendo esclarecer algunas de estas cuestiones a la luz de la exposición de los trabajos de Charles Taylor.

1.5. La posición de Taylor en la corriente comunitarista y liberal

En el apartado anterior hemos visto cómo los términos que acogen en su seno a los pensadores de uno y otro lineamiento teórico son sólo orientativos. Se ha destacado que la tradición liberal es lo suficientemente extensa como para acoger filosofías con sesgos muy distintos. Lo mismo sucede con el comunitarismo, aunque a diferencia de lo que sucede con el liberalismo, este término no goza de excesivo prestigio en el ámbito académico de la filosofía práctica; de hecho, exclusivamente Daniel Bell y Amitai Etzioni han reconocido abiertamente considerarse comunitaristas. Se ha explicado, por ello, que muchos de ellos se presentan como críticos del liberalismo, liberales republicanos, individualistas comunitarios o liberales comunitaristas. En concreto, Taylor se inscribe en una posición comunitarista, pero matizada,

¹³⁵ Cf. R. Gargarella, *op.cit.*, pp. 180-181.

¹³⁶ En este sentido, debe valorarse que los últimos trabajos de Rawls resaltan un modelo de democracia más participativo, deliberativo, que incluye la creación de foros públicos de discusión en los que los ciudadanos debatan y acuerden la resolución de los problemas que aquejen a sus comunidades. Cf. J. Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review*, LXIV, 3, 1997, pp. 765-807.

aunque muestra su incomodidad ante este rótulo al considerarlo confuso y de dudosa capacidad descriptiva.¹³⁷ A mi entender, presentar a un autor como comunitarista o liberal es sólo una forma de introducir su pensamiento, pero también de confinarlo en unos límites que resultan mucho menos precisos de lo que en un primer momento pueda parecer. No considero que, de inicio, etiquetar a un autor como comunitarista reduzca su crédito, si entendemos que los autores que suelen ser adscritos a esta corriente no comparten una concepción teórica homogénea, sino simplemente que en todos ellos puede rastrearse una “línea similar de críticas al liberalismo”.¹³⁸ El propio Taylor reconoce en una entrevista de 1994 a María Elósegui que lo que aúna a pensadores tan diferentes como MacIntyre, Sandel o él mismo es su crítica al liberalismo estándar. Aunque Taylor, Sandel, MacIntyre o Walzer cifran su crítica en argumentos distintos y acuden a inspiraciones diversas, lo cierto es que Taylor se ubica, aunque con reticencias, en las filas del comunitarismo en tanto le unen al resto de estos autores “un mismo tipo de críticas al liberalismo”.¹³⁹ Taylor piensa que frente a otros filósofos que han destacado la preeminencia de los derechos individuales, o que han defendido la neutralidad del Estado sobre las concepciones del bien –Rawls, Dworkin, Hayek o Nozick–, ellos subrayan la necesidad de participación en la vida pública, para lo cual es necesaria una mayor unidad entre los miembros de la comunidad que la que declaran los liberales. Además, opina que el comunitarismo se inserta en la tradición del pensamiento liberal de Tocqueville y considera “el comunitarismo como un tipo de liberalismo entre otros”.¹⁴⁰

Aunque algunos han identificado el comunitarismo con posturas políticas conservadoras y el liberalismo con orientaciones políticas progresistas, lo cierto es que tanto en una como en otra corriente se da el conservadurismo y la progresía. No pertenece a la esencia del comunitarismo el ser conservador, del mismo modo que el rótulo liberal no es sinónimo de progresista. Como señala Carlos Thiebaut, no es extraño encontrar valoraciones conservadoras en planteamientos progresistas, ni viceversa:

Ciertamente, junto al caso referido de MacIntyre, existen también en el contexto anglosajón autores y análisis que vinculan esa crítica al programa moderno con posiciones conservadoras en filosofía política (como acontece con algunos análisis comunitaristas de Bellah, Sandel, Barber o Sullivan y que mencionaremos más tarde), pero quisiera argumentar, de entrada, que esas vinculaciones no implican que todas las posiciones de las diversas críticas teóricas al programa moderno hayan de conducir necesariamente a suscribir tesis políticas conservadoras.¹⁴¹

¹³⁷ Cf. Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, op. cit., pp. 181 y ss.

¹³⁸ R. Gargarella, op.cit., p. 125.

¹³⁹ Cf. C. Thiebaut, “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”, op. cit., p. 218.

¹⁴⁰ Ch. Taylor, “Los problemas de la sociedad multicultural”, *Debats*, 47, 1994, p. 42.

¹⁴¹ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 24.

Esta advertencia cobija, sobre todo, a autores como Walzer y Taylor, los cuales se insertan dentro de una orientación política progresista, resultando de este modo que no todos los autores comunitaristas son conservadores. Así, dentro del movimiento comunitarista encontramos a quienes defienden criterios bastante afines al liberalismo –v. gr., Charles Taylor–; otros que oscilan entre el socialismo y el republicanismo –v. gr., Michael Sandel–; y otros que son considerados conservadores –v. gr., Alasdair MacIntyre–.

La labor filosófica de Charles Taylor se desenvuelve en el ámbito de las tradiciones analíticas, fenomenológicas y hermenéuticas. En él se descubren algunos aspectos cercanos en ocasiones a la Teoría Crítica, pues no es regresivo respecto a muchas de las ideas sostenidas por la Modernidad que poseen su origen en la Ilustración y en la tradición liberal. Se enmarca más bien en un contexto de crítica progresista hacia la falta de radicalidad de los programas éticos y políticos de la Modernidad. Puede decirse que en sus presupuestos básicos Taylor aparece más próximo a la tradición comunitarista y enfrentado al liberalismo; sin embargo, está a favor de algunos ideales que han sido encarnados históricamente por los liberales, como pueden ser la libertad como autonomía, la tolerancia, la dignidad –entendiendo estas nociones de una determinada manera– a la vez que añade otras notas características en su descubrimiento de la identidad moderna, como son la originalidad o la creatividad. En muchos sentidos puede considerarse un liberal –cosa que ya dice Michael Walzer al respecto de su colega¹⁴²– sólo que en un sentido diferente al que la tradición más pura o más radical ha sostenido. En qué sentido puede considerarse a Charles Taylor como un liberal es algo que intentaremos perfilar a lo largo del presente estudio, añadamos de momento que esto no le impide enfrentarse a algunas de las premisas que ha defendido lo que él denomina en ocasiones el “ultraliberalismo” y, por supuesto, tampoco le inhabilita para oponerse a muchas de las consecuencias que han tenido estas ideas en la práctica política y jurídica; aunque – como matiza Thiebaut en la siguiente cita– la posición del canadiense va a ser ecléctica en tanto recoge algunos conceptos básicos de la tradición liberal postkantiana:

El debate nos ha conducido a la siguiente situación: si bien, y por una parte, muchos pensadores comunitaristas y nearistotélicos acordarían que las teorías racionalistas modernas formuladas en la estela de Kant no llegan a dar cuenta del entramado concreto de nuestra vida moral y de sus conflictos, algunos de ellos (entre los que podríamos contar, de los mencionados, a Lovibond o más claramente a Charles Taylor) no dudarían en señalar que en esa vida moral hay elementos críticos que están ligados a nuestras nociones de autonomía y de justicia, elementos similares a los que se pretendían definir en el programa moderno de forma racionalista a la hora de establecer un punto de vista moral diferenciado de las moralidades concretas.¹⁴³

¹⁴² Cf. M. Walzer, “Comment”, en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 99-103.

¹⁴³ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., pp. 35-36.

De manera que Taylor recoge algunos de los aspectos fundamentales de la modernidad y se sitúa en la estela kantiana; más aún, en determinados momentos considera que Kant no es lo suficientemente moderno, sosteniendo con ello una postura contraria a la que otros comunitaristas, como MacIntyre, parecen sugerir. Taylor opina que no se puede volver a la premodernidad dado que hay valores en las éticas deontológicas, tales como la autonomía o la dignidad, que forman parte irrenunciable de nuestra propia identidad. El hecho de que rechace las formas vinculadas a la filosofía racional moderna, como el cartesianismo, no conduce necesariamente al rechazo de la totalidad del programa normativo de la modernidad.¹⁴⁴

No obstante, el canadiense está más próximo a la tradición comunitarista si tenemos en cuenta el modo que éstos tienen de entender la moral, la ética y la política. Para empezar, los comunitaristas no separan tan tajantemente como los liberales moral y ética, –por hablar en términos del profesor J.L. Aranguren– no escinden la “moral vivida” de la “moral pensada”: para ellos, la moral y la ética son dos caras de la misma realidad. En oposición a la tradición liberal, no hacen un corte tan abrupto entre el ser y el deber ser. Una propuesta ética que intentara extraer el deber ser sin conexión con el ser es descartada, ya que las estructuras normativas deben surgir de la propia realidad cultural y social que viven los sujetos, de forma que no pueden descartarse los logros alcanzados en la modernidad. Estos autores rechazan cualquier fundamento normativo de la acción que se pretenda independiente de la realidad práctica. Siguiendo a Hegel, parten de la “sustancia ética” para su reflexión ética y de un concepto ampliado de la experiencia separado del modelo epistemológico cientifista.¹⁴⁵ Atendiendo a la interpretación de A. Cortina:

La expresión “sustancia ética” nos remite al *ethos* concreto de quien obra moralmente y al de la comunidad a la que pertenece, que se expresa en usos, normas y leyes. Para dar significado a las leyes un individuo precisa la sustancia concreta de la vida social. Tales leyes son reales –no abstractas– y el individuo se realiza en sentido pleno sólo cuando encuentra su verdadero contenido universal *en y con* el orden ético de su sociedad.¹⁴⁶

En Taylor se da una crítica del universalismo vacío y ciego, aunque ello no le impide acercarse, a partir del estudio comparado de los bienes particulares, con la intención de llegar a contenidos de aspiraciones objetivas y universalistas, “al rigor reflexivo de la fenomenología”.¹⁴⁷ Por su parte, para MacIntyre la moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en ninguna parte.¹⁴⁸ No existe una moral en abstracto, existen

¹⁴⁴ Cf. C. Thiebaut, “Neoaristotelismos contemporáneos”, op. cit., pp. 45-46.

¹⁴⁵ Cf. J. Conill, “Hacia una antropología de la experiencia”, en *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 160-197.

¹⁴⁶ A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 147.

¹⁴⁷ A. Domingo, “Ética de la liberación y filosofía liberal. Una lectura de Ch. Taylor y E. Dussel”, *Diálogo Filosófico*, 16/2, 2000, p. 249.

¹⁴⁸ Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 325.

morales concretas situadas en tiempos y espacios determinados. De hecho, según su opinión, las filosofías morales siempre expresan la moralidad de algún punto de vista concreto social y cultural.¹⁴⁹ Esta perspectiva hegeliana, según Cortina,¹⁵⁰ restringe las posibilidades críticas, pues sólo podrán objetarse algunos aspectos de una moral dada y nunca podrán ponerse enteramente en cuestión, como pretenden los kantianos.¹⁵¹ En cualquier caso, es evidente que esta tradición de pensamiento tiene su referente en muchos aspectos, dentro de la filosofía moderna, en la figura de Hegel; aunque si nos remontamos a la antigüedad, el filósofo que marca las pautas generales de este pensamiento es Aristóteles porque parte del hombre como animal social y político por naturaleza e intenta elaborar una ética y una política a partir de esta propiedad esencial; de ahí que Taylor al tener en cuenta esta condición fundamental del ser humano intente reubicarlo en el seno de la naturaleza, mientras que los liberales separan mucho más al hombre de ésta.

Si su filosofía política se aproxima a la de Walzer, Sandel o MacIntyre es porque con ellos comparte esa sospecha filosófica hacia la epistemología de la Modernidad, aunque al igual que Walzer rechaza todo intento de regreso a un viejo mundo perdido. Ello es debido a que Taylor encuentra su punto de referencia en Hegel de manera más acusada que en Aristóteles y, en consecuencia, su búsqueda de nociones sustantivas de bien es más histórica y moderna. En su filosofía no se suscribe una forma específica del bien y tampoco toma como modelo el intento regresivo que realiza MacIntyre cuando parece querer volver al marco de una *polis* clásica en el que la sociedad es homogénea y se rige por una noción de bien sustantiva manifestando que lo importante es edificar formas locales de comunidad.¹⁵² Taylor opina que no se puede volver a la premodernidad, dado que hay valores que conforman la identidad moderna que ya no pueden dejarse de lado a menos que dejáramos de ser nosotros mismos y, a su vez, considera posible lograr las aspiraciones comunitarias en marcos más amplios que superan a los de las comunidades locales. Taylor realiza una crítica progresista y liberal al anquilosamiento que se ha producido en las filosofías éticas y políticas de la Modernidad. Como señala Thiebaut:

O, por decirlo de otra manera, Taylor se esfuerza en mostrar (como recordándonos que entre los herederos de Hegel había tanto jóvenes hegelianos de izquierdas como jóvenes hegelianos de derechas) que no toda la crítica comunitarista ha de ser conservadora, como parecía serlo aquella reivindicación de las tradiciones frente a la modernidad que MacIntyre, Sullivan o Bellah parecían reclamar. Cabe que hubiera ‘comunitarismos democráticos’ [...] comunitarismos que estarían positivamente interesados en fomentar y desarrollar, aunque fuera de su peculiar

¹⁴⁹ Ibid., p. 328.

¹⁵⁰ Cf. A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 147.

¹⁵¹ Sobre el alcance de la crítica en la filosofía de Charles Taylor ver el subapartado 6.5.1.: “La crítica al universalismo liberal”.

¹⁵² Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 321-322.

manera, el proyecto normativo de la modernidad –en sus ideas básicas de libertad e igualdad–.¹⁵³

Taylor es un comunitarista que aparece interesado en seguir renovando el proyecto normativo de la Modernidad y en suscribir algunas de las ideas que sustentan los pilares centrales de liberalismo. El canadiense defiende el valor del individuo, por ejemplo, cobijándolo bajo el concepto de “autenticidad” y destacando en él las notas de creatividad y originalidad significativas, pero que mantiene una relación vinculada hacia la comunidad y hacia los bienes que se le hacen presentes a través de “valoraciones fuertes”. También muestra que se pueden suscribir propuestas holistas, en las que se atienden a los bienes que emergen comunitariamente y a las reivindicaciones grupales, defendiendo a la vez los derechos fundamentales conseguidos en el transcurso de la Modernidad.

Por otro lado, la filosofía comunitarista rechaza el modelo deontológico basado en los deberes de la racionalidad práctica moderna favoreciendo modelos teleológicos que interpretan la racionalidad práctica y la acción a partir de la finalidad que se persigue. A este respecto MacIntyre critica en *Tras la virtud* la pérdida de la matriz teleológica que se ha producido con el fin del deísmo en la Modernidad por parte de las éticas modernas, de forma que la acción moral de los hombres ha quedado desligada de sus finalidades naturales. Escribe MacIntyre:

Considero que ambos, el utilitarismo de la mitad y final del siglo XIX y la filosofía moral analítica de la mitad y final del siglo XX, son intentos fallidos de salvar al agente moral autónomo del aprieto en que lo había dejado el fracaso del proyecto ilustrado de proveerle de una justificación racional y secular para sus lealtades morales.¹⁵⁴

En *Tras la virtud* sostiene que la cultura moral y política contemporánea se halla sumida en un estado de confusión. Ello es debido a que las premisas básicas de las que se deducen las diferentes posiciones morales son inconmensurables, dado que se carece de un marco de referencia general que permita determinar el grado de racionalidad. De este modo se incurre en el escepticismo: puesto que cualquier elección de un sistema básico de conceptos y creencias es equivalente, las decisiones morales se reducen a una cuestión de preferencias personales –emotivismo–. La solución a este desorden iniciado por la Ilustración es intentar restaurar, en la medida de lo posible, la moral perdida a través de la recuperación de las virtudes que ya no serán exactamente las virtudes de la *polis* griega sino las de la *polis* actual. Por su parte, Taylor reconoce en parte esta situación, pero sus conclusiones no son tan negativas. También critica la vaciedad del deontologismo al prescindir de los contenidos

¹⁵³ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 150.

¹⁵⁴ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 94.

morales sustantivos por medio de los cuales nos constituimos en sujetos morales; sin embargo no rechaza los valores de las éticas deontológicas, como pueden ser la dignidad o la autonomía, ni tampoco rechaza totalmente el individualismo, porque forman parte irrenunciable de nuestra propia identidad. Considera que en nuestra propia tradición moral, heterogénea y compleja, se encuentran soluciones, sólo que están ocluidas por la corriente epistemológica reinante.

Asimismo, Taylor también va a acentuar, junto a otros autores neoaristotélicos, el carácter cultural, material e histórico de los valores y de los criterios de valoración, pero frente a un neoaristotelismo más radical –como el de MacIntyre– que se basa en la *phrónesis* y que, sobre todo, recurre a un contexto particular para juzgar, situando el acento en el *ethos*, en las virtudes y en el carácter moral particular de cada cultura, Taylor no va a eliminar de su filosofía la pretensión de la búsqueda de la verdad universal de la que también participan las éticas emancipatorias modernas. Quizás esto se deba a la influencia que la hermenéutica gadameriana ejerce sobre su filosofía y a conceptos heredados de este autor –tales como la “fusión de horizontes”–, que impiden que el lugar desde donde se escogen los criterios de valoración y se ejercen los juicios morales sea menos restrictivo que el de los neoaristotélicos radicales. Para Taylor las sociedades modernas son complejas y heterogéneas de modo que contienen una gran pluralidad en las diversas concepciones de bien, lo cual significa también que existe una pluralidad de criterios desde donde ejercer los juicios. En el seno de una comunidad aparecen nociones diversas de lo que es bueno para sus ciudadanos, nociones irreducibles a un “hiperbien” que todo lo incluya. Taylor se sitúa en una posición epistemológica que manifiesta lo importante que es no simplificar a la hora de intentar solucionar los conflictos que atraviesan las sociedades modernas. Según la interpretación que Thiebaut efectúa de la filosofía de Taylor:

Esa pluralidad de bienes es, también, una pluralidad criteriológica y de interpretaciones del mundo y de nosotros mismos que son ‘fuentes de nuestra moral’, es una pluralidad de estructuras motivacionales y originadoras de actitudes y de comprensiones del bien que está entretrejida en la constitución de nuestra identidad moral moderna y que provoca dada su no congruencia, auténticos dilemas éticos, que son la cruz que define moralmente nuestra condición.¹⁵⁵

Puesto que Taylor pretende atender a esa pluralidad de esquemas conceptuales y de lenguajes valorativos persiguiendo, por tanto, un objetivo complejo y omniabarcante, se aleja de los intentos de reducción que pretenden algunos neoaristotélicos, dado que éstos dejan fuera alguno de los términos de la ecuación. Taylor, en tanto es hegeliano, no quiere renunciar a ninguno de los aspectos de la realidad que conforman nuestra identidad y pretende articular valores irremplazables, como pueden ser la solidaridad y la libertad, etc., aunque muchas

¹⁵⁵ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 40.

veces sean valores que produzcan contradicciones y que induzcan a conflictos; por eso reivindica, junto a Michael Walzer, el contenido normativo de la Modernidad por encima del paradigma aristotélico.

Hasta aquí he intentado perfilar los parámetros generales que ubican a Taylor dentro del debate entre comunitaristas y liberales; sin embargo, en tanto se ha expresado que las críticas al liberalismo se cifran sobre todo en objeciones a la obra de John Rawls –aunque también a Ronald Dworkin–, lo cierto es que Taylor ha rehuido la confrontación directa con cualquier de ellos, exhibiendo un discreto silencio y una posición poco clara frente a las propuestas de estos liberales; no es frecuente encontrar en sus escritos menciones ni críticas expresas. Por ejemplo, Thiebaut¹⁵⁶ desmiente que Taylor rechace algunos postulados de su liberalismo igualitarista, ni las propuestas de estos autores encaminadas a articular los derechos sociales de la tradición europea, más bien los consideraría logros de las políticas sociales modernas. Ahora bien, de manera velada se encuentran importantes objeciones que afectan sobre todo a la exposición paradigmática de Rawls.

Entre otras, Taylor rechaza toda teoría política que considera al sujeto en términos de incorporeidad y ausencia de trabas, pues este sujeto neutro que aplica el punto de vista “desde ninguna parte” es una degeneración tomada del modelo epistemológico de las ciencias naturales que se aplica inadecuadamente en el caso de las ciencias humanas. En cierto modo, Taylor no hace a Rawls blanco de su crítica porque reconoce que la descripción que éste hace la persona se refiere a sus atribuciones como ciudadano, a sus delimitaciones políticas; no obstante, es precisamente esta división la que Taylor cuestiona, porque partiendo de que toda teoría política ha de expresar qué hay en los seres humanos que justifica que se les trate como exige dicha teoría, el liberalismo deja fuera importantes aspectos que también deberían ser considerados en una concepción de la naturaleza humana.

También rechaza determinadas versiones del individualismo asocial “desde una perspectiva holista y crítica con la tradición individualista (del atomismo cartesiano a la elección racional), proponiendo un sujeto abierto a la modernidad”.¹⁵⁷ Aunque lo cierto es que en este caso no parecen ser los liberales igualitaristas, como Dworkin o Rawls, su principal punto de crítica, sino aquellos ultraliberales que no otorgan a la pertenencia del individuo a la comunidad la debida importancia en la atribución de derechos y obligaciones. Para Taylor, este individualismo asocial o atomismo característico de la teoría liberal impide reconocer adecuadamente la importancia de lo que denomina “bienes compartidos”, esto es, bienes cuyo valor es inseparable del hecho de ser comunes a una pluralidad de personas, no en el sentido de que requieren de más de una persona para ser disfrutados, sino que su bien consiste justamente en ser compartidos por una pluralidad de personas (por ejemplo, la amistad).

¹⁵⁶ Cf. C. Thiebaut, “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”, op. cit., p. 219.

¹⁵⁷ H. Béjar, “Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad”, en S. Giner y R. Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, op. cit., p. 165.

Por otro lado, ha dedicado grandes esfuerzos a combatir el subjetivismo moral, aunque lo combine con una peculiar defensa del reconocimiento de la particularidad tanto personal como cultural. Taylor ha rechazado lo que él denomina “el relativismo blando [*soft relativism*]”,¹⁵⁸ el escepticismo o la pérdida de significación, y esta crítica puede ser atribuida a Rawls en la medida en que otros filósofos –v. gr., Sandel– aplican al postulado de neutralidad estatal rawlsiano estar fundado sobre un escepticismo que afecta a los juicios de valor. No obstante, otros liberales, como Dworkin, ya están *de facto* admitiendo las críticas comunitaristas e incorporándolas a sus reflexiones políticas al destacar que las convicciones han de ser el resultado de una reflexión crítica y no de preferencias arbitrarias. Por eso, coincidiendo con Taylor, destaca Dworkin que “la experiencia ética carece de sentido a menos que sea objetiva”.¹⁵⁹

Además, Taylor ha polemizado con Rawls en torno a la prioridad de la justicia sobre el bien. Para aquél es evidente que toda teoría moral o política ha de inspirarse en una visión del bien y, por consiguiente, rechaza toda postura que niega su apelación a una teoría sustantiva del bien. En consecuencia, Taylor defiende la posibilidad de que el Estado se comprometa con ciertos planes de vida o, al menos, con una cierta organización de la vida pública. Siguiendo las consecuencias que se extraen de este compromiso, considera que al menos se debe fomentar un ambiente cultural rico precisamente para que los ciudadanos puedan elegir entre opciones que no sean triviales o carezcan de significación. Aunque también existen autores liberales perfeccionistas, como Joseph Raz, que basan su liberalismo en lo que Rawls consideraría un ideal ético completo que no establece discontinuidad entre lo ético y lo político, y para el cual el Estado debe promover una pluralidad de opciones con el fin de contribuir a una mayor autonomía individual.¹⁶⁰

Finalmente, Taylor señala que para que los seres humanos desarrollen y conserven una vida autónoma como ciudadanos se necesita algo más que el apoyo de un sistema político liberal, se necesita un compromiso fuerte con este hiperbien; pero la negativa de la teoría liberal a apelar a una concepción del bien, le impide exponer las razones que tienen para otorgar prioridad a la elección autónoma de fines. La consideración del individuo como elector autónomo de fines no es esencial a la condición humana, sino que dicha consideración se da solo dentro de una matriz social liberal; por eso debe desarrollar las estructuras sociales que sirven de base a esa sociedad. Sin embargo, la perspectiva meramente instrumental que el liberalismo ofrece de las instituciones puede debilitar el sentimiento de fidelidad común hacia esas instituciones y, con ello, socavar el principio de autonomía.

En resumen, uno de los mayores logros del pensamiento de Taylor es su pretensión de redefinir la propia extensión del despliegue comunitarista, resultando que su posición no debe reducirse a una mera crítica de un liberalismo que siempre antepone los derechos individuales sobre el bien colectivo, sino a reintroducir la importancia que la comprensión de la

¹⁵⁸ Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 18.

¹⁵⁹ R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p.141.

¹⁶⁰ Cf. J. Raz, *The Morality of Freedom*, op. cit., p. 419.

comunidad posee y de la relación del individuo con la comunidad para el desarrollo de una teoría de la sociedad y política más acertada. A lo largo de *The Ethics of Authenticity*, Taylor propone un liberalismo no individualista que otorgue a la comunidad el papel que le corresponde en tanto es fundamental para el desarrollo de la “autenticidad”, entendida como un ideal moral que incluya referencias del individuo hacia fuera. Aunque, también, como reconoce E. Llamas, “el análisis que Taylor hace de las formas de malestar de la sociedad moderna le lleva a cuestionar la validez de la comprensión liberal del ser humano”.¹⁶¹ Por lo tanto, su intención no es defenestrar al liberalismo sino corregir algunas de sus incoherencias; entre las que destaca, al menos, su visión parcial de la naturaleza humana y el “malestar” generado por una “ética de la inarticulación”¹⁶² que aparentemente niega la asunción de una perspectiva explícitamente ética cuando, en realidad, constituye una ética claramente definida con una amplia y no siempre positiva repercusión en el horizonte de la Modernidad.

1.5.1. La deuda con MacIntyre

A lo largo del anterior epígrafe hemos mostrado la distancia que separa a Taylor de MacIntyre. Las discrepancias entre ambos son mayores de lo que un profano adjudicaría a dos filósofos incluidos dentro del movimiento comunitarista. En palabras de A. Domingo Moratalla, “la relación con la modernidad, el planteamiento de la libertad, el modelo de comunidad, las deudas con la hermenéutica filosófica o las diferencias entre una *ética de las virtudes* y una *ética de bienes* son tan grandes que no es justo situar conjuntamente a MacIntyre y Taylor por el hecho de vivir en el mismo continente”.¹⁶³

Sin embargo, el estudio comparado de ambos autores conduce a encontrar enormes similitudes entre las filosofías de uno y otro, y obliga a reconocer la precedencia del pensamiento de MacIntyre y la influencia que éste ejerce sobre el canadiense. Por esta razón resulta interesante, para comprender la filosofía de Taylor, efectuar un análisis de las contribuciones que éste ha tomado de MacIntyre.

Es conocida la acusación de MacIntyre sobre el clima moral de nuestro tiempo. La sociedad actual está atravesada de una forma de emotivismo¹⁶⁴ que reduce el valor de los juicios morales a la expresión de preferencias del agente. El yo emotivista elige sus posturas morales desde la expresión de preferencias arbitrarias. No tiene historia, pues no existe un relato inteligible de sus cambios de postura, ya que no existen razones más allá de sus preferencias, más allá de la propia libertad de elección. El emotivismo no trata a los otros

¹⁶¹ E. Llamas, *Una antropología de la identidad*, op. cit., pp. 32-33.

¹⁶² Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 53-90.

¹⁶³ A. Domingo, “Ética de la liberación y filosofía liberal. Una lectura de Ch. Taylor y E. Dussel”, op. cit., 16/2, 2000, p. 248.

¹⁶⁴ Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 25-39.

como fines porque no los considera seres racionales capaces de averiguar dónde reside lo correcto; por ello, todo debate moral se convierte en un caso de relación interpersonal manipuladora. En definitiva, la noción de dignidad kantiana es puesta en entredicho ante la extendida situación social de escepticismo. Esta interpretación es compartida por la filosofía de Taylor,¹⁶⁵ al que le mueve la preocupación por la pérdida del sentido, aunque su acometida se vierte sobre el relativismo imperante en las sociedades modernas, al que considera un “vástago de una forma de individualismo”.¹⁶⁶

La intención que une a estos dos filósofos ante esta situación es la de recuperar la objetividad de los juicios morales. En el caso de Taylor, la búsqueda del sentido le lleva a desarrollar la noción de significado, entendiendo éste como algo que emerge en el seno de la comunidad. En realidad, esta noción de significado la toma Taylor de la filosofía analítica de Wittgenstein, pero su aplicación en el ámbito de la filosofía moral refiere al concepto de “práctica” de MacIntyre. La “práctica”, para MacIntyre es “cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes internos a la misma”.¹⁶⁷ Mientras que una “*virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas*”.¹⁶⁸ Pero como la práctica se define socialmente, no se puede desarrollar la virtud correspondiente a la práctica sin atender a los modelos y pautas comunitarios que establecen dicha práctica. Esta noción de MacIntyre es vista como una tendencia al conservadurismo porque parece excluir la posibilidad de crítica por parte del individuo. Ahora bien, esta valoración posee réplica, pues el individuo también contribuye a definir dicha práctica y eso supone cierta libertad para discutirla con el resto y modificarla: la idea de MacIntyre es que la disputa se moverá siempre dentro de ciertos límites, de ciertas pautas compartidas sobre lo que es apropiado y lo que no. En la filosofía de Taylor la correlación entre práctica y virtud de MacIntyre sería sustituida por la conexión entre el valor y el bien. Los valores no son una creación completa del sujeto, sino que su significado emerge en el seno de la comunidad por referencia a los bienes considerados en dicha sociedad, y el poder del sujeto para criticarlos o modificarlos no es omnímodo sino limitado. En cualquier caso, ambos filósofos comparten la idea de que la comunidad resulta un requisito estructural previo de la acción y de la subjetividad humana.

MacIntyre defiende cierto pluralismo puesto que acepta la existencia de multitud de prácticas, bienes internos y virtudes diferentes; pero el dilema surge cuando varias prácticas entran en conflicto y nos preguntamos por el criterio según el cual otorgar prioridad a una práctica u otra. Para contestar desarrolla su concepto de “unidad narrativa”: la teleología implícita en la acción otorga inteligibilidad a la misma. La forma de nuestras vidas confiere a ésta un cierto carácter teleológico. Esta dimensión narrativa suministra el marco de referencia

¹⁶⁵ Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 13-23.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁶⁷ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 233.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 237.

desde el cual efectuar elecciones racionales en caso de conflicto entre las obligaciones implícitas en las prácticas. Ante la duda sobre qué práctica seguir, debemos preguntarnos quiénes somos en realidad. De este modo, la vida buena se define como búsqueda sistemática de vida buena que nos ayudará a saber más, tanto del bien como de nosotros mismos.¹⁶⁹ Taylor reconoce que los compromisos y orientaciones hacia el bien son inherentes a la identidad del sujeto y que la vida del ser humano solo puede entenderse en términos de la narración sobre el avance o retroceso del individuo respecto al bien. Para Taylor, “la identidad personal y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente unidos”.¹⁷⁰

La unidad narrativa de la vida humana es entretejida en MacIntyre con su concepto de “tradicición moral”. La tradición se compone de una serie de prácticas que otorgan sentido a nuestras vidas, aunque el contenido de esa tradición no tiene porqué ser hegemónico ni estático; de hecho, cuando la tradición es rica, las concepciones se debatirán permanentemente. Para él, la historia de nuestra vida está siempre embebida de aquellas comunidades de las que derivó nuestra identidad. Heredamos del pasado, de la familia, ciudad o nación “una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones”.¹⁷¹ Dichos datos constituyen el núcleo de la identidad del sujeto, su punto de partida moral y le confieren su propia singularidad moral. El hombre, nacido en una determinada tradición, hereda una serie de deberes y expectativas a partir de las cuales genera la autocomprensión de sí mismo. Para MacIntyre, la persona se individualiza en el seno de una tradición, pero esa tradición es revisable por las personas, incluso en sus pautas de revisión. Del mismo modo, para Taylor a la hora de decidir cuál es el modelo de vida o el ideal del bien a seguir, nuestras preguntas no pueden evitar remitirse a nuestra comunidad de pertenencia, al contexto cultural o tradición de referencia.¹⁷² Si queremos entender la moral como una empresa racional, es necesario acudir a experiencias concretas y a un marco moral específico. Esta noción de tradición es aprovechada por sus críticos para acusar a estos pensadores de conservadurismo, de representar un intento regresivo; no obstante, es preciso considerar que las apelaciones “al mundo de vida moral sustantivo se realizan contando [...] con el horizonte de la modernidad y a partir de sus propios supuestos”.¹⁷³ En efecto, la propia noción de tradición no es inmediata e irreflexiva, al contrario, se erige sobre la propia modernidad reflexiva y sobre sus diferenciaciones normativas y sus procedimientos elaborados para la resolución de conflictos. De hecho, “la noción misma de tradición es ya una noción reflexiva, y las propuestas políticas comunitaristas no pueden ejercitarse [...] si no es a partir del marco político del liberalismo y, en cierto sentido, como su complemento”.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Cf. *Ibíd.*, pp. 266 y ss.

¹⁷⁰ “Selfhood and the good, or in another way selfhood and morality, turn out to be inextricably intertwined themes.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 3 (17).

¹⁷¹ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 271.

¹⁷² Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, pp. 3 y ss.

¹⁷³ C. Thiebaut, “Neoaristotelismos contemporáneos”, op. cit., p. 46.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 46.

A tenor de estas consideraciones, MacIntyre resalta que la cultura contemporánea posee múltiples tradiciones y ello nos sumerge en el relativismo, pues si nuestro razonamiento práctico se debe a una tradición específica, no podremos más que cuestionar las otras concepciones desde la propia decidiendo arbitrariamente. Para disipar esta crítica acude en *Justicia y racionalidad*¹⁷⁵ a su concepto de “crisis epistemológica”: toda tradición posee criterios para calibrar en qué medida avanza y profundiza en su concepción de vida buena; pero cuando se limita a repetir viejas fórmulas aparece la crisis epistemológica. Para superar esa crisis deberá elaborar nuevos conceptos que sintetizen con los anteriores; aunque puede darse el caso de que una tradición sucumba ante la crisis, entonces los defensores de la vieja tradición reconocerán la superioridad de la nueva en tanto ofrece respuestas a los problemas que ellos son incapaces de resolver. En *Tres versiones rivales de la ética*¹⁷⁶ hace gala de un tomismo militante, pero de un tomismo caracterizado por el sentido crítico con la propia tradición; por eso invita a quienes se encuentran en el marco de una tradición heredada a “hacer avanzar la investigación desde dentro de ese particular punto de vista” articulando lo que en ella hay de implícito. Más aún, propone una tarea complementaria consistente en “entrar en controversia con otros pareceres rivales, haciendo esto *tanto* para mostrar lo que está equivocado en ese parecer rival [...] *como* para poner a prueba una y otra vez las tesis centrales propuestas desde nuestro propio punto de vista”.¹⁷⁷

Esta forma de argumentación concluye la adhesión de MacIntyre y Taylor al comunitarismo en tanto consideran que la única posibilidad de lograr objetividad y racionalidad en el campo de la valoración moral consiste en situar a los individuos en compañía de otros dentro de un marco social. Para estos autores, el concepto de comunidad es tan fundamental como para Michael Sandel. Este último objeta al liberalismo su miopía al eliminar los vínculos constitutivos del sujeto con sus fines, lo cual les impide alcanzar bienes humanos de contenido social o comunitario; sin embargo, para Taylor o MacIntyre, la ausencia de marcos comunitarios constitutivos excluyen la idea de moralidad racional en tanto diluyen el sentido y, por tanto, impiden al sujeto alcanzar cualquier tipo de bien. La crítica resulta, en cualquier caso, fundamental porque atañe a la descripción del tipo de racionalidad y de agente moral que exponen ambos bandos.

Un enfoque tan integral como complementario de la posición de Taylor en el debate que enfrenta a comunitarios con liberales puede encontrarse en el análisis crítico del individualismo. Si resulta conveniente aclarar la posición que el canadiense desarrolla en torno a esta cuestión, hasta el punto de considerar necesario dedicarle un epígrafe en mi estudio, ello es debido a tres razones fundamentales: en primer lugar, a la preeminencia que el

¹⁷⁵ MacIntyre propone un método para saber qué tradición, qué valor es mejor a otro. Plantea que una tradición se muestra superior a otra si es capaz de mostrar las contradicciones internas de la misma y responder a las objeciones que se le oponen. Cf. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, cap. 1. Traducción castellana: *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Eiuinsa, 1994.

¹⁷⁶ A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London, Duckworth, 1990. Traducción castellana, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 284.

individualismo despliega como horizonte moral dentro del seno de la corriente liberal; en segundo lugar, al peso que la preocupación sobre este tema ocupa en el trabajo filosófico de Taylor; y en tercer lugar, porque existen algunas confusiones relativas a la configuración de este concepto, a la finalidad que persigue con su crítica y, en definitiva, hacia el tipo de compromiso que adquiere con esta noción.

1.6. El individualismo

Es preciso manifestar que Taylor no pretende desprenderse del individualismo como noción moral, sino corregir algunas de sus desviaciones ubicándolo dentro de unos límites en los que la realización efectiva de este concepto resulte adecuada para el desarrollo del ser humano. En gran medida, su filosofía ha girado en torno a la crítica del “atomismo” entendido como un vástago de determinadas corrientes del individualismo liberal. Intentar profundizar, según la interpretación de Taylor, en la identidad de las sociedades actuales, en el valor que la comunidad posee por referencia al individuo, y en la definición de lo que entiende por autonomía y libertad, obliga a referirse a este concepto cuyo origen es ya remoto y que necesita de la colaboración de distintas disciplinas para perfilarlo con nitidez.

En este apartado se concretará la revisión que Taylor efectúa sobre los puntos fundamentales del individualismo, y más específicamente, lo que denominaré “individualismo liberal”. Taylor descubre ciertos errores en algunos presupuestos de las teorías liberales porque, a su juicio, van más allá de lo que en un principio la propia Modernidad sospechaba, degenerando el sentido originario de las tesis que pretendían inspirar estas teorías, hasta llegar a las actuales formas degradadas de individualismo. Particularmente, su análisis corrige algunos aspectos de la tradición liberal porque ha sido ésta la que ha propiciado el surgimiento de este individualismo que define nuestra sociedad y que desemboca en un carácter contradictorio que invita a la superación.

1.6.1. Los orígenes del individualismo

El individualismo que Taylor examina es un fenómeno ubicado en la Modernidad, aunque se remonta a la antigüedad para extenderse al ámbito moral, político y económico. Según los trabajos de Louis Dumont,¹⁷⁸ el individualismo en sus orígenes aparece ligado al cristianismo, cuando la idea de que la salvación es el resultado de la atribución arbitraria de

¹⁷⁸ Cf., L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 36-64.

Dios hacia el pueblo elegido es sustituida por la relación amorosa de cada hombre singular con Dios y con su salvación. La doctrina paulina subraya que cada hombre es alguien singular e hijo de Dios y que su alma particular posee un valor eterno, resultando que “el hombre que busca la verdad última abandona la vida social y sus constricciones para consagrarse a su propio progreso y destino”.¹⁷⁹

Pero, según J.F. Lisón,¹⁸⁰ aunque sus orígenes sean tan antiguos, el individualismo no es una categoría metafísica que refleje la esencia de la naturaleza humana, sino un producto histórico que genera diversas actitudes identificables en las sociedades contemporáneas, y que en tanto son históricas pueden estar sujetas a la crítica y a una futurible modificación. Por supuesto, el individualismo ha contribuido a la definición de algunos valores positivos, como son: el valor de la dignidad humana que atribuye al hombre ser una finalidad en sí mismo; la autonomía moral según la cual es necesario que la persona acepte internamente las normas; la noción de autoperfección basada en la idea romántica de que cada sujeto individual es un mundo precioso; la atribución del derecho a la participación política, etc. Pero también ha generado, a través del deslizamiento progresivo a partir de algunas de sus nociones constitutivas, valores negativos: el subjetivismo y el relativismo en materia moral que asume la imposibilidad de elaborar un criterio moral compartido; la existencia de una especie de “despotismo blando”¹⁸¹ en política por culpa del cual los ciudadanos pierden el control sobre el poder político que les gobierna; el empobrecimiento de la identidad personal a causa del aislamiento; el egoísmo económico y un capitalismo neoliberal no cooperativo, con la ulterior invasión del mercado sobre ámbitos que no le corresponden, etc. Considerando lo expuesto, la obra de Taylor también puede entenderse como un intento de corregir aquellos aspectos que han degenerado a lo largo del desenvolvimiento histórico del individualismo.

1.6.2. Algunas formas de individualismo

Como sostiene el profesor Jesús Conill,¹⁸² en nuestras sociedades existen muchas formas de individualismo (posesivo, metodológico, responsable, solidario, normativo, postmoralista...). Aunque se considera al “individualismo posesivo”,¹⁸³ vinculado a las modernas teorías del contrato, como el principal afluente del individualismo, no absorbe todo el espectro que éste ocupa. Para el individualismo posesivo, el individuo es el propietario de

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁸⁰ Cf. J.F. Lisón, “Argumentos morales, políticos y económicos a favor del comunitarismo ‘liberal’, hoy”, *op. cit.*, p. 404.

¹⁸¹ Este peligro es denunciado por A. de Tocqueville en su obra, *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1990 y dará lugar a posteriores desarrollos en la obra de Taylor.

¹⁸² Cf. J. Conill, “Los límites del individualismo ético”, en M. Núñez (ed.), *Los límites del individualismo*, Madrid, Noesis, 1998, pp. 43-59.

¹⁸³ C.B. MacPherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2002.

todas sus capacidades, de sus propiedades y del fruto que obtenga de ellas; resultando que los seres humanos se relacionan entre sí como seres atómicos que establecen relaciones con los demás, libremente elegidas si les interesa, buscando su exclusivo beneficio. Sin embargo, este individualismo posesivo tampoco es una característica esencial de la naturaleza humana, no responde a la realidad social: como el pensamiento comunitarista se ocupa de desvelar, “las relaciones entre los individuos no se producen a partir de unos seres atómicos, que se creen libres, por ser independientes, eso es ya una concepción de la realidad y de la libertad”.¹⁸⁴

Siguiendo a Antoni Doménech,¹⁸⁵ el individualismo interpreta al hombre como movido por un interés puramente egoísta. Pero esta interpretación de la motivación humana puede efectuarse desde un ámbito descriptivo o normativo. En el plano descriptivo, aunque no se niega la importancia del interés propio, puede rechazarse que esta descripción ostente el monopolio de la motivación del hombre. Y en el plano normativo, si aceptamos que las instituciones sociales deben construirse “a prueba de villanos y corruptos”, su diseño puede resultar inadecuado en tanto se parte de un supuesto erróneo según el cual estas cualidades se consideran universales en la especie humana. Es decir que, en ambos casos, estos intentos descriptivos o normativos esconden valoraciones parciales que ofrecen como universal una forma de monismo motivacional. Precisamente, el interés que incita a Taylor a desarrollar su antropología es ofrecernos una perspectiva más amplia y relacional de lo que significa ser un humano.

Por otro lado, hay un individualismo metodológico, contra el que Taylor también escribe,¹⁸⁶ que se ha trasvasado desde el ámbito de las ciencias de la naturaleza implantándose en las ciencias sociales impidiéndoles comprender adecuadamente su objeto de estudio. Según la interpretación de Taylor,¹⁸⁷ este modelo epistemológico cientifista emerge con Descartes, para el cual el todo es un conjunto agregativo, sumatorio de partes discretas que supone una estructura particularizada, cuyos elementos holísticos se producen por agregación. Este individualismo metodológico sostiene que los fenómenos sociales deben explicarse por referencia directa a las conductas, motivaciones y valores de los individuos. La tesis individualista subraya que las relaciones sociales o lo colectivo existe básicamente en función del individuo. Por otro lado, este individualismo metodológico está estrechamente ligado a un aspecto ontológico del individualismo, según el cual se supone que el individuo es anterior a cualquier forma de sociedad e institución, de modo que la finalidad de cualquier tipo de agrupación consiste en la preservación íntegra de las partes individuales que las componen. La raíz de este tipo de individualismo “radica en la afirmación de que no hay fines colectivos, y sobre todo, estatales, superiores al bien de los individuos”.¹⁸⁸ Taylor denuncia que en este

¹⁸⁴ J. Conill, “Los límites del individualismo ético”, op. cit., p. 50.

¹⁸⁵ Cf. A. Doménech, “Individuo, comunidad, ciudadanía”, op. cit., p. 35.

¹⁸⁶ Se estudiará el rechazo que Taylor desarrolla contra esta forma de individualismo al exponer la metodología tayloriana.

¹⁸⁷ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 143-158.

¹⁸⁸ I. Sánchez Cámara, “Los límites de los derechos individuales”, en M. Núñez (ed.), *Los límites del individualismo*, op. cit., pp. 124-125.

enfoque teórico es la perspectiva atomista la que ofrece una visión del individuo como si éste fuera “metafísicamente independiente de la sociedad”¹⁸⁹ o anterior a ella. Desde el punto de vista epistemológico, serán atomistas todas las teorías que en el campo de las ciencias sociales intenten explicar las acciones en función de un individuo al que se concibe como un átomo y cuya racionalidad encuentre los criterios en las propias preferencias del agente o en su captación de la utilidad, despreciando la importancia que la comunidad posee en la constitución de su propia identidad. Frente a estas formas de individualismo metodológico el canadiense se ubica en una perspectiva holista que analiza la sociedad como un todo y sostiene que los hechos sociales presentan una naturaleza tal que no puede reducirse a la del individuo. Con ello busca fórmulas que den mejor cuenta de la complejidad de la realidad humana, incapaz de ser absorbida por el término “individuo”.

También se da un individualismo postmoralista que, como señala su nombre, intenta desembarazarse de la moral, prescindiendo del sacrificio y de la sanción. Según esta concepción de la ética, la moral deja de estar sometida a la obligación y al castigo, convirtiéndose en una ética “indolora”.¹⁹⁰ Taylor también arremete contra esta modalidad de individualismo, sobre todo a través de sus críticas a las teorías de Foucault o Derrida al juzgar que en ellas aparece una concepción falsa e incompleta de la moral.¹⁹¹

Buscando un acercamiento global al individualismo, aunque vinculado a la tradición liberal, J. F. Lisón ofrece una definición de partida que puede desglosarse para analizarla posteriormente:

Por ‘*individualismo*’ entiendo aquí una de sus diversas expresiones actuales, la que subyace a una determinada filosofía moral, política y económica [...] y que: funda los principios de la moralidad en la ‘absoluta’ (absolutum) autonomía del individuo, bien se considere monológico bien se considere dialogante; justifica los derechos humanos desde la *sola* consideración de la naturaleza de cada sujeto humano singular; y ve en la acción económica egoísta la norma correcta de la economía.¹⁹²

El profesor Lisón destaca un componente moral, político y económico en la configuración de la actitud individualista. Respecto al primero de ellos, el individualismo moral, rastrea dos tipos de fuentes principales: por un lado, la fuente epistemológica que llama “a la confianza en la capacidad cognitiva individual” impulsada en los orígenes de la modernidad filosófica cartesiana y que identifica la posibilidad de una certeza objetiva y universal con la aplicación de un método; por otro lado, la fuente religiosa, deudora de la

¹⁸⁹ “metaphysically independent of society” Ch. Taylor, “Introduction” en *Human Agency and Language*, New York, Cambridge University Press, p. 8.

¹⁹⁰ Cf. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.

¹⁹¹ Cf. *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 55-70.

¹⁹² J.F. Lisón, “Argumentos morales, políticos y económicos a favor del comunitarismo ‘liberal’, hoy”, op. cit., p. 404.

Reforma Protestante luterana que condujo a “suprimir la importancia del papel mediador de la Iglesia en la salvación ultramundana”.¹⁹³ Entre los antecedentes del individualismo, Lisón ubica esta nueva interpretación del fenómeno religioso como ascendente del individualismo político; concretamente, destaca la Reforma Protestante que erigió la libertad de conciencia al estatus del primer derecho civil. También destaca, entre los influjos teóricos del individualismo político, el nominalismo y el voluntarismo del que se sirve Guillermo de Occam para alumbrar la idea de derechos. “Cuando ya no hay nada ontológicamente real más allá del ser particular, cuando la noción de ‘Derecho’ se vincula, no ya con un orden natural, sino con el ser humano particular, este ser humano particular se convierte en un individuo en el sentido moderno del término”.¹⁹⁴ La incipiente defensa de los derechos individuales recogida en *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua; y las teorías del derecho natural y del contrato propuestas por Hobbes, Locke, Rousseau o Spinoza completan el panorama ideológico que gesta la noción de individuo. Dumont subraya que para estos modernos, el derecho natural no trata de seres sociales, sino de individuos, esto es, “de hombres que se bastan cada uno a sí mismo al estar hechos a imagen y semejanza de Dios y al ser depositarios de la razón”.¹⁹⁵

La confluencia de ambas fuentes produce la apelación a la conciencia individual como garante de la acción correcta. Obviamente, esta consecuencia antecede a la elaboración de la ética kantiana y a su desarrollo en una moral autónoma, esto es, a la necesidad de que el acto sea libre y consciente para que sea propiamente moral. Pero, en una interpretación capciosa producto del giro subjetivo del pensamiento hacia la interioridad, este individualismo mantiene que el sujeto puede, con total independencia de su entorno cultural, aprehender el valor que debe regir la praxis moral. Ésta es precisamente la forma radical y problemática que Taylor combate; puesto que si aceptamos que el sujeto aislado es el fundador de la moral, fácilmente nos deslizaremos hasta el subjetivismo. Para el canadiense, sería éste uno de los rasgos negativos de la identidad moderna que encuentra sus raíces en la concepción cartesiana y lockeana del “yo puntual”, según la cual el sujeto cognoscente no requiere de los entramados y marcos sociales para constituirse, dibujando un sujeto que obtiene control a través de la desvinculación. A su vez, esta desvinculación corre paralela a una objetivación que consiste en adoptar una perspectiva neutra que despoja a una esfera dada “de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros”.¹⁹⁶

La versión política del individualismo sería, a juicio de Taylor, una transposición política de la ontología cartesiana; aunque su gestación y posterior desarrollo también incluya la Ilustración y los planteamientos económicos del librecambismo inglés. En su aspecto ético-social, el individualismo político incluye la consideración del individuo y sus derechos como valor supremo frente a cualquier dominio de las formas colectivas de organización social,

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 408.

¹⁹⁴ L. Dumont, *op. cit.*, p. 78.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 85.

¹⁹⁶ “of its normative force for us.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 160 (176).

provenga este dominio del Estado, la Iglesia o cualquier otra institución social. Y en el ámbito jurídico-político, se caracteriza por la defensa de los derechos civiles y políticos frente a cualquier forma de totalitarismo, correspondiendo a la progresiva implantación de los derechos y de la libertad del individuo en las sociedades democráticas.

1.6.3. Individualismo político y liberalismo

Hablar del individualismo político obliga a examinar el origen y desarrollo del liberalismo, más aún cuando las críticas de Taylor al individualismo giran en torno a determinadas versiones del individualismo liberal. En la obra *Las ideologías políticas contemporáneas*¹⁹⁷ se sitúa al concepto de individuo en el centro de la reflexión liberal, a la vez que se destacan tres núcleos en el liberalismo: moral, político y económico.

El núcleo moral afirma una serie de valores y derechos básicos atribuidos a la naturaleza del ser humano –libertad, dignidad y vida– que van a orientar la práctica política. Estos objetivos morales se materializan en su transcripción política en todos aquellos derechos que garantizan la protección individual frente al gobierno, amparados bajo una ley con procedimientos establecidos. Se corresponde con las libertades individuales: de pensamiento, expresión, culto, etc.

El núcleo político está asociado a la democracia representativa e incluye, principalmente, derechos políticos: al voto, a participar, a decidir el gobierno y las políticas a seguir... Se constituye a partir de cuatro principios básicos desarrollados por Locke en sus *Dos ensayos sobre el gobierno civil*:¹⁹⁸ (1) el consentimiento individual, según el cual son los individuos quienes crean el contrato en función de su consentimiento, de manera que si su voluntad libre no consiente, dicho contrato no tiene validez y el individuo puede rescindirlo; (2) la representación que encarna el poder legislativo elegido por el pueblo; (3) el constitucionalismo destinado a proporcionar garantías a los individuos limitando explícitamente el gobierno a través de principios fundamentales y normas procedimentales; y (4) la soberanía popular. La referencia a la soberanía popular es subrayada sobre todo por la obra *Contrato social*¹⁹⁹ de Rousseau quien, a diferencia de aquellos que apoyaban el gobierno representativo, construyó el modelo de democracia popular basado en el gobierno directo del pueblo. En esta formulación de la democracia popular, los únicos instrumentos apropiados para expresar la voluntad general serían algo similar a las reuniones ciudadanas en las diversas comunidades. Taylor tiene simpatías por este modelo, pues son frecuentes sus

¹⁹⁷ Cf. R. C. Macridis y M. L. Hulliung, *Las ideologías políticas contemporáneas*, op. cit.

¹⁹⁸ Cf. J. Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.

¹⁹⁹ Cf. J.J. Rousseau, *Contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 7ª ed. 1993, pp. 47-49.

alusiones a la participación ciudadana para que los ciudadanos adquirieran un control efectivo sobre el gobierno, pero va a cuestionar desde posiciones hegelianas el carácter instrumental atribuido a la sociedad que deriva del consentimiento individual voluntario tal y como aparece en las teorías del pacto social.

El tercer núcleo es el económico y se basa en la atribución de derechos, como el de propiedad, de herencia, a acumular riquezas y capital, la libertad de producción, de compra y venta, y demás libertades contractuales. Esta manifestación del individualismo económico se funda en la idea de que el cálculo egoísta que sólo busca el propio interés es el más racional y consecuente con las verdaderas leyes de la economía. Se desarrolla un modelo económico que entiende al individuo como un mero maximizador de utilidades considerando que éste es el individuo que triunfa en la economía capitalista. Se enfatiza el carácter voluntario de las relaciones entre diversos factores económicos; de hecho, cuando se busca la esencia del liberalismo se halla precisamente en “su transición desde el estatus (relaciones de grupo fijas) al contrato (autodeterminación individual)”.²⁰⁰

Los autores fundamentales que gestaron este núcleo económico son Adam Smith y Jeremy Bentham. El primero elaboró en su obra *La riqueza de las naciones* el paradigma de la teoría económica liberal que limita las funciones del Estado a defensa, orden público, justicia y algunos trabajos o instituciones que ningún individuo o pequeño grupo pudiera tener interés en mantener. En ella defiende la economía basada en el mercado libre como el mejor procedimiento para generar el mayor crecimiento de la riqueza individual, nacional y mundial. El supuesto es que cada individuo es el mejor juez de sus acciones e intereses y que al perseguir únicamente su particular interés trabaja, aunque no lo sepa, por el bien común. El segundo propuso la utilidad como criterio básico desde el que generar la ordenación política, jurídica y económica de las sociedades liberales. Bentham entendió que el interés común es sólo “la suma de los intereses de los distintos miembros que componen la sociedad” y puso en duda la existencia de la sociedad al considerar que la comunidad es sólo “un cuerpo ficticio compuesto de individuos considerados como sus miembros”.²⁰¹

Además, para Bentham, la utilidad, como atributo de un objeto, es subjetiva, pero ponderable en términos cuantitativos, nunca cualitativos y, en última instancia, será el mercado el que registre la utilidad como un reflejo del volumen de bienes demandados. Posteriormente, J. S. Mill modificó considerablemente el pensamiento utilitarista al abandonar la fórmula de la simple maximización del placer, introduciendo estándares cualitativos y objetivos. Pero la esencia de este liberalismo económico permanece inalterada siendo objeto de crítica por parte de la filosofía tayloriana.

En sustancia, el liberalismo propugna los ideales de libertad, igualdad, justicia y pluralismo político en el marco de un estado neutral frente a las diversidades culturales, lingüísticas o religiosas, y pone el acento en el valor de la libertad. Son los derechos

²⁰⁰ Cf. R. C. Macridis y M. L. Hulliung, *Las ideologías políticas contemporáneas*, op. cit., p. 45.

²⁰¹ J. Bentham, *An Introduction to The Principles of Moral and Legislation*, Oxford, Blackwell, 1948, p. 126.

individuales, de pensamiento, expresión, asociación y otros, aquellos a los que otorga preeminencia. El individualismo liberal valora la iniciativa personal en lugar de la intervención del estado. John Stuart Mill en su ensayo *Sobre la libertad* asevera que toda restricción impuesta por el Estado es negativa, que incluso en aquellos casos en los que los ciudadanos no desarrollen adecuadamente determinadas prácticas, el Estado no puede efectuarlas en su lugar porque si lo hace puede minar la independencia o la iniciativa de aquél. De ello deduce Mill que un incremento de los poderes del Estado es perjudicial en tanto disminuye la libertad de los individuos. A tenor de ello, Mill²⁰² defiende un concepto de libertad entendido como posibilidad de elegir según las propias inclinaciones y preferencias, con las únicas limitaciones de no dañar al prójimo, ni impedir pensar o actuar a otros con idéntico grado de libertad. Ahora bien, la libertad para pensar, hablar o actuar en consecuencia no garantiza que nuestros juicios morales o acciones sean correctos; como expone Carlos Mellizo:

La defensa de las libertades individuales no equivale necesariamente a una defensa de los contenidos de dichas libertades: no se defiende (aunque se permite) la libertad como vehículo de expresiones y acciones arbitrarias, sino que se tienen a la vista los límites impuestos por una exigencia superior a la libertad misma: la exigencia de verdad, en cualesquiera sean los órdenes en que pueda manifestarse, incluido, por supuesto, el orden ético.²⁰³

Es decir, que una elección basada en las preferencias del agente, obviamente, no garantiza su moralidad. Más aún, la proliferación y trivialización de este principio fomenta la tendencia al relativismo y al subjetivismo. Si el individualismo es definido por Taylor en términos genéricos como la posibilidad que tienen todos los seres humanos de elegir su proyecto de buen vivir, fácilmente puede esta postura deslizarse hacia una fundamentación escéptica que degenera en un relativismo acomodaticio en el que cada individuo elige sus propios valores asumiendo que es imposible argumentar racionalmente sobre ellos y que, finalmente, culmine en la exigencia de que cada sujeto busque su realización intentando ser fiel a sí mismo.²⁰⁴ Así, cuando al individuo solo le preocupa que el Estado le provea de los suficientes bienes materiales para el desarrollo de la perspectiva moral que ha seleccionado, aparece la posibilidad de que surjan tiranías blandas o gobiernos paternalistas, favorecidos por el desentendimiento del individuo hacia las cuestiones políticas. En suma, Taylor denuncia que el individualismo ha devenido en formas degradadas que crean sujetos centrados en sí mismos, alejados de cualquier compromiso con su comunidad política, con los demás o con la naturaleza.²⁰⁵

²⁰² Cf. J.S. Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1991, 7ª ed., pp. 65-66.

²⁰³ C. Mellizo, "Individualismo y excelencia", en M. Núñez (ed.), *Los límites del individualismo*, op. cit., p. 97.

²⁰⁴ Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 2.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 35.

Este tipo de argumentaciones que separan al sujeto de su mundo le inducen a caracterizar las teorías liberales destacando que se basan en presupuestos atomistas, en una “psicología moral totalmente simplista” que considera que los individuos no necesitan de ningún contexto social para ejercer y desarrollar la autonomía, como si la autonomía fuera una capacidad que generan por sí mismos al margen del contexto. En franca oposición a este supuesto, Taylor sostiene que esta capacidad no puede ejercerse de modo significativo, esto es, con sentido, en cualquier tipo de sociedad,²⁰⁶ y apunta una teoría alternativa sobre el hombre en la que destaca el papel que la comunidad tiene en la configuración de la identidad de cada ser humano.

En *The Ethics of Authenticity* ofrece una visión crítica de algunos aspectos problemáticos de la Modernidad, mostrando que, en algunos casos, son consecuencia del individualismo liberal. Al caracterizar la sociedad occidental contemporánea y atomista, destaca tres formas de malestar: “El primer temor estriba en lo que podríamos llamar pérdida de sentido, la disolución de los horizontes morales. La segunda concierne al eclipse de los fines, frente a una razón instrumental desenfrenada. Y la tercera se refiere a la pérdida de libertad”.²⁰⁷

Respecto a la primera de las cuestiones, Taylor asegura –en una crítica que en cierto modo recuerda a MacIntyre– que en el transcurso de la Modernidad se han destruido los significados porque no hay conocimiento de ningún orden externo al sujeto y las cosas han quedado despojadas de su significado porque ya no ocupan un lugar en el mundo. Al cambiar el enfoque sobre la relación que el sujeto establece con el mundo, ahora las cosas pueden ser convertidas en objetos que se usan en función del interés individual.²⁰⁸ La segunda amenaza resalta que el individualismo liberal entiende la relación del hombre con el mundo en términos exclusivos de posesión o dominio; aunque también podría interpretarse como una crítica, más o menos velada, al discurso filosófico liberal, que podría remontarse desde Hobbes hasta Rawls, que da por supuesto que no hace falta una teoría teleológica sobre el bien o el fin del hombre más allá de la mera caracterización del agente moral como un elector de preferencias o deseos. La tercera remite al ámbito de la teoría política y a un tipo de discurso que se remonta a Tocqueville y que ofrece como solución la reactivación de la participación política de la ciudadanía para que ésta adquiera un efectivo control sobre sus vidas. En resumen, el individualismo presenta un tipo de agente moral que ha adquirido una forma de autonomía basada en una antropología de la desvinculación; un sujeto escindido del mundo y de la sociedad, que a consecuencia de ello se percibe a sí mismo como un agente

²⁰⁶ Ch. Taylor, “Atomism”, en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 190-191.

²⁰⁷ “The first fear is about what we might call a loss of meaning, the fading of moral horizons. The second concerns the eclipse of ends, in face of rampant instrumental reason. And the third is about a loss of freedom.” *Ibíd*, p. 10.

²⁰⁸ Debe considerarse que para este filósofo la búsqueda del sentido de la acción se encuadra, una vez más, en una interpretación holista que incluye el contexto, entendido tanto en sentido espacial como cultural.

transformador a través del uso instrumental de la razón y que interpreta su identidad en términos asociales e incorpóreos.

Uno de los principales peligros que experimenta la caracterización del individualismo que desvela Taylor se refiere al atomismo, al cual define desde un punto de vista político en su artículo de 1979, “Atomism”, como un tipo de filosofía política que no considera al hombre como un ser intrínsecamente social:

El término *atomismo* en sentido amplio se utiliza para caracterizar las doctrinas contractualistas que surgieron en el siglo XVII y también doctrinas posteriores que tal vez no han utilizado la noción de contrato social pero que heredaron una visión de la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales. Algunas formas de utilitarismo son herederas de estas doctrinas. El término también se aplica a doctrinas contemporáneas que retoman la doctrina del contrato social, o que intentan defender en algún sentido la prioridad del individuo y sus derechos sobre lo social, o que presentan una visión puramente instrumental de la sociedad.²⁰⁹

Compartiendo la visión que Taylor propone, para Victoria Camps²¹⁰ han sido la Modernidad y el pensamiento liberal quienes nos han legado el paradigma de un mundo descompuesto, fundamentalmente a través de la herencia de Hobbes, quien ofrece una concepción mecanicista de la sociedad como si ésta fuera una mera agregación de individuos que se mueven por impulsos egoístas y particulares, y que sólo aceptan relacionarse lo imprescindible entre ellos para conseguir protegerse unos de otros. Un mundo atomizado compuesto por una suma de individuos que son fundamentalmente seres libres actuando más por egoísmo e intereses particulares que por el estímulo de unos bienes y esperanzas comunes. La tradición individualista y liberal olvida que el individuo no es completo sin la necesaria referencia a la comunidad, obvia los elementos sociales y culturales que envuelven al sujeto y presenta al ser humano como un ser autónomo, independiente, propietario de su libertad y de su vida, que puede relacionarse con los demás por afecto natural o, si falta este afecto, en virtud de un contrato.²¹¹

Las teorías individualistas y liberales presentan los intereses del sujeto de tal modo que éstos parecen situarse siempre al margen de la comunidad, mostrándolos, en este sentido,

²⁰⁹ “The term ‘atomism’ is used loosely to characterize the doctrines of social contract theory which arose in the seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfilment of ends which were primarily individual. Certain forms of utilitarianism are successor doctrines in this sense. The term is also applied to contemporary doctrines which hark back to social contract theory, or which try to defend in some sense the priority of the individual and his right over society, or which present a purely instrumental view of society.” Ch. Taylor, “Atomism”, op. cit., p. 187. Traducción castellana, “El atomismo”, en J. Betegón y J.R. De Páramo (comps.), *Derecho y Moral. Ensayos analíticos*, Barcelona, Ariel, 1990, pp. 107-124.

²¹⁰ Cf. V. Camps, *Una vida de calidad*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 19-20.

²¹¹ Cf. K.L. Schmitz, “Is Liberalism Good Enough?”, en R. B. Douglass *et al.* (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1990, pp. 86-104.

como si fueran anteriores a ella. El liberalismo degrada o menosprecia aquellas concepciones del bien que subrayan la importancia de los fines comunes o que insisten en el valor de los vínculos sociales. Se ignora que la identidad y los intereses del individuo se constituyen a través de las relaciones con otros. La sociedad no es una mera asociación de átomos, sino que el vínculo es constitutivo y constituyente.

No obstante, en el análisis que Taylor realiza del individualismo huye de las simplificaciones y descubre que algunos elementos que confluyen en esta noción son considerados en ocasiones un logro de la Modernidad, en el sentido de que aparecen ligados a términos tan propios de nuestra tradición como lo son la autonomía o el autodesarrollo. En *Sources of the Self* observa en la cultura moderna algunos temas comunes que la perfilan como individualista:

Es una cultura individualista en los tres sentidos que he citado antes: aprecia la autonomía; da un importante papel a la autoexploración, en particular del sentimiento; y sus visiones de la vida buena implican, por regla general, un compromiso personal. Como consecuencia, en su lenguaje político formula las inmunidades debidas a las personas en términos de derechos subjetivos; y dada su inclinación igualitaria, concibe dichos derechos como universales.²¹²

Es importante comprender que esta caracterización de la cultura contemporánea no es negativa, al contrario, es un horizonte ineludible que constituye exigencias para nosotros. Ahora bien, Taylor identifica su tarea de filósofo con el cuidado de que estas nociones básicas de nuestra cultura no se deslicen hacia formas pervertidas, como ha sucedido en algunos aspectos, o bien que la vehemencia con que se defienden estos principios no impida percibir otros aspectos valiosos de nuestra identidad. En un estudio de 1986,²¹³ previo por tanto a *Sources of the Self*, ya detecta la posibilidad de que se desarrollen malévolas interpretaciones de estas nociones fundamentales, aunque matiza que no se trata de aceptar que la libertad, la igualdad o el dominio de la técnica se han desarrollado más de lo razonable; más bien destaca la amenaza de la pérdida de finalidad que aqueja a las sociedades actuales. Cuando se da una situación en la que se pierden los órdenes globales que otorgan un horizonte de sentido a la

²¹² “It is a culture which is individualist in the three senses I invoked earlier: it prizes autonomy; it gives an important place to self-exploration, in particular of feeling; and its visions of the good life generally involve personal commitment. As a consequence, in its political language, it formulates the immunities due people in terms of subjective rights. Because of its egalitarian bent, it conceives these rights as universal.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 305.

²¹³ Ch. Taylor, “Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late Twentieth Century Canada”, en A. Cairns y C. Williams (eds.), *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, pp. 183-229. Reeditado en Ch. Taylor, *Reconciling the Solitudes*, op. cit., pp. 59-119. Traducción castellana: “Posibles futuros: la legitimidad, la identidad y la alienación en Canadá a finales del siglo XX”, en *Acercar las soledades*, Donostia, Tercera Prensa, 1999, pp. 113-195.

acción, surge el peligro de que “el sujeto idealmente libre se ve confrontado a un vacío total, donde ya nada tiene un valor intrínseco”.²¹⁴

Por ejemplo, observa que el sistema político y de derechos está orientado de tal modo que acentúa la libertad entendida como independencia y defiende la posibilidad de que cada persona tenga derecho a elegir por sí misma sus propias reglas de vida. Ello es debido a que el pensamiento liberal le ha dado la máxima importancia a la libertad de cada individuo, entendida en sentido negativo y se ha descuidado la libertad positiva. Puede hallarse una defensa clásica de la libertad negativa en la postura que Isaiah Berlin adopta en “Two Concepts of Liberty” donde prima el ideal de libertad para elegir fines y el pluralismo de los valores:

El pluralismo, con el grado de libertad ‘negativa’ que conlleva, me parece un ideal más verdadero y humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio positivo de las clases sociales, o de los pueblos, o de toda la humanidad. Es más verdadero porque, al menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son muchos, no todos ellos conmensurables, y en perpetua rivalidad unos con otros.²¹⁵

Para Taylor, el individualismo tradicional exalta la libertad individual por encima de cualquier otro valor, basando su argumentación “en la premisa de que el individuo es libre de ser feliz a su manera”;²¹⁶ pero obvia que la preservación de esta libertad individual requiere de la existencia de la sociedad. Según su opinión, fue Tocqueville quien rescató esta idea del pensamiento de Rousseau al establecer la diferencia entre la libertad sin más y la libertad política entendida como participación. Si se busca la consecución de la libertad debe tenderse hacia una sociedad igualitaria, en el sentido de que todos contribuyan de igual modo a construirla. Es necesario que el ciudadano se interese por los asuntos de su comunidad pues sólo “con una participación activa se logra la libertad deseada”.²¹⁷

Taylor denuncia la libertad liberal en tanto ofrece una visión reduccionista de la libertad al presentarla como meramente negativa. La tradición liberal se imbuje de una concepción individualista de la persona, una especie de sujeto hobbesiano encerrado en su propio ser que sólo se quiere y se busca a sí mismo. Las modernas teorías contractualistas ofrecen una visión del individuo en la que éste, por su propia naturaleza, jamás renunciaría a sus deseos para ceder ante los deseos de otros. Si lo hace es porque esa concesión redundaría en su propio beneficio. Victoria Camps se suma a la crítica de Taylor cuando avisa que esta

²¹⁴ “The ideally free agent faces total emptiness, in which nothing can be recognized any more as of intrinsic worth.” *Ibíd.*, p. 60 (116).

²¹⁵ I. Berlin, “Two Concepts of Liberty”, en M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press, 1984, p.33.

²¹⁶ “from the premise of the individual’s freedom to pursue happiness in his own way.” Ch. Taylor, “A Canadian Future?”, en *Reconciling the Solitudes*, op. cit. p. 25. Traducción castellana, “¿Un futuro para Canadá?”, en *Acercar las soledades*, Donostia, Tercera Prensa, 1999, p. 60.

²¹⁷ Ch. Taylor, “Los problemas de la sociedad multicultural”, op. cit., p. 42.

“individualidad atomizada, propia de la modernidad” está siendo revisada no porque no sea cierta, pues reconoce que es imposible comprobarlo “sino porque la normatividad que se desprende de ella no es quizá la que más nos conviene”.²¹⁸ Algunos filósofos contemporáneos –continúa Camps– están reconociendo que una libertad exclusivamente negativa, “que sólo refleja la aspiración del individuo a no tener normas que lo coaccionen es difícil que ayude a construir el *demos* que toda democracia necesita”.²¹⁹

Para Taylor, el atomismo está asociado, moral y políticamente, a una concepción solamente negativa de la libertad.²²⁰ A su juicio, este atomismo emerge porque se ha olvidado la dimensión constitutiva del lenguaje, que él toma de la tradición romántica,²²¹ y con ello se esfuma la dimensión comunitaria ocultando que en realidad ésta provee al individuo de los materiales con los que construirá sus interpretaciones y el mapa moral de su identidad. El yo desvinculado que proviene de la tradición moderna, que es anterior a sus fines y que concibe dentro de sí el origen y la fuente de todo valor, es fáctica y teóricamente imposible. Las ciencias humanas, atravesadas por una epistemología propia de los modelos de las ciencias naturales, al aplicarla al estudio del ser humano, han explicado la formación y el surgimiento del individuo en términos causales relegando el carácter constitutivo de la identidad misma. Por eso el yo desvinculado ha propiciado frecuentes distorsiones atomistas, entre las que destacan: una concepción de la libertad entendida solamente en sentido negativo, una noción de los derechos individuales que anteceden en todos los casos a cualquier otro tipo de consideraciones y una teoría de la justicia independiente del bien.²²²

La comprensión de la experiencia y la vida humanas que se infiere de las doctrinas típicamente liberales e individualistas se remonta a una serie de supuestos epistemológicos que, a juicio de Taylor, deben ser revisados en tanto constituyen la raíz de la cultura intelectual de la Modernidad y, consiguientemente, de su discurso ético-político. La teoría del conocimiento en la que se apoya el individualismo liberal ofrece una imagen distorsionada de la realidad humana porque pretende establecer un discurso ontológico, a partir de una epistemología que define aquello que puede conocerse según el método cientifista derivado del criterio de certeza cartesiano. Las consecuencias son una concepción de la razón desvinculada que culmina en una forma de comprensión equívoca de la razón práctica que

²¹⁸ V. Camps, *Una vida de calidad*, op. cit., p. 45.

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 46.

²²⁰ Cf. Ch. Taylor, “What’s Wrong with Negative Liberty”, en *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 211-229.

²²¹ Cf. Ch. Taylor, “Language and Human Nature” y “Theories of Meaning”, en *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 215-292; “The Importance of Herder” y “Heidegger, Language and Ecology” en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 79-126. Traducción castellana: “La importancia de Herder” y “Heidegger, el lenguaje y la ecología”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 115-174.

²²² No obstante, debe reconocerse que aunque Taylor dice dirigirse a doctrinas contractualistas contemporáneas, lo cierto es que centra sus alusiones en Hobbes y Locke, o cuando apunta a algún contemporáneo critica sobre todo el modelo “ultraliberal” de Nozick más que a aquellos liberales igualitaristas como Dworkin o Rawls, aunque también consideró en su momento a Rawls como un ejemplo de atomismo. Cf. Ch. Taylor, “The Nature and Scope of Distributive Justice” en *Philosophy and the Human Sciences*, op. cit., pp. 289-317.

pretende determinar el modo correcto de actuación sobre el mundo y un enfoque erróneo de las ciencias humanas que urge superar.

Capítulo 2.

Supuestos epistemológicos

En el presente capítulo propongo examinar aquellos aspectos que aluden al enfoque epistemológico que Taylor da a su trabajo; fundamentalmente pretendo explorar su crítica al modelo teórico que parte de las ciencias naturales y que, según el canadiense, tiene dispersas consecuencias negativas en su aplicación al ámbito específicamente humano. Efectuaré una exploración de la alternativa hermenéutica que Taylor propone frente al modelo cientifista, relacionando su elección metodológica con las consecuencias que esta opción concreta posee para el estudio de las áreas pertenecientes a la teoría de la sociedad y la teoría moral. Asimismo, abordaré la cuestión de la gnoseología tayloriana sobre las posibilidades y límites del conocimiento humano refiriéndola a dos conceptos claves que bordean aspectos ontológicos y metafísicos: el concepto de “desencantamiento del mundo” y los problemas que ofrece la adopción de una “razón desvinculada” para comprender la vida humana en sus preocupaciones fundamentales. También ofrezco un estudio del tipo de concepción que Taylor asume sobre la razón práctica, manifestando el postulado hermenéutico de la dimensión temporal de la racionalidad y la original tesis tayloriana que vincula la razón práctica humana con el descubrimiento y la asunción de ciertos bienes a los que el sujeto aspira inevitablemente. Esta afirmación, a su vez, inspira una determinada posición respecto al estatuto ontológico que Taylor atribuye a los bienes que será expuesta en el final de este capítulo.

2.1. Metodología

La metodología que Taylor adopta y que le sirve de herramienta para enfocar diversas cuestiones antropológicas, sociales, morales y políticas se apoya en algunas nociones claves que diversas corrientes en la historia del pensamiento occidental han explorado. Primordialmente, la filosofía de Taylor bascula entre las orientaciones metodológicas aportadas por su maestro Hegel –me refiero a la importancia que la dialéctica posee como método para interpretar la realidad–, que anticipan la idea de un carácter progresivo y cambiante de la realidad que después la hermenéutica desarrollará atribuyéndole nuevas e interesantes características; para fundirlas con las aspiraciones clarificadoras de la fenomenología y las corrientes analíticas deudoras del “segundo Wittgenstein”. El ascendente metodológico tayloriano se remonta al desarrollo contemporáneo de los procedimientos analíticos en su aplicación a las ciencias sociales, aunque presenta algunos aspectos cercanos a la fenomenología y se remite a la hermenéutica considerándola el procedimiento más adecuado de interpretación de los productos culturales del hombre. Esta mirada hermenéutica hacia la realidad humana –sobre todo de la hermenéutica gadameriana– conduce a Taylor a compartir con otros críticos del cientifismo el desprecio por los métodos que utiliza el naturalismo a la hora de estudiar la realidad social. Pero comenzaré por exponer en qué sentido la dialéctica hegeliana puede servir de punto de arranque para comprender la filosofía de Taylor y el método en que ésta opera para tratar de comprender e interpretar lo real.

2.1.1. La dialéctica tayloriana

Taylor posee una concepción interrelacional y dialéctica de la realidad, y normalmente opera con un método dialéctico. Muchos de sus artículos están escritos en un estilo dialogístico, donde la fuerza de su razonamiento pasa por la presentación de una versión reconocible y lo más sólida posible de la tesis contraria. Siempre intenta despejar lo que hay de incoherente o inaceptable en la tesis opuesta a su propio punto de vista. Por ejemplo, mostrando que la antropología utilitarista no puede satisfacer el *ethos* liberal que suele adoptar o que el relativismo en antropología se funda sin embargo en el etnocentrismo que pretende denunciar. Veamos cómo él mismo explica la dialéctica hegeliana cuando analiza los grandes sucesos históricos:

[la dialéctica] Ésta comienza, típicamente, con la imputación de cierto propósito a los hombres (o al *Geist*) en cierta forma histórica. Este propósito es frustrado por la realidad efectiva de la forma histórica, y el resultado es el conflicto, el desplome y, a la postre, el reemplazo de la realidad por otra más adecuada. Hegel trata de

explicar así las grandes transiciones de la historia humana, la caída de la *polis* griega, el surgimiento de los modernos estados europeos, el fin del *ancien régime*, etcétera.¹

La dialéctica expresa, por un lado, la contradicción del mundo existente y, por otro, la necesidad de superar esos límites dando lugar a un nuevo momento. El carácter dialéctico de lo real implica que cada cosa es lo que es, y sólo llega a serlo en interna relación, unión y dependencia con otras cosas; y en último término, con la totalidad de lo real. Cada cosa llega a ser lo que es en su continuo devenir y proceso. La realidad se halla sometida a un continuo cambio cuyo motor interno es su propia contradicción, donde cada parte es sólo un momento en relación al todo. La tarea de la filosofía consiste en llevar hasta la conciencia este subterráneo juego de relaciones, descubrir las relaciones internas. De forma similar, Taylor en sus obras realiza una crítica que es manifestación de las contradicciones del mundo existente, a la vez que esa misma crítica es expresión de la necesidad de superar esas contradicciones, dando lugar a un nuevo momento que mantenga la tensión entre los dos polos del problema y que integre a ambos recogiendo lo que de positivo exista en los dos extremos. Su obra magna, *Sources of the Self*, está escrita siguiendo un esquema hegeliano: comienza demostrando las contradicciones que presentan la cultura y la sociedad actual, rastrea el desarrollo histórico de las fuentes que han originado los diversos dilemas que se presentan en nuestro tiempo para arrojar luz sobre las posibilidades de una futura reconciliación. La meta, también hegeliana, es adquirir una mayor autoconciencia moral, quizás un saber absoluto. Un ejemplo concreto de este tipo de procedimientos aparece en *The Ethics of Authenticity* cuando evalúa ciertos aspectos de la Modernidad:

En particular, sostendré que el camino correcto que debe tomarse no es ni el recomendado por los defensores categóricos, ni el favorecido por los detractores en toda regla. Tampoco nos proporcionará la respuesta un simple intercambio entre las ventajas y el precio a pagar por el individualismo, la tecnología y la gestión burocrática. [...] Quiero afirmar que tanto defensores como detractores tienen razón, pero de una forma a la que no se puede hacer justicia mediante un simple intercambio entre ventajas y costes. En realidad hay mucho de admirable y mucho de degradado y aterrador en los desarrollos que he ido describiendo, pero comprender la relación entre ambos es comprender que la cuestión no estriba tanto en saber qué parte del precio ha de pagarse en consecuencias perjudiciales por los

¹ “These start typically with the imputation of a certain purpose to men (or *Geist*) in a certain historical form. This purpose is frustrated by the effective reality of the historical form, and the result is conflict, breakdown and ultimately the replacement of the reality by a more adequate one. Hegel attempts to explain in this way the great transitions of human history, the demise of the Greek *polis*, the rise of modern European states, the end of the *ancient regime* etc.” Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 62 (126-127).

frutos positivos, sino más bien en cómo guiar estos cambios hacia su mayor promesa y evitar que se deslicen hacia formas ya degradadas.²

El tipo de investigación que Taylor efectúa no pretende hallar la variable resultante de un cálculo de ventajas y desventajas, medidas en términos cuantitativos de costes y beneficios; su orientación metodológica desecha este tipo de procedimientos, intentando introducir siempre los aspectos en que las interpretaciones y valoraciones específicamente humanas intervienen en la configuración de la realidad investigada, con el fin de buscar algún tipo de solución integradora de los problemas.

2.1.2. Holismo metodológico que incluye al sujeto investigador

Los análisis sociales de Taylor se integran en una perspectiva holista que intenta ver el máximo de perspectivas de una misma cuestión, enfocando las relaciones que un determinado problema contiene en relación a la globalidad con el fin de resolverlo de la manera más adecuada. El holismo es, pues, la forma específica en que se apoya el método dialéctico que utiliza a la hora de confeccionar su teoría de la sociedad. En lugar de entender que la sociedad nace de la mera interacción de los individuos, partiendo de los individuos dados como algo independiente para después estudiarlos en sociedad, la tesis tayloriana es que el hombre es un ser social, resultando la sociedad algo irreductible a cualquier tipo de composición. Los seres humanos dependen –no causalmente– de sus relaciones sociales para la posesión de la facultad de pensar; en consecuencia, el estudio de los seres humanos considera la sociedad como un hecho global y atiende a la sociedad en sus instituciones y representaciones específicas. En función de este holismo metodológico, cualquier práctica que va a ser interpretada se concibe como un todo coherente donde el significado se encuentra en una relación de dependencia con la totalidad.

Cualquier tipo de fenómeno estudiado –epistemológico, moral, político, económico– se halla envuelto en una malla social y su alejamiento del cientifismo o de cualquier forma de naturalismo a la hora de abordar las cuestiones humanas, le conducen a rechazar cualquier procedimiento metodológico que excluya al sujeto conocedor. En lugar de ello mantiene

² “In particular, I will claim that the right path to take is neither that recommended by straight boosters nor that favoured by outright knockers. Nor will a simple trade-off between the advantages and costs of, individualism, technology, and bureaucratic management provide the answer. [...] I want to claim that both boosters and knockers are right, but in a way that can't be done justice to by a simple trade-off between advantages and costs. There is in fact both much that is admirable and much that is debased and frightening in all the developments I have been describing, but to understand the relation between the two is to see that the issue is not how much of a price in bad consequences you have to pay for the positive fruits, but rather how to steer these developments towards their greatest promise and avoid the slide into the debased forms.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 11-12 (46-47).

siempre una doble referencia: por una parte, a la sociedad global y, por otra, una referencia comparativa recíproca entre lo observado y el observador que está incluido en el propio proceso de observación. Taylor procede hermenéuticamente a través de la comparación entre los análisis y descripciones aportados que van modificando el propio marco conceptual del que se parte. Cualquier tipo de descripción sobre una realidad social dada implica una comparación con las concepciones del propio observador y, por ello, la manera de concebirnos a nosotros mismos es fundamental.

A la hora de trazar los orígenes de nuestra identidad adopta una perspectiva hermenéutica dado que, para Taylor, la comprensión y la autocomprensión tienen formar esencialmente histórica y, por tanto, narrativa. Se basará en los textos fundamentales aportados por nuestra tradición cultural intentando rastrear su influencia en la mentalidad moderna con el fin de clarificar, sistemática y jerarquizadamente, en la medida de lo posible, las valoraciones que están en juego. Ello implica encontrar la fuente de esas valoraciones, dado que dicho sistema de valores determina todo nuestro panorama mental. Intentará exponer la jerarquía interna a nuestra cultura a través de una indagación sobre las fuentes morales de las que emergen los principios de nuestra propia identidad.

2.1.3. Las distinciones cualitativas

Para determinar el valor de las diferentes acciones Taylor, como buen hegeliano, recurre a lo manifestado en la sociedad y desde ahí perfila su noción de “distinción cualitativa” [*qualitative distinctions*].³ La distinción cualitativa es un elemento fundamental del método de investigación porque es el modo en que opera la racionalidad humana cuanto se mueve entre interpretaciones de la realidad que inevitablemente implican valoraciones de la realidad investigada. Los sujetos experimentan con diferentes intensidades deseos hacia ciertos bienes que se les presentan como tales en una sociedad dada. El contraste cualitativo consistirá en establecer una jerarquía de los diversos deseos en base a los contenidos que se valoran en esa cultura. Estos valores que se presentan en nuestra cultura se manifiestan en los “lenguajes valorativos” que –para darnos una idea orientativa de este concepto– podemos describir como la diversidad de argumentos, principios, justificaciones, creencias, morales, esquemas conceptuales, etc., en los que la gente se apoya para elaborar sus juicios de valor. A su vez, estos “lenguajes valorativos” encuentran su sitio en el “horizonte de valor”, que es el marco irrebalsable de nuestra moral porque señala la corriente global que es fruto de la totalidad de influencias que forman nuestra tradición y nuestra cultura en definitiva. Por tanto, a la hora de elaborar un contraste cualitativo se tiene en cuenta el marco contextual, porque son precisamente las “distinciones cualitativas” entre aquellas cosas que consideramos buenas el

³ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 53 y ss.

trasfondo que arma nuestro mundo moral concreto y nuestras nociones de justicia. Así, una acción poseerá un valor tanto más elevado cuanto explique su motivación de la manera más articulada y cuanto mejor sostenga las críticas respecto a otras motivaciones basadas en otros valores. De esta forma el sujeto se hace responsable de sí mismo. Observamos que el acento se pone en los rasgos cualitativos que se expresan en los contrastes de valor que son significativos para el sujeto, de modo que Taylor adopta una perspectiva internalista que lo sitúa en la tradición hermenéutica que encuentra su referente en Heidegger al reintroducir la importancia de la intención del sujeto como punto de partida de la acción, dado que el sujeto es el referente para quien los contrastes de valor adquieren relevancia y son significativos. De este modo, tiene en cuenta la intención de los sujetos, cuando éstos operan como agentes de una determinada acción, con el objetivo de revisar los fines que subyacen a su acción.⁴ Desde esta posición epistemológica, la tarea consiste en sacar a la luz los supuestos culturales que están en la raíz de las diversas interpretaciones, revelando una rica complejidad que puede ayudarnos a resolver los problemas; dado que la perspectiva holista que Taylor presenta ofrece mejor cuenta de la complejidad y no produce simplificaciones que llevan a una visión parcial de la realidad. A este respecto, critica la falacia naturalista exponiéndola como ejemplo de esa simplificación e inarticulación que quiere empobrecer la densidad valorativa del lenguaje, y se sitúa en contra de la separación que Hume realizó entre el ser y el deber ser puesto que, junto con el resto de los comunitaristas, Taylor no quiere escindir el ámbito normativo del ámbito de los hechos. Por eso recurre a las “distinciones cualitativas”,⁵ porque posibilitan una evaluación omniabarcante y crítica de los problemas que nos permiten abordar con garantías su resolución.

2.2. El modelo de las ciencias naturales

La aceptación de la fenomenología hermenéutica como método implica el rechazo del cientifismo –desprecio que también puede hallarse en los principales autores de este tipo de filosofía, Husserl y Heidegger–. Taylor se enfrenta a los modelos derivados de las ciencias

⁴ Existe alguna afinidad entre la tesis de Taylor y la teoría de los valores de Max Scheler. La axiología de Scheler trata los valores como cualidades *a priori* de las cosas, independientes por tanto de la experiencia humana. Los valores son objetivos y universales, y son los fundamentos del aprecio o desaprobación que producen en nosotros; también Scheler establece una ordenación jerárquica objetiva de los valores encontrando en el seno mismo de la intencionalidad un elemento valorativo, de manera que los fenómenos aparecen cargados afectivamente. Dicha concepción de la intencionalidad es más afectiva, emocional, que intelectual y, en cierto sentido, asemeja la concepción de la racionalidad que Taylor sostiene y que conjuga elementos de una racionalidad pura de tradición kantiana con una noción más amplia de la misma que incluye aspectos sensibles y emocionales; aunque existe distancia entre uno y otro autor dado que Taylor se resiste a diseñar una jerarquía objetiva y válida universalmente de los valores por el peso que su enfoque hermenéutico concede a la comunidad en tanto es la transmisora de los lenguajes de valoración que permiten el establecimiento de los contrastes cualitativos.

⁵ Una explicación extensa del papel que juegan las “distinciones cualitativas” en la filosofía tayloriana se hallará en el apartado final de este capítulo, titulado “La cuestión del realismo moral”.

naturales y biológicas en su intento de aplicación al campo de las ciencias sociales.⁶ Posiciones teóricas como el conductismo, los primeros pasos de la inteligencia artificial, o la pretensión positivista de imaginar una ética científica que opera según las mismas bases argumentativas de las ciencias y esté alejada de los errores humanísticos, son criticadas por dar una explicación del comportamiento humano que él no considera adecuada, dado que el intento objetivador del modelo científico de las ciencias naturales opera con una perspectiva de tercera persona, de manera que olvida los elementos de autointerpretación en primera persona que son elementos definitorios de la acción humana.

Los tres volúmenes publicados de sus *Philosophical Papers* reúnen artículos que argumentan contra aquellas teorías que se acercan al estudio de lo humano desde una perspectiva naturalista heredera de los modelos propios de las ciencias naturales. El estudio de la acción humana se ha vertebrado en torno a metodologías propias de las ciencias naturales, relegando la interpretación hermenéutica para otorgar prioridad a la explicación naturalista. Frente a esta concepción, y junto a otros filósofos actuales, Taylor considera que el estilo y la metodología propios de las ciencias humanas deben presentar fuertes rasgos hermenéuticos, interpretativos. En este sentido, los haces de teorías que se modelan según la perspectiva naturalista son evaluados como reduccionistas en tanto “evitan reconocer algunos aspectos importantes y notorios de la vida humana”.⁷

Taylor indica en el “Prefacio”⁸ a sus *Philosophical Arguments* que el tema más antiguo que ha ocupado su filosofía es el que encabeza el primer ensayo de ese libro: “Overcoming Epistemology”. Declara que su intención en este ensayo que pretende superar el enfoque epistemológico tradicional es efectuar “un ataque directo a la hidra, cuyas cabezas serpenteantes han hecho estragos a lo largo de la cultura intelectual de la modernidad –tanto en la ciencia, como en el criticismo, en la ética, en el pensamiento político y casi en cualquier ámbito hacia el que dirijamos nuestra mirada”.⁹ Reconoce que es injusto cuando avisa de una crítica global a la epistemología, pues el término refiere “toda un área de problemas”; por eso concreta que le preocupa especialmente algo parecido a una “doctrina” dentro del ámbito de la teoría del conocimiento. Sobre esa doctrina que pretende criticar aclara que fue Descartes quien formuló sus supuestos centrales y que, posteriormente, se extendió propagándose a muchos otros ámbitos. Esta irradiación produce una extraordinaria influencia muy rica y profunda que Taylor considera oportuno examinar, revisar y criticar, adentrándose tanto en cuestiones epistemológicas, como antropológicas, metaéticas, políticas y de filosofía del lenguaje.

“Overcoming Epistemology”¹⁰ comienza denunciando que esta perspectiva epistemológica sitúa en el centro la necesidad de tener una clara idea sobre la naturaleza del

⁶ Cf. Ch. Taylor, “Introduction” a *Human Agency and Language*, op. cit., pp. 1-12.

⁷ “trying to avoid recognizing some important and obtrusive aspect of human life” *Ibíd.*, p. 2.

⁸ Cf. Ch. Taylor, “Preface”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. VII-XII.

⁹ “a direct attack on the Hydra whose serpentine heads wreak havoc throughout the intellectual culture of modernity –in science, in criticism, in ethics, in political thinking, almost anywhere you look.” *Ibíd.*, p. VII.

¹⁰ Ch. Taylor, “Overcoming Epistemology”, op. cit., pp. 1-19.

conocimiento considerado en sí mismo, para después determinar las respuestas sobre la vida humana, el mundo o Dios. Este enfoque de la epistemología es el que comienza con Descartes y culmina Kant con su “giro copernicano”. A su juicio, esta perspectiva resulta errónea puesto que define su ontología, su concepción de lo que es, sobre la previa doctrina de lo que se puede conocer, “asume equivocadamente que podemos llegar al fondo de lo que es el conocimiento, sin contar con el apoyo de nuestra nunca completamente formulada comprensión de la experiencia y de la vida humanas”.¹¹ En este sentido, y frente a este tipo de concepciones sobre el conocimiento, en el “Prefacio” a *La liberté des modernes* asegura que tanto Heidegger como Merleau-Ponty le abrieron las puertas de una corriente filosófica que elaboró una profunda crítica de esta gran construcción epistemológica moderna en la que “una concepción de los límites del conocimiento acabó por delimitar los límites del ser”.¹²

El error se cifra en el enfoque que esta concepción representacionista del conocimiento –que arranca con Descartes y Locke– adopta y que ha generado buena parte del prolongado subdesarrollo que aflige, sobre todo, a los estudios que tienen que ver con el hombre y la sociedad. Más aún cuando declara, en una aseveración que incluye a autores tan dispares como Quine o Derrida, que “la mayoría de los enemigos de Descartes que piensan estar superando esta perspectiva– siguen concediendo primacía a la epistemología”.¹³ Para superar este enfoque epistemológico, es necesario aclarar heideggerianamente de qué modo el hombre se encuentra inserto en el mundo que le rodea, valorar cómo “actuamos, juzgamos o sentimos realmente”. Por eso muchos de los ensayos de Taylor reivindican una concepción no representacionista del conocimiento, ligada a una filosofía del lenguaje expresivista y constitutiva, explícitamente tributaria de la tradición romántica que arranca con Hamman y Herder, continúa con el idealismo alemán y remata con Merleau-Ponty. En este sentido, quizás la deuda fundamental que contrae la filosofía de Taylor sea debida a las aportaciones primordiales que Heidegger efectúa a través de la totalidad de una obra en la que reivindica una ontologización de la hermenéutica. De esta manera, el canadiense pretende que su filosofía otorgue la importancia que le corresponde en la construcción del conocimiento a ciertos aspectos contextuales y de “trasfondo” que operan tanto en la comprensión lingüística como en el análisis de la acción.

Considera que durante mucho tiempo la filosofía ha consistido sobre todo en una determinada teoría del conocimiento en la que “la reflexión filosófica se ocupaba sobre todo de la validez de las pretensiones del conocimiento”.¹⁴ La epistemología emergió en un

¹¹ “It assumes wrongly that we can get to the bottom of what knowledge is, without drawing on our never-fully-articulable understanding of human life and experience.” Ch. Taylor, “Preface”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. VII-VIII (11-12). Este juicio nos introduce en la cuestión del trasfondo ya formulada por Heidegger y que la hermenéutica gadameriana desarrollará posteriormente

¹² “qu’une conception des limites du connaissable finit par circonscrire les limites de l’être.” Ch. Taylor, “Avant-propos”, en *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. vi.

¹³ “So much so that most of the enemies of Descartes, who think they are overcoming his standpoint, are still giving primacy of place to epistemology.” Ch. Taylor, “Preface”, op. cit., p. VIII (12).

¹⁴ “philosophical reflection concerned the validity of claims to knowledge.” Ch. Taylor, “Overcoming Epistemology”, op. cit., p. 1 (19).

contexto histórico en el que, a pesar del prestigio que gozaban las ciencias positivas, se consideraba necesaria la aparición de una disciplina rigurosa que pudiera controlar sus pretensiones de verdad. Los defensores de la epistemología tomaban como modelo las ciencias con éxito de su época –Descartes las matemáticas, los contemporáneos la física–, considerando que el verdadero fundamento de la validez científica no se encuentra en ninguna ciencia empírica, pues eso implicaría incurrir en una circularidad. Como la epistemología aspira a un carácter fundacional, se despreciaban los argumentos empíricos como fuentes válidas de conocimiento. Así las cosas, el conocimiento se interpretaba como la correcta representación de una realidad independiente. Se ve el conocimiento como la imagen interna de una realidad externa, apareciendo de este modo una perspectiva representacional de éste. En esta perspectiva, el criterio de certeza cartesiano se sitúa en la evidencia, pero esta evidencia es algo que la mente debe generar por sí misma. Se da un giro reflexivo: en lugar de confiar en la tradición o en el orden establecido, la fundamentación del conocimiento se halla en la propia mente del sujeto. Para Descartes, la certeza emana de la claridad reflexiva o del examen de nuestras propias ideas haciendo abstracción de lo que representan, convirtiendo a la certeza en “algo que podemos generar por nosotros mismos al ordenar correctamente nuestros pensamientos”.¹⁵ Para Descartes, es necesario partir de lo que es sólido para avanzar mediante inferencias fiables hacia conclusiones ciertas, pero el criterio de certeza se encuentra en la propia mente del sujeto cognoscente, en seguir un orden construido por su propio pensamiento. A juicio de Taylor, la tradición epistemológica, en su esfuerzo por liberarse de los errores gratuitos de la imaginación incontrolada, se entrega a concepciones poco sometidas a examen. Sin embargo, las obras de Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein y la publicación en 1979 de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Rorty, aceleraron el rechazo de ese proyecto epistemológico. En el prefacio a *La liberté des modernes* Taylor se remite a Hegel para recordar su crítica: “usando las palabras de Hegel, el miedo al error, conduce a un miedo a la verdad”.¹⁶ A pesar de ello, Locke y Hume prolongarían la senda cartesiana, culminando el “giro reflexivo” que continúa hasta nuestros días, consistente en generar en el propio interior la certeza, resultando que “en algunos círculos parece que se sitúa una confianza casi ilimitada en la definición de las relaciones *formales* como una vía para conseguir claridad y certeza sobre nuestros pensamientos”.¹⁷

A la base de esta concepción del conocimiento se sitúa la creencia de que el espíritu es el lugar de la representación, que en él se deposita la huella del mundo exterior –las ideas de Descartes o Locke, o las impresiones de Hume– o que el espíritu suministra los modelos que dan forma a la materia recibida por la intuición. La certeza resultante de este modelo de pensamiento es un tipo de certeza “autorreflexiva y autodada” que propicia una mayor

¹⁵ “something we can generate for ourselves, by ordering our thoughts correctly”. *Ibid.*, p.5 (23).

¹⁶ “Dans les termes célèbres de Hegel, la crainte de l’erreur est devenue une crainte de la vérité.” Ch. Taylor, “Avant-propos”, en *La liberté des modernes*, op. cit., p. VII.

¹⁷ “In certain circles it would seem that an almost boundless confidence is placed in the defining of formal relations as a way of achieving clarity and certainty about our thinking.” Ch. Taylor, “Overcoming Epistemology”, op. cit., p. 6 (24).

autorresponsabilidad para el sujeto cognoscente. Taylor destaca que este ideal de autorresponsabilidad conecta con el moderno ideal de libertad como autonomía que considera que “ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo”.¹⁸ Es a través de este enlace que se produce entre razones epistemológicas (la idea de que la verdad debe ser un descubrimiento personal) y morales (el sujeto debe desarrollar la autonomía independizándose de las verdades que la tradición o la autoridad le revelan) como la tradición epistemológica moderna extrae parte de su fuerza de su conexión con los ideales de libertad y dignidad. Pero Taylor señala que esta noción de libertad, entendida como autorresponsabilidad, no emerge desde una concepción neutra del ser humano y del conocimiento sino que se apoya en determinadas tesis antropológicas acerca de la naturaleza del agente humano que, a su vez, se conectan con este tipo de interpretación epistemológica; por eso presenta ciertas reservas frente a tres nociones asociadas al desarrollo de esta forma de argumentación:

La primera de ellas se refiere a “la imagen del sujeto como idealmente desvinculada [*disengaged*], esto es, como libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social”.¹⁹ Su exponente concreto se hallaría en el dualismo donde el sujeto se aleja incluso de su cuerpo; aunque Taylor asegura que pervive más allá de la muerte del dualismo en la exigencia de una ciencia neutral y objetivadora de la vida y de la acción humanas.

La segunda, se sigue de la anterior y reside en una “concepción puntual del yo, idealmente preparado en tanto que libre y racional para tratar instrumentalmente estos mundos –e incluso algunos rasgos de su mismo carácter–, como materia susceptible de cambio y reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás”.²⁰ El desarrollo de esta noción se manifiesta en los ideales de gobierno y de reforma del yo que Locke desarrolla y pervive hoy en la fuerza que la razón instrumental tiene en nuestra política social, medicina, psiquiatría, etc.

Y la tercera, “es la consecuencia social de las dos primeras: una interpretación atomista de la sociedad como constituida o, en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales”.²¹ Esta noción se perfila en las teorías del contrato social del XVII y sobrevive en muchos supuestos del liberalismo contemporáneo.

Esta concepción del hombre como un yo racional y desvinculado, unida a la explicación representacionista del conocimiento, que pretende explicar al hombre según unas leyes de

¹⁸ “To be free in the modern sense is to be self-responsible, to rely on your own judgment, to find your purpose in yourself.” *Ibíd.*, p. 7 (26).

¹⁹ “the picture of the subject as ideally disengaged, that is, as free and rational to the extent that he has fully distinguished himself from the natural and social worlds”. *Ibíd.*, p. 7 (26).

²⁰ “is a punctual view of the self, ideally ready as free and rational to treat these worlds –and even some of the features of his own character– instrumentally, as subject to change and reorganizing in order the better to secure the welfare of himself and others.” *Ibíd.*, p. 7 (26).

²¹ “is the social consequence of the first two: an atomistic construal of society as constituted by, or ultimately to be explained in terms of, individual purposes.” *Ibíd.*, p. 7 (27).

comportamiento paralelas a la causalidad física, no deja lugar a un conocimiento significativo. El naturalismo se articula epistemológicamente a través de explicaciones en lugar de interpretaciones, asumiendo una ontología de las acciones humanas que se expresa en términos de causas y no de fines. Las ciencias naturales, al tratar al hombre como un objeto, interpretan la acción humana sin sujeto: analizan las conductas en lugar de las acciones, olvidando tanto al sujeto como la intención que es, en realidad, el punto de partida de la acción. Taylor pretende revisar el papel de la intencionalidad en la acción, recuperando una causalidad teleológica que asuma los fines que el individuo se plantea cuando actúa. Precisamente, como expresa Carlos Thiebaut,²² el debate en torno a esta cuestión se cifra en si la concepción moderna, tanto de la epistemología como de la acción, puede caracterizarse en términos de naturalismo atomista, de subjetivismo epistemológico y moral, consecuencialista y cuantitativo. Para Taylor, las pretensiones de la Modernidad no se reducían a vincularse exclusivamente a estos términos; el proyecto moderno era más profundo y amplio; ha sido una interpretación parcial propiciada por el empuje de la tradición empirista y analítica en el ámbito del conocimiento, y liberal en el campo de la política, el que ha propiciado este desliz hacia formas de análisis distorsionadas. Algunas de las ideas morales y espirituales más relevantes de nuestra civilización se asientan sobre esta tradición epistemológica, por eso desafiarlas implica atacar la fuerza de esta tradición. Taylor suele apoyarse en autores como Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein, dado que son lo más importantes críticos de esta epistemología y sus objeciones supondrán el rechazo de estas creencias antropológicas básicas –sujeto desvinculado, yo puntual y atomismo–. Los cuatro defienden una nueva concepción, alternativa a la de esta tradición, en la que la conciencia del mundo o la experiencia aparecen. Para todos ellos la extendida interpretación epistemológica, asentada en las tradiciones empiristas o racionalistas, no hace inteligible la experiencia.

Este tipo de interpretación se funda en la creencia de que los estados mentales –ideas– pueden ser identificados y descritos haciendo abstracción del mundo exterior, aunque, a su vez, tales ideas representen objetos de ese mundo externo, como reconoce el concepto de intencionalidad, deudor de la tradición de Brentano y Husserl. Pero ambos rasgos no pueden satisfacerse a la vez si no queremos incurrir en una incoherencia. Enfrentándose a esta contradicción Heidegger muestra que es inadecuado pensar que realizamos representaciones desvinculadas porque ya estamos imbricados en el mundo, “incluso en nuestra postura teórica hacia el mundo, somos agentes: también al informarnos acerca del mundo y formular imágenes tenemos que luchar con él, experimentar, situarnos para observar, controlar condiciones”.²³ Si se acepta esta postura, el fundacionalismo epistemológico desaparece. El sujeto se encuentra relacionado con las cosas y esa relación aparece inarticulada; sin embargo, el intento de formular esa relación resulta incoherente “porque cualquier proyecto de articulación descansa en un trasfondo u horizonte de compromiso no explícito con el

²² Cf. C. Thiebaut, “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”, op. cit., p. 215.

²³ “Even in our theoretical stance to the world, we are agents. Even to find our about the world and formulate disinterested pictures, we have to come to grips with it, experiment, set ourselves to observe, control conditions.” Ch. Taylor, “Overcoming Epistemology”, op. cit., p. 11 (32).

mundo”.²⁴ No puede distinguirse entre las ideas del sujeto y los rasgos del mundo exterior, aunque “podemos trazar una línea neta entre mi *imagen* de un objeto y tal objeto, no podemos hacerlo entre mi *relación* con el objeto y el objeto”.²⁵

A partir de la asunción de esta postura, Taylor extrae consecuencias antropológicas que se vertebrarán con su concepción de la racionalidad práctica y, a través de ella, modifican la perspectiva social y política:

Pero esto también destruye la concepción de un agente cuyo ideal pudiera ser la total falta de compromiso, puesto que esto se muestra imposible y sería destructivo intentarlo: no podemos convertir el trasfondo a partir del cual pensamos, en un objeto para nosotros. La tarea de la razón ha de ser concebida de forma distinta: articular el trasfondo, “desvelando” lo que implica.²⁶

Obviamente, esta crítica pone en cuestión la perspectiva atomista en el análisis del sujeto: la noción heideggeriana del modo de vida del *Dasein* es esencialmente el de una colectividad que manifiesta la prioridad de la sociedad como *locus* de la identidad individual. En este sentido, también destaca la contribución de Merleau-Ponty que “muestra cómo nuestra capacidad en tanto que agentes está esencialmente encarnada y cómo el cuerpo vivido es el lugar de direcciones de acción y de deseo, que nunca podemos captar o controlar totalmente por decisión personal”.²⁷ Taylor menciona explícitamente el agradecimiento a Merleau-Ponty, por explicitarle un consistente modo de crítica a la epistemología tradicional moderna y ofrecer una perspectiva distinta de la relación entre el sujeto y el mundo, declarando que redescubrir el cuerpo es una de las tareas filosóficas más importante a las que nos enfrentamos:

Redescubrir la carne, es también redescubrir la sociedad. El espíritu humano encarnado, es también el ser humano entre los humanos, donde la relación con el otro, a través del lenguaje, penetra en la intimidad más profunda de cada uno. Se trata de otra verdad de base que el pensamiento epistemológico ha ocultado, que partía siempre del individuo encerrado en su interior, y dueño de su pensamiento.²⁸

²⁴ “just because any articulative project would itself rely on a background or horizon of nonexplicit engagement with the world.” *Ibíd.*, p. 11 (32).

²⁵ “We can draw a neat line between my *picture* of an object and that object, but not between my *dealing* with the object and the object.” *Ibíd.*, p. 12 (33).

²⁶ “But this also ruins the conception of the agent as one whose ideal could be total disengaged. This turns out to be an impossibility, one that it would be destructive to attempt. We can’t turn the background against which we think into an object for us. The task of reason has to be conceived quite differently: as that of articulating the background, “disclosing” what it involves.” *Ibíd.*, p. 12 (33).

²⁷ “show how our agency is essentially embodied and how this lived body is the locus of directions of action and desire that we never fully grasp of control by personal decision.” *Ibíd.*, pp. 12-13 (34).

²⁸ “Redécouvrir la chair, c’est aussi redécouvrir la société. L’esprit humain incarné, c’est aussi l’être humain entre les humains, où le rapport à l’autre, à travers le langage, pénètre dans l’intimité la plus profonde de chacun.

Para Taylor, la exploración de la relación entre el cuerpo, el lenguaje y la sociedad que descubra la relación natural, esencial, ya dada, entre cada uno de estos polos es un tema capital de la filosofía contemporánea. Por eso criticará también determinadas concepciones naturalistas del lenguaje²⁹ –asociadas originariamente al pensamiento de Hobbes, Locke o Condillac– que estudian el lenguaje por analogía al modo en que se estudian los otros seres de la naturaleza. Estas teorías, que adoptan una perspectiva instrumental respecto al lenguaje entendiéndolo como si fuera una cosa más entre las cosas, se acercan al lenguaje como si sólo hubiera hechos lingüísticos, desatendiendo los usos del lenguaje y elaborando teorías que producen una reducción fisicalista del mismo.

En resumen, su rechazo del naturalismo es fundamental para entender la filosofía de Taylor porque no se dirige a lo que aparece explícito en los textos sino al modo en que estos filósofos han contribuido a forjar la imaginería contemporánea. La enorme construcción epistemológica que va desde Descartes a Quine, ha consagrado la primacía de un tipo de intelectualismo, de razón teórica, que ha eclipsado la razón práctica impulsando una concepción del sujeto que observa el exterior como “pura mirada o pura voluntad”.³⁰ La crítica de Taylor a la epistemología tradicional manifiesta la necesidad de superar estas creencias antropológicas distorsionadas. Dicho de otro modo: clarificar las condiciones de intencionalidad, para llegar a una mejor comprensión de lo que somos como agentes conocedores. El objetivo no consistiría en alcanzar la total claridad reflexiva sobre la base de nuestras creencias, sino conformarnos con una autocomprensión de los límites y condiciones de nuestro conocimiento que nos ayude a superar las ilusiones de la desvinculación y de la individualidad atómica. En realidad, el trabajo de Taylor en este sentido podría concebirse como un intento de ampliar el proyecto de la razón moderna, incluso de la razón autorresponsable, incorporando la aparición de nuevos significados anexos a la noción de razón; concebir la razón de una forma distinta, incluyendo, al lado de las procedimientos herederos de la Ilustración, una nueva sección que intenta articular el sentido de nuestras vidas. Taylor reconoce³¹ que, en el campo de la teoría social, el resultado de esta crítica implica la descalificación de las teorías atomistas y de aquellas que no pueden acoger significado intersubjetivo. Declara que en el ámbito del pensamiento moral, de esta crítica emerge el rechazo de las morales basadas en la razón instrumental, como puede ser el utilitarismo, y de las morales basadas en una noción del “yo puntual”, y cita como ejemplo, la crítica de Sandel a Rawls acerca de la concepción de la persona.

Cuando analiza la influencia del naturalismo sobre la moral en la primera parte de su *Sources of the Self*, muestra que la perspectiva naturalista yerra al interpretar el fenómeno moral como si éste se tratara de cualquier otro fenómeno de la naturaleza. El modelo

Il s'agit d'une autre vérité de base que la pensée épistémologique a occultée, qui partait toujours de l'individu, cantonné en son for intérieur, et maître de sa pensée.” Ch. Taylor, “Avant-propos”, en *La liberté des modernes*, op. cit., p. VIII.

²⁹ Esta crítica aparece en diversos artículos de Taylor, v. gr., capítulos 4, 5 y 6 de sus *Philosophical Arguments*.

³⁰ P. de Lara, “Introduction : L'anthropologie philosophique de Charles Taylor”, op. cit., p. 4.

³¹ Cf. Ch. Taylor, “Overcoming Epistemology”, op. cit., p. 15.

naturalista suele asumir una perspectiva desvinculada en la que se reconstruye la realidad desde los intereses del sujeto o sus voliciones más intuitivas. En la interpretación de las reacciones morales, Taylor considera erróneo olvidar cualquiera de las dos facetas. Al valorar moralmente un objeto, se le aplica un predicado ontológico, pero esa atribución no puede efectuarse utilizando una metodología completamente análoga a la de las explicaciones físicas. Asumir una postura neutra, análoga a la del científico cuando estudia un hecho, que se desvincula totalmente de la realidad abordada en vistas a conseguir un mayor control y objetividad, es adoptar una perspectiva equivocada. El naturalismo tiende a considerar los bienes o los valores como proyecciones en un mundo neutro; sin embargo, los bienes y los valores adquieren su sentido en el trasfondo cultural al que pertenecen. Son expresiones de las aspiraciones de los seres humanos que se han dado a través de la cultura en el intento de dar un sentido a sus vidas. Al pretender que la ética se construyera en torno a un fundamento seguro, se ha buscado –como ha denominado Richard Rorty aunque su filosofía diste enormemente del filósofo aquí estudiado– adoptar “un punto de vista externo”.³² Concediendo a las ciencias naturales el estatus de paradigma para todas las formas de conocimiento, se ha creado una falsa imagen de los valores, entendiéndolos de forma relativa como proyecciones en un mundo neutro, al margen del trasfondo que es parte constituyente de la valoración. El error del talante naturalista generalizado consiste en negar los marcos referenciales; por eso desembocó en el utilitarismo clásico que rechaza cualquier distinción cualitativa y valora los objetivos humanos como si fuesen susceptibles de cuantificación y cálculo comunes.³³

Si pretendemos ofrecer razones para las opciones morales que elegimos, los sujetos no podemos adoptar una perspectiva externa, objetiva, universalista y desvinculada porque incurriremos en los errores del subjetivismo o del relativismo. Es necesario aclarar qué entendemos por ofrecer razones para nuestras opiniones morales, y para ello es necesario desenmarañarse de los prejuicios del naturalismo y el subjetivismo modernos donde los bienes o valores se conciben como proyecciones en un mundo neutro. En “Explanation and Practical Reason” expone el modo en que el naturalismo se sumerge en el subjetivismo, aunque pretenda huir de él: la revolución científica del XVII destruye la concepción platónico-aristotélica del universo como instancia de formas que definen los estándares según los cuales las cosas deben ser juzgadas; partiendo de ello, en el pensamiento naturalista, el único constructo alternativo y plausible consiste en entender tales estándares como proyecciones de los sujetos, donde “estas proyecciones no formarán parte del tejido de las cosas, sino que reflejarán el modo en que los sujetos reaccionan a las cosas, las actitudes pro-o-contra que adoptan”.³⁴

En *Sources of the Self* amplía esta idea que conduce a practicar una antropología de la desvinculación y un proyeccionismo moral, ubicando en Descartes sobre todo la raíz del

³² R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 23 y ss.

³³ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 23.

³⁴ “They were not part of the fabric of things, but rather reflected the way subjects react to things, the pro-or-con attitudes they adopt.” Ch. Taylor, “Explanation and Practical Reason”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., p. 38 (64).

naturalismo moderno. Descartes deja de considerar al orden cósmico la encarnación de las Ideas. Rechaza el modelo teleológico y abandona el *logos* óntico. El universo ha de entenderse de modo mecanicista y a través del método resolutivo-compositivo impuesto por Galileo. La concepción del conocimiento científico que emerge de la visión galileana es representacional; conocer la realidad es poseer la representación correcta de las cosas, una imagen correcta de la realidad externa. La noción de idea designa un contenido intrapsíquico y “el orden de las ideas deja de ser algo que *encontramos* para convertirse en algo que *construimos*”.³⁵

La concepción cientifista de la racionalidad conduce a formas proyeccionistas a la hora de enfocar una realidad de carácter moral; entre ellas Taylor cita³⁶ el prescriptivismo de Hare, para el cual es posible separar, cuando analizamos el significado de un término, el nivel descriptivo de dicho término de su fuerza valorativa, concluyendo que es posible ofrecer descripciones no valorativas. También alude a la sociobiología que suele percibir la proyección como algo profundamente involuntario y que también considera la posibilidad de ofrecer descripciones no valorativas, como si esa descripción no valorativa expresara la realidad subyacente que provoca la experiencia del valor. Todas estas formas de captación de lo real se deslizan hacia el subjetivismo omitiendo la referencia al contexto cultural o lingüístico a través del cual los sujetos podemos captar los significados. En opinión de Taylor la realidad moral no puede analizarse con una metodología cientifista, por ejemplo, no todos los términos que indican valores poseen equivalentes descriptivos. Si se desean entender el significado de los términos “coraje”, “brutalidad”, “gratitud”, “amabilidad” o “generosidad”, es necesario conocer el “punto valorativo”. Para captar ese punto es necesario conocer las experiencias o el relato de las mismas que originan el contenido del término, su delimitación, y también las discriminaciones cualitativas que hacen las personas interesadas. Debemos remitirnos al sentido de sus percepciones del bien. Por ejemplo, para calificar la violencia o el engaño ilimitado de inmorales, debemos dirigirnos a la concepción del bien presente en ese contexto. A partir de la noción de la dignidad humana o de la aspiración a la verdad que implica ser humano, se puede entonces rechazar la violencia o la mentira. Por lo tanto, no puede separarse el significado descriptivo del valorativo, ni puede concebirse el valor de un objeto como una especie de propiedad secundaria, como el color en una cosa. Términos como “amabilidad” o “generosidad” definen las cualidades de un objeto, pero sólo a partir del conocimiento del trasfondo del intercambio social en esa sociedad o de las aspiraciones hacia ciertos bienes.

En resumen, la aplicación del modelo de las ciencias naturales a la interpretación de la acción humana se expresa a través de una forma de proyeccionismo que presenta al mundo moral como si fuera irreal. En esta perspectiva proyeccionista, la moral es una construcción del sujeto que surge al enfocar la realidad con un talante instrumental en función del propio

³⁵ “the order of ideas ceases to be something we *find* and becomes something we *build*.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 144 (160).

³⁶ *Ibíd.*, pp. 53 y ss.

interés, resultando que la elección de los bienes y los valores en un mundo neutro es algo opcional fruto de las preferencias o las arbitrariedades del sujeto, como si los valores fueran colores, subjetividades. El modelo racionalista, heredero de la tradición cartesiana, explica las acciones a través de conceptos que se concatenan desde fuera del sujeto y que no incluyen referencias a la intención del agente. A tenor de todo esto, el naturalismo presenta un enfoque ético que no puede dar cuenta de la fenomenología moral porque no explica satisfactoriamente al agente humano ni su acción y, en consecuencia, es incapaz de resolver determinados conflictos morales. Del mismo modo, el formalismo moral podría considerarse un vástago del naturalismo en tanto es un intento de construir una estructura argumentativa única para contener morales bien diferentes, que corre paralelo a la pretensión objetivadora, universalista y deshumanizadora de los saberes del siglo XX. Frente a esta concepción, Taylor entiende la moral como algo que existe realmente en los intercambios entre los sujetos. Atendiendo a la doble faceta que incluye cualquier reacción moral, no puede omitirse la referencia a las fuertes reacciones morales que a veces operan en el sujeto, puesto que en esos sentimientos morales hay algo real que conviene examinar, al menos como punto de partida. Aunque, por supuesto, tampoco basta con asumir acríticamente nuestras reacciones morales como si éstas constituyeran los criterios de la acción, sino que debe articularse la ontología moral en tanto es un factor constitutivo de dicha reacción. Por eso el trabajo de Taylor consistirá en una tarea de rastreo de las fuentes morales que han ayudado a confeccionar la identidad moderna para elaborar distinciones cualitativas entre los distintos modelos reflexionando sobre los bienes superiores que subyacen a cada una de ellas.

Taylor propone dar importancia a la historia particular de cada individuo analizando cómo las actuaciones del ser humano están atravesadas de valoraciones y apreciaciones cualitativas que le llevan a determinar sus preferencias. Dichas preferencias toman cuerpo en un lenguaje valorativo; de ahí la importancia de la perspectiva hermenéutica: el lenguaje se convierte en esencial para comprender los actos del sujeto; mientras que el naturalismo aparece como incapaz para dar cuenta de estos elementos que son centrales para entender el sentido que los seres humanos dan a sus vidas.

A este respecto, el problema que se le plantea consiste en mostrar los motivos por los cuales el naturalismo, a pesar de que no parece adecuado para entender la actividad humana, sigue empleándose. Para el filósofo canadiense, el motivo subyacente consiste en que el naturalismo es la filosofía que mejor ensambla con las sociedades desarrolladas, con la complejidad de estas sociedades que obliga a simplificar, a aislar las partes, a recurrir a un formalismo vacío que, en última instancia, induce a una concepción atomista del conjunto de la sociedad. Sin embargo Taylor, enfrentándose a todo esto, piensa que el análisis hermenéutico puede ayudarle a reconstruir el concepto de valor, adoptando un lenguaje moral sustantivo que sirva de análisis al entramado cultural de las sociedades desarrolladas y teniendo en cuenta que este análisis se realiza en el seno de una interpretación holista. No es que rechace absolutamente el naturalismo, acepta que es un modelo de explicación necesario, pero no suficiente. El holismo no intenta explicar una conducta concreta, no explica la acción

humana por referencia a un acto concreto, sino atendiendo al conjunto del sujeto. El acto moral de los sujetos debe integrarse en la totalidad.

En resumen, como señala Carlos Thiebaut, la filosofía de Taylor se apoya en la tradición hermenéutica continental:

Para oponerse a lo que desde ella aparece como atomismo y naturalismo cuantitativo en la comprensión del conocimiento y de la acción. Si somos animales que se autointerpretan, la filosofía, que es la forma más radical y teórica de autocomprensión (la “aprehensión del tiempo histórico en el pensamiento” según el *dictum* hegeliano que Taylor parece estar asumiendo constantemente) no sólo nos dará una imagen de nosotros mismos, sino que, de forma más importante en términos prácticos, configurará nuestras prácticas.³⁷

A través del estudio de la intencionalidad en la percepción, Taylor muestra la referencia al mundo significativamente captado, una referencia que es intrínseca a la percepción misma. Hay siempre un trasfondo sobre el que las propiedades relevantes resultan significativas; ese trasfondo es condición de posibilidad de la percepción, de la emoción y de la acción. La percepción y la emoción aparecen como descripciones de ese trasfondo, y la acción se erige en función de ellas presuponiendo un conocimiento significativo de la situación que determina un propósito que la define. A partir de ahí, Taylor trata de mostrar la vinculación inevitable y radical entre el sujeto y el mundo, la sociedad que le rodea, para detectar el error de planteamiento en que incurren el naturalismo y el atomismo. Puede observarse en estas páginas que la crítica de Taylor al naturalismo, asume multitud de los planteamientos propios de la hermenéutica prolongándolos hacia el estudio de aquellos aspectos que él considera más importantes y, por este motivo, es necesario aclarar el sentido que toma la hermenéutica en su filosofía.

2.3. La alternativa hermenéutica: Tradición hermenéutica en Charles Taylor

El ataque que Taylor dirige contra el naturalismo en su aplicación al ámbito humano le conduce a proponer una alternativa hermenéutica como modelo de estudio de la realidad del hombre. El análisis de la naturaleza humana, de la motivación, de la intención, de la acción del hombre y de la sociedad, debe efectuarse desde esta tradición de pensamiento porque la ciencia hermenéutica permite atender el hombre dentro del marco cultural que lo alberga

³⁷ C. Thiebaut, “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”, op. cit., p. 215.

considerando la propia interpretación que éste hace de sí mismo. De hecho, V. Descombes considera que esta concepción hermenéutica de las ciencias humanas es la principal aportación de Taylor.³⁸

Taylor asume los requisitos de la tradición hermenéutica, desde Dilthey a Heidegger, abrazando el movimiento filosófico que sitúa al lenguaje en el primer plano de la interrogación filosófica, pero su trabajo es original porque ofrece una nueva perspectiva que intenta salvar algunos de los problemas a los que se enfrenta la hermenéutica. La corriente interpretativa, ligada a la tradición y al prejuicio como forma de acceso al mundo, suele ser criticada porque presenta un tipo de argumentación que puede deslizarse fácilmente hacia el relativismo pero, intentando eludir esta objeción que podría aplicarse a la filosofía de Taylor, Philippe de Lara explica lo siguiente:

Taylor quiere sostener juntas dos vertientes desunidas u opuestas de la antropología: la vertiente lingüística del hombre, como ser de lenguaje, y la vertiente realista o corpórea del hombre como ser activo. La primera pertenece claramente a la filosofía de este siglo, la segunda se remonta a Aristóteles.³⁹

Para la hermenéutica postheideggeriana ha resultado problemático el intento de unión de ambas vertientes; Taylor pretende trazar un puente que supere el subjetivismo y el relativismo apoyándose, de un lado, en nociones tomadas de Merleau-Ponty –el cuerpo– y de Heidegger –el ser en el mundo– y, de otro lado, sirviéndose de la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein. El sujeto de conocimiento ya no se sitúa en la órbita que va desde Descartes hasta Kant, ya no se basa en un principio filosófico y metodológico incuestionable; ahora el punto de arranque es mucho más incierto, alejado de certezas y absolutos; Taylor construye sus fundamentos epistemológicos en torno al ser corpóreo del hombre y al lenguaje como portador del significado. Algunos de estos problemas son abordados por una figura fundamental para el pensamiento hermenéutico y que, a mi juicio, ejerce una considerable influencia en la filosofía del autor canadiense: cuando se pretenden rastrear los orígenes de la tradición hermenéutica en que Taylor se mueve hallamos, principalmente, la influencia de Gadamer. El autor de *Verdad y método*, *El problema de la conciencia histórica* y *La herencia de Europa*⁴⁰ entre otras obras, aborda las cuestiones de la objetividad en el conocimiento y el relativismo a la hora de juzgar las diversas culturas. El tratamiento de esta problemática resulta una cuestión central en la filosofía de Taylor y, en la forma de abordarla, se encuentran

³⁸ V. Descombes, “Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles?”, en G. Laforest (ed.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Québec, Les Press de L'Université Laval, 1998, pp. 53-78.

³⁹ “Taylor veut tenir ensemble deux versants disjoints, sinon opposés, de l'anthropologie : le versant langagier de l'homme comme être de langage, et le versant réaliste, ou charnel, de l'homme comme corps agissant, pouvoir pratique dans le monde.” Ph. de Lara, “L'anthropologie philosophique de Charles Taylor”, op. cit., p. 11.

⁴⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit.; *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1986; *La herencia de Europa*, Barcelona, Península 1990.

cruciales puntos de conexión entre los planteamientos de uno y otro autor. Ambos coinciden al proponer un modo de filosofar que se opone diametralmente a los procedimientos que derivan del naturalismo a la hora de comprender al hombre y la acción.

2.3.1. La influencia de H. G. Gadamer

Frente a las pretensiones de una verdad fríamente conceptual, propia de las teorías científicas, Gadamer propone una verdad que reivindica el pensar histórico. Si algunos modelos de pensamiento disocian al intérprete de su historia, la hermenéutica reflexiona sobre la unión que existe entre ambos. Inspirándose en Heidegger, trata de superar la ausencia de temporalidad en los planteamientos filosóficos que tienden a una pretendida universalidad y objetividad engañosas. Su interés por integrar lo histórico y lo vital le conduce a atender al lenguaje en su determinación conceptual de las experiencias humanas básicas y en la conformación de la conciencia histórica. Éste énfasis en el lenguaje como producto cultural a través del cual el hombre accede al significado de los objetos será un punto de encuentro común entre las filosofías de los dos autores aquí comparados. Para Taylor el lenguaje es el objeto de reflexión principal de muchos de sus artículos en los que le otorga un sentido similar al que Gadamer ofrece en diversos textos. En la obra fundamental de Gadamer, *Verdad y método*, desarrolla las líneas abiertas por Heidegger hacia la plena relación entre la hermenéutica y el lenguaje manifestando que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.⁴¹ En el lenguaje se anuncia el sentido, “es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria”.⁴²

La teoría gadameriana sobre el origen del lenguaje, reflexiona –igual que lo hace Taylor– en torno a la concepción expuesta por Humboldt. Los tres tienen en común su rechazo a una noción del lenguaje en el que éste se entiende instrumentalmente; el lenguaje no es una herramienta para comprender el mundo, sino que es constitutiva del mundo que se le hace presente al hombre. Para averiguar la manera de estar-en-el-mundo del hombre debe indagarse hermenéuticamente la relación que se establece entre lenguaje y mundo, habida cuenta de que el mundo del hombre se representa en el lenguaje. La existencia del mundo está constituida lingüísticamente, “no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo”.⁴³

También Taylor va a profundizar sobre la hermenéutica gadameriana a través de su reflexión sobre el problema de la aplicación y la constitución de una racionalidad humana

⁴¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 568.

⁴² *Ibíd.*, p. 567.

⁴³ *Ibíd.*, p. 531.

que, según la concepción de ambos autores, siempre es valorativa, no neutra, resultando inevitablemente interpretativa. Taylor muestra que algunas teorías deudoras del talante naturalista establecen la distinción entre el lenguaje descriptivo y el valorativo, definiendo el valor a través de sus equivalentes descriptivos, pero en su opinión “no es posible separar el significado ‘descriptivo’ del ‘valorativo’”.⁴⁴ Asimismo, Taylor toma de Gadamer la idea de que el método debe atender a esta nueva perspectiva resultando que el investigador nunca puede permanecer ajeno a la verdad de aquello que investiga, puesto que forma parte de ella. Por eso, para llegar a elaborar una correcta interpretación, es preciso ejercer una reflexión sobre las condiciones que definen el significado. Esa reflexión debe implicar el estudio de lo que ha sido entregado por la historia, obliga a tener un sentido histórico, esto es, no juzgar el pasado según los propios parámetros sino pensar expresamente el horizonte histórico como coextensivo con el presente y el pasado. La conciencia moderna se caracteriza por tomar una posición reflexiva ante todo aquello que ha sido entregado por la tradición, en eso consiste concretamente la interpretación. Avanzar la conciencia histórica supone no aceptar acríticamente el pasado, sino reflexionar sobre ese pasado, ubicándolo en el contexto donde se ha enraizado, para ver en esa conciencia histórica el significado y el valor que conviene. Precisamente, la aportación de Taylor en su *Sources of the Self* es desvelar las formas de comprensión de la propia identidad moderna huyendo del anacronismo e intentando desvelar su origen, pero –como él mismo reconoce– su trabajo histórico, aún siendo genealógico, “no es una reconstrucción histórica completa, es una vuelta hacia atrás muy selectiva, para reencontrar ciertas fuentes”.⁴⁵

En *Sources of the Self* Taylor se sitúa en la tradición hermenéutica, pensando conjuntamente ser y tiempo, y huyendo de establecer estructuras permanentes ahistóricas. En esta obra se preocupa por la génesis de la identidad del hombre contemporáneo ofreciendo una respuesta de carácter histórico. Su propuesta confecciona una definición reconstructiva que pretende comprendernos a nosotros mismos a través del pasado, adquiriendo mayor conciencia de la propia tradición cultural y reconstruyendo la historia de los problemas que nos acucian. Articula los elementos del pasado que siguen actuando, considerando toda la densidad histórica que puede rastrearse en el presente, para desvelar las condiciones que han hecho posible el surgimiento de nociones como la propia individualidad, el sujeto o la identidad, revisando sus transformaciones y examinando atentamente su conexión con la cultura actual. Taylor tiene en cuenta que las conclusiones alcanzadas siempre son parciales puesto que las investigaciones sobre la conciencia histórica que paulatinamente realiza le obligan a redefinir constantemente el ámbito de lo que se considera transhistórico. Por lo tanto, su labor no presenta un tipo de objetividad análoga a la que pueda encontrarse en las

⁴⁴ “the ‘descriptive’ meaning cannot be separated from the ‘evaluative’;” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 54 (70).

⁴⁵ Ch. Taylor, “Entrevista a Charles Taylor”, op. cit., p. 43.

ciencias naturales, no es la investigación de un científico; él mismo es consciente de que semejante tipo de trabajo siempre es discutible y de las objeciones que pueden presentarse.⁴⁶

Otra de las aportaciones fundamentales de la hermenéutica gadameriana que Taylor reutiliza en su propia perspectiva filosófica es el principio de la “fusión de horizontes”. Para Gadamer, el intérprete jamás puede desembarazarse completamente de su horizonte de comprensión porque en la “resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete”.⁴⁷ Aunque el intérprete no imponga su propio criterio, su propio punto de vista constituye el punto de partida que le ayudará a enfocar su objeto de estudio. La fusión de horizontes se produce porque “todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete”.⁴⁸

Taylor se apoya, explícita o implícitamente, en este concepto en diversos artículos suyos⁴⁹ elaborando una hermenéutica intercultural que huye del relativismo a la hora de, por ejemplo, enfocar las cuestiones del encuentro y la valoración entre diferentes culturas. Sigue a Gadamer cuando afirma que los sujetos poseen una comprensión de su propia cultura en su mayor parte inarticulada, pero con la que cuentan para hacer inteligibles a los otros; asume que esa autocomprensión no es cerrada sino que, precisamente, puede cambiar a través del contacto, del intercambio con el otro. La “fusión de horizontes” alude a la necesidad de comprender nuestra propia perspectiva ampliándola con la del otro; ya no basta con recluírse en los límites de la propia tradición tomada en exclusiva, es prioritario atender a la relevancia del otro en lo que tiene de importancia para la propia constitución del yo.

Para Gadamer, el lenguaje es diálogo, la expresión viva del hablar de los humanos, y ello implica necesariamente referencia al otro. Pero lo más curioso es que para el hermeneuta alemán esta constatación no es sólo un hallazgo sobre el origen del lenguaje sino que es también “la base de una antropología de muy largo alcance”.⁵⁰ Sobre esta base se erige una visión del hombre que manifiesta la esencia comunitaria de éste y desarrolla una teoría de la acción que alude a su motivación; en este sentido, cuando Gadamer interpreta a Vico manifiesta:

Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida.⁵¹

⁴⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 43.

⁴⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 466.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 467.

⁴⁹ Cf. Ch. Taylor, “Rationality”, en *Philosophy and the Human Sciences*, op. cit., pp. 134-151; “Explanation and Practical Reason”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 55 y ss.; “Comparison, History, Truth”, op. cit., pp. 148-153; “The Politics of Recognition”, en *Multiculturalism*, op. cit., pp. 65-73.

⁵⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 531.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 50.

Este juicio presenta una doble aseveración: por un lado, declara que una razón abstracta, basada en principios universales, es insuficiente para mover la voluntad humana;⁵² se hace necesaria la formación de un sentido común encarnado en algo concreto, aunque compartido y general, para formar una comunidad que puede ser local o universal; pero, por otro lado, también indica una teoría del lenguaje que descubre el sentido como algo que se forma necesariamente en comunidad, a través del diálogo con los otros. Ambas afirmaciones son importantes para la construcción de la filosofía de Taylor. El canadiense insiste, desde el punto de vista político, en la importancia de prácticas y metas compartidas por los miembros de una comunidad para lograr la necesaria unión que posibilite el interés de la ciudadanía sobre los asuntos políticos y desarrolle una democracia fuerte que construya una verdadera libertad; y, desde el punto de vista hermenéutico, reflexiona sobre la importancia de un trasfondo, presentado en forma de herencia cultural, formado a través del diálogo, para conformar la identidad. En ambos casos, la comunidad sería el referente que permite, tanto el desarrollo de una libertad situada, una libertad que no es libre albedrío sino responsabilidad sobre las propias acciones y autonomía de la razón, como el descubrimiento del sentido y la construcción de la propia identidad.

2.3.2. La hermenéutica aplicada a las ciencias sociales

Taylor aborda la comprensión del sentido y la intención en las ciencias sociales adoptando un enfoque que ya cuenta con una rica tradición en la filosofía actual y que le hermana con Habermas. El alemán, en su *Teoría de la acción comunicativa*, sostiene que la ciencia social nunca puede adoptar la misma perspectiva que la ciencia natural a la hora de centrar su objeto de estudio. El científico selecciona los datos en función de unos parámetros de imparcialidad y objetividad, atendiendo a una metodología basada en la observación; sin embargo, el científico social forma parte de aquello que estudia y los datos que maneja no se presentan nunca al margen de la interpretación porque se encuentran “estructurados ya simbólicamente”⁵³ a través de un lenguaje mediante el cual los hombres han constituido los objetos en los que el investigador se detiene. Por supuesto, el tipo de control que se ejerce sobre esos objetos no es como el que desarrolla el científico natural. La interpretación de una práctica social no admite el distanciamiento neutro que manifiesta el científico; el filósofo social cuando pretende comprender una acción debe considerarla atendiendo a las personas que efectúan dicha acción. Con ello siempre adquiere algún tipo de compromiso ineludible al

⁵² También en esta dirección se expresa la filosofía de Michael Sandel en su trabajo *Democracy's Discontent* como manifiesta la interpretación que sobre esta obra efectúa J. F. Lisón. Cf. “Democracia republicana y comunitarismo”, *Daimon*, Universidad de Murcia, XIX, mayo-agosto 2003, pp. 87-100.

⁵³ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1987, p. 154.

interpretar dicha práctica, puesto que, de alguna manera, debe formar parte de la práctica que quiere describir para poder avanzar en su comprensión.

La posición de Taylor es similar a la que acabo de exponer. En la introducción que Taylor desarrolla en sus *Philosophical Papers I*⁵⁴ manifiesta que su intención es acceder a la realidad humana y social indagando el significado de las prácticas a través de la interpretación de la acción. Para buscar el significado inherente a las prácticas debe considerarse que el conocimiento de la realidad humana no puede ajustarse al modelo científico por dos razones: en primer lugar, porque no se parte de datos en bruto [*brute data*], objetivos, sino que el conocimiento de este tipo de realidad implica atender a una elaboración que efectúa el agente corpóreo que es un ser reflexivo; y en segundo lugar, porque ese conocimiento que el sujeto obtiene del mundo que le rodea implica, a su vez, una transformación del propio conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo. De manera, que la interpretación implica a su vez autointerpretación. Por eso, las ciencias del hombre deberán adoptar una metodología acorde con la búsqueda del sentido y la forma autoconsciente del conocimiento humano. Puesto que, atendiendo a la condición encarnada del hombre, no existe recepción pura de datos objetivos, sino que el sujeto siempre selecciona según su modo de percibir.

Taylor propone una ciencia social hermenéutica que se basa en la búsqueda del sentido y que descubre los fundamentos de la comunidad.⁵⁵ El sentido de la acción humana aparece ligada a la intencionalidad del sujeto y, por referencia a esta intencionalidad, considera la mediación de los factores culturales que incluyen en la meta perseguida por el sujeto, destacando el lenguaje como factor cultural fundamental. Toda acción se orienta a la consecución de unos objetivos o fines, y esos fines son los que confieren la dirección a la acción y permiten valorarla desde la perspectiva de la razón; pero también ha de tenerse en cuenta que los fines aparecen ante el sujeto en forma de conceptos o imágenes cuyo significado es establecido por la comunidad lingüística.⁵⁶ Por lo tanto, entre la identidad del sujeto y su acción siempre debe considerarse la mediación de la comunidad.

Su tesis doctoral *The Explanation of Behaviour* es precisamente una denuncia de aquellos procedimientos que, partiendo de una epistemología naturalista, detraen el carácter intencional de la conciencia. El conductismo y el psicologismo no consideran que la relación entre la situación y la conducta sea un tipo de relación significativa en la que la situación no determina la acción. Tal y como lo expresa en su artículo publicado en 1970, “The Explanation of Purposive Behaviour”, Taylor subraya la referencialidad o el carácter intencional del sujeto en su teoría de la acción:

Acción es un concepto que implica intencionalidad, y sólo puede atribuirse a seres que posean conciencia o intencionalidad [...] De ahí que la idea de ser agente sea

⁵⁴ Ch. Taylor, *Human Agency and Language*, op. cit., pp. 1-12.

⁵⁵ Cf. J. Shklar, “Squaring the Hermeneutic Circle”, *Social Research*, LIII, 3, autumn 1986.

⁵⁶ Cf. Ch. Taylor, “Force et sens”, en G. Madison (ed.), *Sens et existence*, Paris, Editions du Seuil, 1975, pp. 124-136.

esencial a la noción de persona, como noción de un ser al que pueden atribuirse propósitos, que puede ser definido en parte por las metas que se propone y el modo en que trata el mundo a su alrededor.⁵⁷

Los modelos científicos de explicación de la conducta niegan las descripciones interpretativas de la situación; el esquema estímulo–respuesta que el conductismo propone ignora los supuestos que hacen referencia a la significatividad de la situación. Taylor formula una explicación teleológica de la acción porque, en primer lugar, el reconocimiento del estímulo implica una selección de datos relevantes que hacen referencia a la percepción del sujeto o, en términos de Merleau-Ponty, a su ser corpóreo. Además, la acción no se define como respuesta a un estímulo sino en función de las metas que el sujeto persigue:

Como hemos visto, definir la conducta como acción es definirla como dirigida hacia una meta. No obstante, esto quiere decir que es posible explicar la forma particular que adopta la acción de un modo teleológico considerando lo que la situación requiere dada la meta en cuestión. Por consiguiente, el problema sobre la naturaleza de la conducta depende en parte de lo que podría llamarse la dirección de la conducta en un entorno dado.⁵⁸

La conducta aparece condicionada por la situación, pero no es determinada por ella, lo que la determina es la meta a la que se tiende. Las acciones, pues, se definen en función de sus fines, y esos fines son aquellos aspectos que cada sujeto considera significativamente como fines deseables. La acción representa la tendencia a un fin que se le presenta al sujeto como deseable a través de lo que él mismo concibe como significativo porque “cuando hablamos de *descripción intencional* de algo, de una acción, o de un objeto, en el caso de los seres humanos, a menudo queremos decir la *descripción privilegiada*, por ejemplo, aquello que es deseado o temido del objeto entre sus muchas descripciones intencionales [...] pero no podemos hablar de descripción intencional en el caso de los animales”.⁵⁹ La acción humana no puede explicarse sólo en términos de inclinación, eso es una forma de reduccionismo, porque el hombre puede actuar en contra del instinto en función de algo que estime más valioso. No obstante, considera que las explicaciones teleológicas no suelen ser aceptadas por la tradición científica occidental, deudora de la tradición cartesiana, porque el propósito que persigue la acción no puede determinarse con la metodología científica tradicional: “El

⁵⁷ Ch. Taylor, “The Explanation of Purposive Behaviour”, en F. Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 61.

⁵⁸ “As we have seen, to characterize behaviour as action is to characterize it as directed towards some goal. Now this means that the particular form which it takes in any situation can be accounted for in part in a teleological way by what the situation requires given the goal in question. The issue about the nature of behaviour is, therefore, in part an issue about what could be called the direction of behaviour in a given environment.” Ch. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 196

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 69.

empirismo asentó las bases de que lo mental no podía ser directamente observado; sólo podía ser inferido de la conducta externa física”.⁶⁰ Obviamente, Taylor acepta que la finalidad no puede ser captada exclusivamente a través de los sentidos, pero puede ser comprendida en la descripción de la acción misma atendiendo al significado que la define y que da lugar a esa acción.

En el artículo “Interpretation and the Sciences of Man” Taylor muestra que la concepción hermenéutica de las ciencias del hombre que pretende conseguir busca la interpretación y no la predicción. La predicción en sentido fuerte resulta imposible porque “el ser humano es un animal que se autointerpreta”.⁶¹ La concepción que el hombre tiene de sí mismo, las autodefiniciones que emergen del contexto cultural, configuran el significado de aquello que aparece ligado a la percepción, a los sentimientos o a las valoraciones.

A tenor de ello, “el objeto de una ciencia de la interpretación debe ser describable en términos de sentido o sinsentido, coherencia o ausencia de ella; y debe admitir una distinción entre el significado y su expresión”.⁶² Esta distancia que se abre entre el significado y su expresión es lo que permite la interpretación, pues si el significado coincidiera unívocamente con la expresión del mismo no habría lugar para la interpretación. Por esta razón, su análisis de la acción conduce al estudio del lenguaje, recibido a través del entorno social, como vía de acceso a lo significados. Hay siempre un trasfondo implícito que conforma la experiencia. Por tanto, las ciencias humanas presuponen una interpretación de lo que es el hombre previa a la ciencia misma.

El hombre es un ser que se autodefine a sí mismo a través de una interpretación que se asienta sobre el contexto cultural al que pertenece. En “The Significance of Significance” alude a la necesidad de autointerpretación como característica que nos distingue de los animales o de los computadores y que permite hallar el significado de los sentimientos y de las acciones. Es fundamental que el hombre halle una correcta interpretación de su propia identidad en la medida en que “la autocomprensión es constitutiva de lo que somos, lo que hacemos, lo que sentimos. Entendernos a nosotros mismos como agentes no es en primer lugar una teoría, es una parte esencial de nuestra práctica como agentes”.⁶³

Para Taylor, psicología, sociología, historia o política, son ciencias que deben entenderse desde una perspectiva hermenéutica; en la medida en que son ciencias del hombre, que es un ser de significados, no son ciencias empíricas. Cualquier teoría que intenta ofrecer una descripción de la naturaleza humana debe ser hermenéutica, puesto que, en realidad,

⁶⁰ “empiricism gave support to the view that the mental could not be directly observed; it could only be inferred from physical external behaviour.” Ch. Taylor, “The Explanation of Purposive Behaviour”, op. cit., p. 61.

⁶¹ “man is a self-defining animal.” Ch. Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”, en *Philosophy and the Human Sciences*, op. cit., p. 55.

⁶² “the object of a science of interpretation must be describable in terms of sense and nonsense, coherence and its absence; and must admit of a distinction between meaning and its expression.” *Ibid.*, p. 16.

⁶³ “Self-understanding is constitutive, as we saw, of what we are, what we do, what we feel. Understanding ourselves as agents is not in the first place a theory, it is an essential part of our practice. Ch. Taylor, “The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology”, en S. Mitchell y M. Rosen (eds.), *The Need for Interpretation*, London, Athlone Press, 1983, pp. 158.

desarrollan una interpretación sobre las distintas interpretaciones. En el prefacio al volumen⁶⁴ publicado en 1983, que reúne tres artículos suyos: “Social Theory as a Practice”, “Understanding and Ethnocentricity” y “The Concept of a Person”, avisa de que la tendencia a entender las ciencias del hombre como si fueran ciencias de la naturaleza “es peligrosa y destructiva porque los seres humanos viven de sus auto-interpretaciones”⁶⁵ y la aplicación del modelo de las ciencias naturales al estudio del hombre provoca distorsiones en su descripción. En “Social Theory as a Practice” expone que la teoría social está lejos de ser simplemente una explicación, puesto que describe algunos aspectos del ser humano que, a su vez, modifican la percepción que tenemos sobre nosotros mismos. Luego, la teoría social resulta un tipo de interpretación de las normas que rigen la práctica social que, además, influye sobre ella. En el caso de las ciencias sociales, la teoría no es independiente de la práctica sino que opera sobre la práctica transformándola:

Podríamos mostrar esto de otra manera diciendo que las teorías políticas no tratan sobre objetos independientes del modo que lo son los objetos en la ciencia natural. Allí la relación del conocimiento con la práctica es que uno aplica lo que sabe sobre fuerzas causales al caso particular, pero la verdad sobre semejantes fuerzas causales con las que uno cuenta son pensadas para quedar invariables. La clave en este caso es que la teoría trata sobre un objeto independiente. Por otro lado, en la política, aceptar una teoría puede transformar lo que ella misma trata.⁶⁶

Las ciencias sociales no versan sobre objetos independientes, a la manera en que lo hacen las ciencias naturales. En sus teorías no puede prescindirse de las auto-descripciones de los propios participantes,⁶⁷ puesto que el modo en que entienden los agentes su participación en la práctica es constitutivo de la teoría que defenderán. Por eso, las ciencias naturales nunca pueden asemejarse a las teorías sociales porque, en el caso de las ciencias sociales, sus teorías promueven cambios que servirán para validarse a sí misma, o bien mostrarán que dicha teoría está equivocada. Las teorías sociales “pueden minar, reforzar o dar forma a la práctica a la que se refieren”.⁶⁸

⁶⁴ Ch. Taylor, *Social Theory as a Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983. Estos tres artículos que serían publicados después en sus *Philosophical Papers* refieren la importancia del enfoque hermenéutico para las ciencias sociales.

⁶⁵ “is dangerous and destructive because human beings live by their self-interpretations” Ch. Taylor, “Preface”, en *Social Theory as a Practice*, op. cit., p. v.

⁶⁶ “We could put this another way by saying that political theories are not about independent objects in the way that theories are in natural science. There the relation of knowledge to practice is that one applies what one knows about causal powers to particular cases, but the truth about such causal powers that one banks on are thought to remain unchanged. That is the point of saying that theory here is about an independent object. In politics, on the other hand, accepting a theory can itself transform what that theory bears on.” Ch. Taylor, “Social Theory as Practice”, en *Philosophy and the Human Sciences*, op. cit., p. 101.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 93.

⁶⁸ “The latter can undermine, strengthen or shape the practice that they bear on.” *Ibíd.*, p. 101.

La peculiaridad hermenéutica de las ciencias sociales incide en la perspectiva ética que Taylor desarrolla, dado que, asumida la imposibilidad de un conocimiento absolutamente neutral, la reflexión sobre la propia tradición y la cultura son los ejes de un balance que intenta conciliar el contexto con la autonomía, la naturaleza con la razón, recuperando la vida cotidiana para el mundo moral.

2.3.3. La hermenéutica aplicada a la teoría moral

Frente a los intentos de definir la teoría moral en función de un programa filosófico externo a la propia acción humana, Taylor propone definir el bien en términos internos a la propia acción. La razón práctica que define la Modernidad, basada en una epistemología de tradición racionalista o empirista, no alcanza a determinar la amplitud, la textura ni la profundidad de la esfera moral humana. Más concretamente Taylor considera, desde la crítica al naturalismo, que la intencionalidad de las acciones humanas degrada el discurso que sobre los seres humanos efectúan las ciencias experimentales porque los seres humanos no son objetos.⁶⁹ Lo que Taylor pretende es la consideración de la dimensión intencional que aparece en la comprensión hermenéutica y no en la explicación meramente causal. Por eso, rechaza el nihilismo de origen neonietzscheano que apela a la voluntad como criterio último del conocimiento. La tarea de la hermenéutica consistirá en esclarecer los elementos que condicionan la voluntad del sujeto colocando al hombre en el tiempo, en su época, en su contexto. No existe esencia *a priori* de lo que es el hombre, el hombre no puede pensarse al margen de su historia porque está insertado inevitablemente en la tradición.

Taylor presenta diversos escritos⁷⁰ en los que intenta recuperar la prudencia aristotélica, entendida como una virtud que implica una concepción de la razón unida al contexto en el que los problemas emergen e intentan solucionarse. No existe un modelo preestablecido, ni una regla para todos los asuntos, sino una contextualización del problema. El acento se sitúa en la reflexión del sujeto y en su capacidad de juicio. Por este motivo denuncia los peligros de la formalización, que reduce la ética a un conjunto de procedimientos universales, aunque considere que la verdad tampoco puede reducirse a la situación fáctica. La ética hermenéutica se erige en permanente tensión entre una razón que se reduce al contexto y un procedimiento abstracto inservible por su propia universalidad. El mundo de la vida constituye la base de su filosofía moral. Frente a una ética deontológica en la que el juicio moral se establece a través de una particularización de lo universal, la ética teleológica –más en consonancia con la filosofía de Taylor– forma el juicio moral universalizando un contexto, singularizando la

⁶⁹ Es el problema denunciado por Husserl cuando alude a la cosificación de la conciencia. Cf. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

⁷⁰ Ch. Taylor, “La conduite d’une vie et le moment du bien”, en Ph. de Lara (comp.), *La liberté des modernes*, op. cit., pp. 285-306; “Explanation and Practical Reason”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 34-60.

experiencia práctica, tomando una determinada posición, situando la libertad en definitiva. Parece que Taylor encuentra, de nuevo, en Gadamer su antecedente epistemológico, pues en *La herencia de Europa* el alemán afirma:

La filosofía práctica no es el empleo de la teoría en la práctica, como hacemos siempre de modo natural en el ámbito de toda acción práctica, sino que surge de la experiencia de la propia práctica, en virtud de la razón y la sensatez inherentes a ella. Práctica no significa precisamente obrar según las reglas y el empleo del saber, sino la posición totalmente primordial del ser humano en su entorno natural y social.⁷¹

Para Taylor, también la práctica es el punto de arranque de la reflexión filosófica. Comparte con MacIntyre la tendencia a interpretar la teoría moral a partir de las acciones concretas de los individuos en su entorno y de las pautas que en ella se dan de modo implícito. Quizás por este motivo hay en Taylor una reivindicación de la conciliación entre razón y naturaleza que se remonta a su interés por el movimiento expresivista de los Románticos del siglo XIX. La racionalidad humana no incluye solo la pura razón kantiana, sino también aspectos como el lenguaje, la cultura, la vitalidad o los afectos. Existen condicionantes naturales que la filosofía práctica debe considerar. No cabe pensar al hombre separado de la naturaleza, la propia sociedad es vista como una realidad natural en tanto no se entiende que sea meramente una suma de individuos tal que se desprende de las teorías del contrato.

Siguiendo con la tradición hermenéutica que considera los significados fruto de la acción lingüística de la comunidad de hablantes en la que se encuentra inmerso el individuo y que interpreta el sentido a tenor del contexto, Taylor se plantea en *Sources of the Self*⁷² si conceptos éticos como la justicia o el bien son relativos. Si lo bueno y lo justo son definidos por el intercambio social a través del lenguaje y las experiencias compartidas, podría entenderse que no son términos objetivos sino relativos a esa sociedad dada. Taylor advierte que esta tentación emerge, una vez más, de la influencia que ejercen las ciencias naturales sobre la ciencia de la vida humana. Las pretensiones científicas conducen a explicar al hombre en función de sus gustos, porque son más fácilmente perceptibles, e ignoran los términos que se usan en la vida corriente para enfocar nuestras vidas calificándolos de “ilusiones”; sin embargo, es un error porque los sujetos viven sus vidas en esos términos y, apoyándonos en ellos, podemos llegar a desarrollar argumentos racionales sobre el fundamento de determinadas prácticas y modelos de vida:

⁷¹ H. G. Gadamer, *La herencia de Europa*, op. cit., p. 113.

⁷² Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 56 y ss.

Lo que nos proponemos *explicar* es gente que vive sus vidas, los términos en los que no pueden evitar vivirlas no pueden eliminarse del *explanandum*, a menos que propongamos otros términos en los que puedan vivirlas más clarivamente. No es posible prescindir por completo de esos términos sobre la base de que su lógica no se ajusta a algún modelo de “ciencia”⁷³

En los asuntos humanos, la única herramienta para explicar nuestras vidas proviene de la propia tradición cultural. No se puede reflexionar sobre la moral en sentido fuerte al margen de estos términos; aunque ello no significa renunciar a las pretensiones de objetividad. Si distinguimos valores de hechos, como hace la epistemología moderna tradicional, no estaríamos dando la “mejor explicación” [*best account*] posible porque se entenderían los juicios morales como si fueran meras “proyecciones” efectuadas por una razón desvinculada que construye el objeto en función de su interés o que pretende un determinado canon de certeza. Las valoraciones utilizan términos legados por la tradición cultural que pretenden penetrar en lo que es vivir en el universo como un ser humano, y eso es muy distinto de lo que la física pretende explicar:

En la esfera en que deliberamos acerca de nuestra acción futura, en que evaluamos nuestro carácter, sentimientos, reacciones, comportamientos y los de los demás y también intentamos explicárnoslos. 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 manera.⁷⁴

Desde la perspectiva hermenéutica el sujeto se concibe a sí mismo dentro de aquello que lo construye. Por lo tanto, debe acudir a las estructuras originarias que otorgan el sentido para explicar la acción de los hombres porque esos campos influyen en la composición de la identidad del sujeto. El sentido originario lo elaboran los patrones culturales y el tipo de objetividad que busca una filosofía hermenéutica será muy distinta a la de aquellos que están inspirados por una epistemología naturalista, que conciben a los humanos como objetos de la ciencia. Lo que el filósofo moral puede hacer es articular lo que aparece implícito en los tipos de vida a los que los individuos se adhieren, es indagar en el

⁷³ “What we need to *explain* is people living their lives; the terms in which they cannot avoid living them cannot be removed from the *explanandum*, unless we can propose other terms in which they could live them more clairvoyantly. We cannot just leap outside of these terms altogether, on the grounds that their logic doesn’t fit some model of ‘science’”. *Ibíd.*, p. 58 (74).

⁷⁴ “I mean the domain where we deliberate about our future action, assess our own and others’ character, feelings, reactions, comportments, and also attempt to understand and explain these. As a result of our discussions, reflections, arguments, challenges, and examinations, we will come to see a certain vocabulary as the most realistic and insightful for the things of this domain. What these terms pick out will be what to us is real here, and it cannot and should not be otherwise.” *Ibíd.*, p. 69 (85) .

sentido de una determinada práctica a través de la articulación que clarifique aquello que de irreflexivo hay en ella. Quizás algunos sectores intelectuales consideren esta forma de argumentación un modo de conservadurismo, pero también las pautas y modelos que rigen una práctica dada son objeto de revisión. Taylor es consciente de que la articulación, esto es, la formulación o explicación de los bienes que constituyen algunas prácticas constitutivas de la vida buena pueden alterar la propia práctica.⁷⁵ Por lo tanto, la tarea del filósofo consistirá en articular lo que subyace a una práctica para arrojar luz sobre determinada forma de vida moral. Una ética que consiguiera la articulación, allá hasta donde sea posible, del trasfondo prerreflexivo, aclararía a los sujetos su propia identidad y los acercaría a la libertad, porque la pérdida de sentido es también merma en la capacidad de autonomía de los sujetos.

Taylor recurre a la hermenéutica para enfrentarse a los cánones de racionalidad de los modelos naturalistas que han medido la verdad de los juicios en términos puramente lógicos de pensamiento. Su artículo de 1982, "Rationality",⁷⁶ pone de manifiesto su rechazo al concepto formal de razón entendido como consistencia lógica. En su lugar, propone recuperar una concepción de la razón más cercana a la de Sócrates en la que se entiende la razón como una capacidad, un arte, que permite dar razón de algo. Del mismo modo, en "Comparison, History, Truth",⁷⁷ de 1990, lamenta la degradación de la razón que se ha convertido en una facultad incapaz de dar cuenta de aquellos aspectos de nuestra vida que no pueden ser indagados según los procedimientos de una razón neutra y objetivadora. El nefasto resultado se ha recogido en forma de desconfianza hacia una razón que juzga irracional lo que supere sus precisos límites, una razón que se considera inservible porque "las definiciones demasiado estrechas de razón han engendrado una cierta insatisfacción, una idea de que las cosas importantes han de infringir los cánones de la razón para poder ser expresadas".⁷⁸

Taylor suele referirse a esta degradación de la razón explicando que las pretensiones de un tipo de razón que escoge como modelo los caracteres epistemológicos de una racionalidad científica, tal y como se ha aplicado en el ámbito de las ciencias naturales, ha transformado a la racionalidad humana hasta el punto de convertirla en un tipo de razón desvinculada, propia de un "mundo desencantado", que encara los asuntos humanos con desconfianza y hostilidad, distanciándose de ellos, y desarrollando un punto de vista neutro, objetivo y universal que, en realidad, no se adecua a la verdadera naturaleza de la racionalidad humana, al menos tal y como se aplica en el ámbito de las cuestiones prácticas.

⁷⁵ Cf. *Ibíd.*, pp. 307-308.

⁷⁶ Cf. Ch. Taylor, "Rationality", *op. cit.*, pp. 134-151.

⁷⁷ Ch. Taylor, "Comparison, History, Truth", *op. cit.*, pp. 146-164.

⁷⁸ "Now the too-narrow definitions of reason have bred a certain dissatisfaction, a sense that the important things have to violate its canons in order to be expressed." *Ibíd.*, p. 159 (214).

2.4. Desencantamiento del mundo y razón desvinculada

Cuando Taylor aborda este asunto, la primera cuestión que pretende resolver es la de encontrar las circunstancias histórico-filosóficas que han conducido a la expansión de estas nociones. A su juicio, ha sido el enorme éxito de las ciencias naturales en su explicación del mundo físico, y el consiguiente prestigio que las acompaña, quienes han conducido a una aplicación de estos procedimientos a las ciencias humanas, efectuándose un progresivo giro subjetivo que conduce a un “desencantamiento del mundo” y a una interpretación de la razón como si ésta fuera “desvinculada” del mundo que, a su vez, retroalimenta la visión atomista y naturalista del conocimiento y de la sociedad.

Los textos de Taylor siempre mantienen una interesante perspectiva histórica y frecuentemente se detienen en la interpretación de lo que define, tomando la expresión weberiana, como “desencantamiento del mundo” [*disenchantment of the world*].⁷⁹ Este fenómeno ha sido uno de los relevantes factores que directamente nos ha instalado en la Modernidad, y se refiere a la pérdida de la síntesis entre pensamiento y realidad en un *logos* común que se presenta al hombre en forma de orden previo jerárquicamente establecido. Este hecho permite al hombre moderno sentirse libre de un modo nunca antes dado en la historia. A través de diversos textos, Taylor configura un análisis histórico en el que observa que la libertad moderna se logra cuando el hombre consigue escapar de los horizontes que lo superaban:⁸⁰ en la Antigüedad y también en la Edad Media la gente se consideraba perteneciente a un orden mayor, ocupaba un puesto en el cosmos y eso determinaba su modo de vida, de forma que su posibilidad de elección quedaba reducida al mínimo. Las limitaciones en la elección producidas por ese orden daban un determinado sentido al mundo y a las actividades que se realizaban en la sociedad; se apelaba a un orden mayor dentro del cual el hombre se encuadraba. Su razón no era autónoma en el sentido moderno sino que era esencialmente contemplativa de un orden que trascendía y otorgaba significado a la posición del hombre en el cosmos. Ya en *Hegel and Modern Society* se ofrecen algunas nociones de cómo funcionaba la razón antes de producirse las modificaciones que llevan a la construcción de la identidad moderna:

Una forma reconocida de la apelación a la razón es la que se remonta hasta Platón. Aquí ‘razón’ se entiende como el poder por el cual vemos la verdadera estructura de las cosas, el mundo de las Ideas. Actuar de acuerdo con la razón es actuar de acuerdo con esta auténtica estructura, y equivale a actuar de acuerdo con la naturaleza. Ahora bien, esta opinión se basaba en la idea de que existe un orden racional más grande, al cual pertenece el hombre en esencia [...] el hombre sólo puede ser él mismo al estar conectado con este orden.⁸¹

⁷⁹ Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 2-4.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 3 y ss.

⁸¹ “One recognized form of the appeal to reason is that which goes back to Plato. Here ‘reason’ is understood as the power by which we see the true structure of the things, the world of the Ideas. To act according to reason is to act according to this true structure, and is equivalent to acting according to nature.

Durante la Edad Antigua y Medieval el hombre se encuentra esencialmente vertido hacia un mundo que le proporciona el sentido. En la Edad Antigua se considera que el mundo de la naturaleza existe con el fin de que el hombre lo vaya descubriendo y gozando, y en la Edad Media pervive esta idea de reverenciar un orden superior al que el hombre únicamente debe adecuarse. En vez de definirse a sí mismo, como sucederá en la Modernidad, desde su razón autónoma, en el Medioevo el hombre halla su razón de ser en el conocimiento y la reverencia hacia Dios. El lugar que el hombre ocupa en el mundo y el sentido de su vida aparecen con una claridad meridiana. Sin embargo, cuando esos órdenes que integran y trascienden al propio individuo son desacreditados, de modo que las costumbres y las normas de esas sociedades pierden su significado, se produce una nueva articulación edificada sobre el desencantamiento del mundo.⁸²

El propio desarrollo de la razón y de la libertad radical requiere apartarse de lo natural y lo sensible, de manera que los fines que trascienden al hombre, que son superiores a él, han caído en el olvido o en el descrédito. El cosmos deja de ser percibido la encarnación de un orden significativo que define el bien. Se han diluido ciertos horizontes morales causando así una pérdida de sentido y de finalidad, lo cual está ligado a un estrechamiento causado por el individualismo: las personas se centran en sí mismas perdiendo una visión más global, más amplia, pereciendo así su mentalidad colectiva, y desapareciendo el interés por los demás o por la sociedad. Taylor explica que este desinterés está motivado precisamente por la destrucción de estos marcos sustantivos de valor que quedan anulados y que precipitan al atomismo y al individualismo. Por eso opina que se defienden muy bien en las sociedades actuales las modernas versiones del contractualismo. Las teorías del pacto social parten de los sujetos como entes separados y no vertidos socialmente hacia los demás. Tanto Hobbes como Locke habrían contribuido a propalar estas ideas, con su individualismo político, al presentar a la persona y a la voluntad de la misma como anteriores a la obligación social. En relación a Hobbes, Taylor escribe:

Razón y naturaleza fueron destronados como criterios últimos. No había ya un orden de cosas normativo, evidente en la naturaleza de la que el hombre formaba parte, por lo cual el motivo de la obligación pudiera encontrarse en la naturaleza. Antes bien, la obligación social política quedó afincada en una decisión, someterse a un soberano, dictada por la prudencia (razón calculadora).⁸³

Now this view was based on the idea that there is a larger rational order to which man essentially belongs [...] man can only be himself in being so connected to this order. Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 74 (146).

⁸² Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 148.

⁸³ "Reason and nature were dethroned as the ultimate criteria. There was no longer a normative order of things evident in nature of which man was a part, such that the ground of obligation could be found in nature. Rather, political obligation was grounded in a decision, to submit to a sovereign dictated by prudence (calculating reason)." Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 74 (148).

El sujeto no aparece vertido socialmente ya desde su origen, sino que es una decisión racional del individuo, reducida meramente a cálculo estratégico, lo que le indica que lo mejor que puede hacer es formar parte de una comunidad. La razón se contempla desde una perspectiva individualista y subjetiva. En este sentido, su crítica coincide con la de otros pensadores comunitaristas. Por ejemplo Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice* sostiene que “cuando ni la naturaleza ni el cosmos suministran un orden de sentido, queda en manos de los individuos solos el construir por sí mismos tal sentido. Eso explicaría la prominencia del contractualismo”.⁸⁴

En la interpretación que Taylor efectúa sobre el devenir de las ideas afirma que hasta el siglo XVII existía cierta homogeneidad intelectual y los hombres compartían ciertos presupuestos: estaban de acuerdo en la interpretación cristiana de la historia, aceptaban la “gran cadena del ser [*‘great chain of being’*]”,⁸⁵ la concepción del hombre como microcosmos, etc. Sin embargo, con las nuevas concepciones sobre la libertad, surgidas en el siglo XVII, se abandona la idea de que los seres humanos forman parte de un orden cósmico y que para descubrir su propia naturaleza humana deba acudirse a este orden superior y natural. Esta nueva perspectiva sobre el lugar que ocupa el hombre en el universo origina cambios en su autocomprensión y en la manera de entender la sociedad:

Las nuevas formas de concebir la ciencia y la autonomía conducen a considerar a los seres humanos como seres que descubren en ellos mismos sus metas. La *naturaleza* se interioriza así en la época moderna. Según esta óptica, el sujeto libre persigue un fin íntimo y no tiene, en principio, ninguna lealtad hacia un orden preexistente; no acepta más que las estructuras creadas con su consentimiento. Estos enfoques eclipsan incluso las concepciones antiguas de la libertad del ciudadano, que se definen sobre todo como una relación entre el ciudadano y una totalidad –la ciudad antigua o la república. Aparecen entonces concepciones atomistas de la libertad, según las cuales las personas gozan de una *libertad natural* en el estado de naturaleza.⁸⁶

El progresivo desencantamiento del mundo genera un modelo de razón que Taylor denomina desvinculada porque neutraliza el valor de los objetos que se presentan ante él, eliminando la guía que reside en ellos. Se produce una “neutralización del cosmos”,⁸⁷ puesto que el universo deja de representar la encarnación de un orden significativo y se entiende como si el

⁸⁴ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 175.

⁸⁵ Taylor toma esta expresión de Alexander Pope y se refiere con ella a las entidades del mundo que constituyen un orden porque están engranadas entre sí en un todo armonioso donde cada entidad, al servirse a sí misma, sirve a todo el orden. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 274.

⁸⁶ “Both the new conceptions of science and the new notion of autonomy pointed to a view of humans as beings who discover their purposes in themselves. ‘Nature’ becomes internalized in the modern period. In this view, the free subject becomes someone who follows an internal purpose and who owes no a priori allegiance to a pre-existing order but gives it only to structures that were created by his or her own consent. Even the ancient conceptions of the freedom of the citizen, which were essentially defined as a certain relation to a whole – the polis or republic – go into eclipse, and we find atomist conceptions of freedom developing where persons are seen to enjoy ‘natural liberty’ in a state of nature.” Ch. Taylor, “Alternative Futures”, op. cit., p. 69 (128).

⁸⁷ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 148.

cosmos fuera un simple mecanismo. Taylor señala que el artífice principal de este desencantamiento del mundo y del concepto de razón desvinculada es Descartes:

Descartes fue el más famoso entre los primeros portavoces de este modo de razón no comprometida, y dio un paso decisivo que ha sido ampliamente seguido desde entonces. Podríamos pensar que esta forma de razonar constituye un logro digno de ser dirigido a la consecución de ciertos propósitos [...] aunque por definición nuestro pensamiento es normalmente corpóreo, dialógico, transido de emociones y refleja los modos de nuestra cultura. Descartes dio el paso de suponer que somos esencialmente razón no comprometida; somos pura mente, distinta del cuerpo, y nuestra forma normal de vernos constituye una lamentable confusión.⁸⁸

Si Platón situaba las fuentes de energía moral del agente fuera de él, en un volverse hacia un orden cósmico, o si Agustín ubicaba la salvación en el interior del hombre, pero no en un poder suyo, sino en una gracia que Dios otorga, Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros, en la propia mente del sujeto.⁸⁹ Descartes adopta una perspectiva mecanicista sobre el universo dejando de considerar al orden cósmico la encarnación de las Ideas, rechaza el modelo teleológico y abandona el *logos* óntico. No existe ningún orden hacia el que volverse. Llegar a la plena conciencia de ser inmaterial implica percibir distintamente la fisura ontológica que existe entre el alma y lo material, y eso implica captar que el mundo material existe como simple extensión. La materia es objetivada al entenderla como “desencantada”, como un simple mecanismo, desprovista de toda esencia espiritual o dimensión expresiva. Desde este punto de vista, esclarecer el mundo implica comprenderlo como lo haría un observador externo. La claridad y la exactitud requieren que nos situemos fuera de nosotros mismos para observar desde una perspectiva desvinculada. Es necesario “objetivar el mundo, incluyendo en ello nuestros propios cuerpos, y eso significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma manera que lo vería un desinteresado observador externo”.⁹⁰

Lo que Descartes pone de manifiesto es una ontología diferente que implica una peculiar teoría del conocimiento y una determinada visión dualista del ser humano, y todo ello da como resultado una noción diferente de la noción del autodomínio a través de la razón. Será la capacidad de captar la evidencia, siguiendo un orden artificial impuesto por nuestro propio pensamiento, la que imponga el tipo de autodomínio que ha de asumir la razón:

⁸⁸ “Descartes was the most famous early spokesman of this mode of disengaged reason, and he took a fateful step that has been widely followed since. We might think of this mode of reasoning as an achievement worth aiming at for certain purposes, something we manage to attain part of the time, even though constitutionally our thought is normally embodied, dialogical, shot through with emotion, and reflects the ways of our culture. Descartes took the step of supposing that we *are* essentially disengaged reason; we are pure mind, distinct from body, and our normal way of seeing ourselves is a regrettable confusion.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 102 (129).

⁸⁹ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, pp. 143 y ss.

⁹⁰ “to objectify the world, including our own bodies, and that means to come to see them mechanistically and functionally, in the same way that uninvolved external observer would.” *Ibíd.*, p. 145 (161).

Ya no puede significar lo que significó para Platón: que el alma está ordenada por el Bien que preside el orden cósmico al que uno atiende y ama. Porque dicho orden no existe. Ser racional significa ahora algo distinto de estar en sintonía con dicho orden. La opción cartesiana es percibir la racionalidad, o la facultad del pensamiento, como la capacidad que poseemos para *construir* órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento o la comprensión o la certeza.⁹¹

Descartes construye un modelo de razón controladora cuya finalidad consiste en instrumentalizar los deseos. Las pasiones son concebidas como emociones del alma cuya función es fortalecer la respuesta del organismo para adaptarla a lo que en cada situación requiere la supervivencia o el bienestar de dicho organismo. Así que la razón domina las pasiones sometiénolas a un tipo de control instrumental. Atendiendo a estos parámetros, Descartes no exhorta a una eliminación de las pasiones, sino a su utilización instrumental para conseguir más fácilmente nuestros fines. Ser capaces de encontrar dentro de nosotros la fuerza que nos permita controlar hasta las pasiones más violentas, adquirir fortaleza, firmeza, resolución y control es la nueva forma que adquiere la excelencia moral interiorizada en la dimensión moral cartesiana.

La Modernidad aparece conectada con la desvinculación de la razón hacia el mundo, y una razón desvinculada implica adoptar una postura instrumental ante los propios deseos, inclinaciones, tendencias y hábitos de pensamiento, de modo que puedan ser escudriñados, desechando unos y fortaleciendo otros hasta encontrar las especificaciones deseadas. Lo que Descartes desarrolla es una enorme capacidad para manipular el mundo en función del interés volitivo del agente moral, eliminando la función del mundo como horizonte significativo capaz de designar fines valiosos para el sujeto. Por eso confiere una extraordinaria sensación de libertad al individuo que “consiste sólo, en parte, en que sabe que no hay nada que verdaderamente le pertenezca sino esta libre disposición de su voluntad, y que no hay nada por lo que deba ser alabado o censurado sino por el uso bueno o malo que haga de ello”.⁹²

La ética de Descartes, igual que su epistemología, apela a la desvinculación del mundo y del cuerpo, y a la asunción de una postura instrumental respecto a ambos. El conocimiento correcto ya no proviene del hecho de abrimos a un orden óptico de Ideas, sino de la construcción que hacemos de un orden intramental de ideas de acuerdo con los cánones de la evidencia cartesiana.

La racionalidad ya no se define sustantivamente en términos de orden del ser, sino procedimentalmente en términos de los parámetros por los cuales construimos en la ciencia y en

⁹¹ “This cannot mean what it meant for Plato, that one’s soul is ordered by the Good which presides over the cosmic order which one attends to and loves. For there is no such order. Being rational has now to mean something other than being attuned to this order. The Cartesian option is to see rationality, or the power of thought, as a capacity we have to *construct* orders which meet the standards demanded by knowledge, or understanding, or certainty.” *Ibíd.*, p. 147 (162).

⁹² “consists alone partly in the fact that he knows that there is nothing that truly pertains to him but this free disposition of his will, and that there is no reason why he should be praised or blamed unless it is because he uses it well or ill”. *Ibíd.*, p. 154 (170).

la vida. Para Descartes, racionalidad significa pensar de acuerdo con ciertos cánones. A juicio de Taylor,⁹³ la invención clave de Descartes es la capacidad de concedernos a nosotros mismos la certeza que buscamos a través de la interiorización cambiando la sustancia por un procedimiento, los órdenes encontrados por los órdenes contruidos. Descartes exige que cada persona piense por sí misma de forma autorresponsable e identifica la razón con un método de cálculo puramente formal. Con ello completa el primer paso del programa de la filosofía procedimental al desvincular la razón de sus contenidos y alejar la razón de su contexto sensible y también sentimental. Dado que define el pensamiento como un pensamiento sujeto a reglas únicamente, la racionalidad se convierte en una propiedad del proceso del pensar, no del contenido sustantivo del pensamiento. El procedimiento es fundamentalmente reflexivo e implica esencialmente el punto de vista de la primera persona. Implica desvincularse de las propias síntesis y creencias espontáneas para convertirse a uno mismo en objeto de escrutinio.

En el capítulo nueve de su *Sources of the Self*, titulado “Locke’s Punctual Self”, asegura que esta concepción de la razón desvinculada del orden de la naturaleza es radicalizada en la epistemología lockeana y en los filósofos Ilustrados influidos por ella, hasta devenir en lo que Taylor denomina “yo puntual” [*punctual self*]. La característica principal del yo puntual es que intenta obtener control mediante una desvinculación que se obtiene a través de la “objetivación”:

Objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Si tomamos una esfera del ser en la cual hasta ahora el modo de ser de las cosas ha establecido normas o criterios para nosotros, y adoptamos ante ella una postura nueva considerándola neutra, diremos que objetivamos.⁹⁴

Esta antropología de la desvinculación implica que el propio sujeto se sustrae de la manera normal de experimentar el mundo y a sí mismo. Cuando la propia experiencia se trata como si fuera un objeto, haciéndola residir exclusivamente en el sujeto, se detrae la dimensión intencional de la experiencia, aquello que hace que la experiencia sea experiencia *de* algo. De esta manera las experiencias no se relacionan con el objeto mismo y se suprime la norma que hay de forma inherente en ella, asumiendo una postura de “reflexividad radical”.⁹⁵ Con ello se consigue cierta clase de control: el sujeto ya no se siente arrastrado por la inclinación de su experiencia, sino que la detrae y la reconstruye objetivamente.

Sobre esta epistemología, Locke supone una más profunda interiorización y desvinculación. Su rechazo del innatismo supone, en la visión de Taylor, un rechazo del teleologismo de la naturaleza humana, tanto del ámbito del conocimiento como del de la moral. Locke desestima cualquier concepción que perciba a los sujetos como tendentes a la verdad o en

⁹³ *Ibíd.*, pp. 156-157.

⁹⁴ “Objectifying a given domain involves depriving it of its normative force for us. If we take a domain of being in which hitherto the way things are has set norms or standards for us, and take a new stance to it as neutral, I will speak of our objectifying it.” *Ibíd.*, p. 160 (176).

⁹⁵ “radical reflexivity”. *Ibíd.*, p. 163 (179).

sintonía con ella. Las ideas innatas son solo síntesis elaboradas en la mente a partir de la costumbre o la autoridad, pero no se fundan en la razón. Creemos cosas que en realidad carecen de validez y, por eso, la función primera del conocimiento es comenzar por una demolición para reconstruir después. De ahí que Locke adopte un “atomismo de la mente”⁹⁶ ya que entiende que el conocimiento se constituye por bloques de ideas simples que se unen hasta conseguir ideas complejas. Se desensambla para volver a ensamblar la imagen del mundo, y en esa reconstrucción se adquiere la certeza porque se ha efectuado sobre la base de reglas fiables de concatenación. El juicio queda en suspenso, mientras el sujeto se desentiende de la pasión, la costumbre y la autoridad, para generar una autorresponsabilidad edificada en base a la independencia.

La teoría moral lockena, igual que su teoría del conocimiento, se dirige a posibilitar el control mediante la reificación de la mente. El sujeto debe adquirir el poder de inhibirse de sí mismo para reconstruirse del modo más racional y ventajoso. Incluso pueden modificarse los hábitos, que aquí no poseen ese matiz aristotélico de coincidencia con la inclinación natural. Los hábitos enlazan elementos entre los que ya no existen relaciones de ajuste natural. Así Locke abre paso a la reconstrucción a través de esta desvinculación radical del yo “puntual”, un yo que no se identifica con ninguna sustancia, un yo que es “sin extensión”,⁹⁷ el único que puede fijar las cosas como objetos a través de su conciencia.

A juicio de Taylor, la epistemología de Locke influyó notablemente en la Ilustración para ofrecer, en su conjunto, un ideal de libertad e independencia respaldado por la concepción de la desvinculación y la razón procedimental. Esta postura reflexiva de la desvinculación “exige dejar de vivir solamente en el cuerpo o en el seno de nuestras tradiciones y hábitos, haciéndonos objetos, sometiéndolos a un examen y a una reconstrucción radicales”.⁹⁸

El resultado de este proceso es una interiorización de las fuentes morales que imposibilita que éstas puedan hallarse fuera de nosotros a la manera tradicional. Se edifica una hegemonía de la razón entendida como control racional que produce una sorprendente reubicación de las fuentes morales. Ahora las fuentes morales pasan a situarse en el interior del individuo, alejándolo de cualquier vinculación hacia el mundo externo y hacia el significado que las cosas poseen para el sujeto. Taylor asegura que “si el control racional es cuestión de que la mente domine a un desencantado mundo de la materia, entonces el sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional”.⁹⁹ La idea subyacente a la moderna noción kantiana de la dignidad es que remite a la humanidad intrínseca, despojada de todas las reglas y normas impuestas socialmente; en otras palabras, refiere a un tipo de humanidad desvinculada. Es el rechazo de los bienes

⁹⁶ “atomism of the mind”. *Ibíd.*, p. 166 (182).

⁹⁷ “extensionless”. *Ibíd.*, p. 172 (187).

⁹⁸ “demands that we stop simply living in the body or within our traditions or habits and, by making them objects for us, subject them to radical scrutiny and remaking.” *Ibíd.*, p. 175 (190).

⁹⁹ “If rational control is a matter of mind dominating a disenchanting world or matter, then the sense of the superiority of the good life, and the inspiration to attain it, must come from the agent’s sense of the dignity of the human person”. *Ibíd.*, p. 152 (167).

externos al propio hombre lo que origina el concepto de dignidad tal y como se entiende en el pensamiento moral y político moderno. Ser capaces de encontrar dentro del propio sujeto la fuerza, conduce al agente moral a afrontar con valor y lucidez un universo desencantado. Éste es el sentido de la nueva fuente moral que afronta el sujeto moderno: descubrir si los seres humanos se consideran capaces de ese valiente desasimiento. El concepto de dignidad de los seres humanos consistirá “en la capacidad que éstos tienen para afrontar, desolados pero sin amilanamiento, la indiferente inmensidad del mundo y encontrar el propósito de sus vidas en su comprensión”.¹⁰⁰

Así es como Taylor interpreta la teoría humanista de Kant. El motivo que capacita para vivir con conformidad a la ley moral es el sentido de respeto que se experimenta hacia ella, entendiendo que emana de la propia voluntad racional desposeída de sentimientos. Esta mediación racional se erige por encima del resto del universo porque solo ella posee dignidad, y esto conlleva la reverencia que faculta moralmente. Esta capacidad para desasirnos del mundo a través de la mediación racional operaría como fuente moral. Amelia Valcárcel ofrece su explicación de este fenómeno que ella denomina “laicización” y que expresa el desencantamiento del mundo weberiano en el que Taylor se inspira donde el ser humano sustituye un tipo de referencias ontológicas y morales por otras:

A medida que el tipo de explicación cientista y laica progresa, [...] algunas categorías de la acción común, digamos de horizonte, van quedando vaciadas, pero no por ello se abandonan, sino que el hueco dejado por sus contenidos religiosos se rellena. Por ejemplo, el hueco del destino eterno celestial de la humanidad se rellena con la idea de progreso lineal, la igualdad ante la instancia divina con la idea política de igualdad, la salvación individual ultraterrena con la moderna idea secular de mérito, la providencia con la astucia de la razón y así sucesivamente.¹⁰¹

De modo análogo a cómo la explicación cientista sustituye la fideísta a la hora de explicar el origen del universo, se suplen unas nociones externas basadas en un cosmos encantado, por otras concepciones internas propias de un universo desencantado. Taylor reconoce¹⁰² que la interiorización del humanismo moderno implica una revolución en la conciencia moral, pero no implica el rechazo de algo que funcione como bien superior, al contrario: simplemente cambia la idea de amor al bien por la de respeto; pero sigue siendo cierto que hay algo en relación a lo cual los sujetos definen ciertas acciones como superiores; en este caso, la capacidad para orientarnos desde el desencantamiento del mundo.

Taylor intenta rescatar el valor de las fuentes morales de las que brota la motivación y los parámetros sobre los que se edifica la vida buena. Es consciente de que resulta imposible restituir

¹⁰⁰ “in their ability to stand unconsolated and uncowed in face of the indifferent immensity of the world and to find the purpose of their lives in understanding”. *Ibíd.*, p. 94 (110).

¹⁰¹ A. Valcárcel, *Ética para un mundo global*, op. cit., p. 161.

¹⁰² Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 95 y ss.

las derrumbadas creencias teológicas o metafísicas, pero declara que es necesario que las imágenes que brotan de ellas puedan seguir inspirando al individuo moderno, señalándole algo que pueda erigirse en fuente moral para él, algo cuya contemplación, respeto o amor, capacite a los sujetos para acercarse al bien. Si no se articula la narración sobre las fuentes morales, resultará imposible contestar razonadamente sobre las bases que apuntalan nuestras nociones más básicas, como son el respeto, la dignidad o la autonomía. La formulación o articulación de esas fuentes acerca a las mismas, las esclarecen, inspiran amor, respeto o fidelidad. Su pretensión es arrojar luz sobre la identidad moderna al confeccionar su narración en conexión con el acercamiento o alejamiento al bien. Una manera en que suele hacerse es relacionando la propia historia con un patrón de historia más amplio –progreso de la humanidad, revolución, construcción de la paz, permanencia de la cultura nacional...– porque de esa forma adquieren extraordinaria fuerza para conferir significado y sustancia a las vidas de las personas. Aunque Taylor avisa¹⁰³ de que esas articulaciones que intentan rastrear las fuentes morales pueden resultar erróneas o engañosas; por eso la tarea consistirá en definir cuáles de esas articulaciones deben ser recuperadas para el pensamiento moral. Para decidir racionalmente entre estas articulaciones propone un modelo de exploración que vincula al sujeto con el mundo y no lo separa de él como sucede cuando actúa una razón desvinculada.

2.4.1. La razón vinculada

Taylor describe las conexiones que se han consolidado en la cultura moderna y que conducen a una razón desvinculada y procedimental. Pero, avisado de sus peligros, en su lugar propone un modelo de conocimiento que adopte una “exploración vinculada”.¹⁰⁴ Considera que el camino más adecuado para el conocimiento no es de cariz desvinculante. El conocimiento seguro necesita de reflexividad y autoconciencia, pero no de tipo desvinculado, puesto que cuando nos desvinculamos eliminamos la dimensión intencional de la conciencia.

La epistemología que privilegia la desvinculación y el control se basa en el rechazo a la teleología y al sujeto humano definido como alguien con cierta tendencia inherente a la verdad o al bien. Por el contrario, el análisis de las finalidades de la acción y la asunción de un sujeto vertido esencialmente sobre la realidad justificarían una exploración comprometida o vinculada con las verdaderas tendencias de nuestra naturaleza. Taylor rechaza la concepción de la naturaleza humana que desvincula al yo, como conciencia, de su propia encarnación y, en su lugar, defiende la naturaleza encarnada del hacer humano. La concepción que desliga al sujeto del mundo y de su propio cuerpo le genera una autoimagen en la que el sujeto aparece como poseedor de conciencia puramente independiente –de ahí la enorme sensación de

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 97.

¹⁰⁴ “engaged exploration”. *Ibíd.*, p. 164 (180).

libertad que generan—; pero la condición esencial de los humanos es ser naturaleza encarnada, la conciencia desligada es una ilusión, “una sombra que proyecta el yo puntual”.¹⁰⁵

Lo que Taylor propone es una concepción de la razón que no separe al sujeto del objeto situando a uno frente al otro. Pero no cree posible recuperar una visión de la razón que restituya el antiguo *logos* óntico, tal y como aparecía en Platón o Aristóteles, donde cabe interpretar que la localización paradigmática del conocimiento se situaba en la realidad y el valor de los objetos era, por tanto, algo que emanaba de ellos. En su opinión, la Modernidad ha supuesto novedades cualitativas irreductibles a sus precedentes antiguos, como afirma en *Sources of the Self*, que impiden el regreso hacia formas antiguas de comprender la racionalidad:

por un lado, el desarrollo de nuevas facultades de autocontrol y autorreconstrucción que requieren una nueva postura desvinculada hacia el yo y, por otro, una particular teoría que presenta la imagen de un yo capaz, en principio, de una completa desvinculación. Como teoría, esta última aún está por confirmarse o refutarse (pienso que sobradamente merece lo segundo); pero la primera se consigue o no (y ciertamente la hemos conseguido, para bien o para mal, y para más riqueza).¹⁰⁶

Esta cita contiene dos afirmaciones. La primera de ellas posee una doble vertiente: por un lado, se refiere a la conveniencia de ejercer algún tipo de control sobre los propios instintos, las pasiones y sentimientos humanos; por otro, a la necesidad de interpretarnos a nosotros mismos desde una determinada perspectiva que supere los antiguos dualismos alma-cuerpo y sujeto-objeto. En opinión de Taylor, los ideales de autocontrol y autorreconstrucción son imperativos de nuestra condición moderna, ineludibles según la manera en que actualmente asumimos nuestra propia condición. Pero la segunda de las afirmaciones, que defiende una completa desvinculación del sujeto, tanto de su cuerpo como de la realidad circundante, es rechazada porque ofrece una perspectiva errónea del conocimiento y de la propia naturaleza humana.

Como he afirmado anteriormente, Taylor no pretende regresar a concepciones de la racionalidad pasadas, rechaza tanto el objetivismo antiguo que sostienen las concepciones del *logos* óntico, como el neutralismo y el relativismo modernos. La cultura moderna se ha configurado a través de fusiones entre las filosofías de la libertad y la razón desvinculada que hacen imposible la instauración de visiones del orden más antiguas y jerárquicas.¹⁰⁷ Pero

¹⁰⁵ “a shadow cast by the punctual self.” *Ibíd.*, p. 172 (188).

¹⁰⁶ “on one hand, the development of new powers of self-control and –remaking, requiring a new disengaged stance to the self, and on the other, a particular theory, which pictures the self as capable in principle of a kind total disengagement. The latter as a theory is up for confirmation or refutation (I am satisfied that it richly deserves the latter); but the former we either bring off or don’t (and we certainly have, for better or worse—and for richer).” *Ibíd.*, p. 173 (189).

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 234.

Taylor refiere otra influencia fundamental que ha configurado la identidad moderna y que, de algún modo, pretende restituir algo de la antigua armonía entre la naturaleza interior y la exterior: el movimiento romántico. El Romanticismo supone un ideal que aparece en permanente tensión con los ideales de la razón desvinculada, puesto que la razón desvinculada conduce a un férreo control que objetive la experiencia a través de la neutralización, mientras que la segunda pretende la alianza de sensibilidad y razón a través de la resonancia de la naturaleza en la expresividad del propio sujeto.¹⁰⁸

Frente a esta concepción de la razón heredera de la tradición moderna que nace con Descartes y Locke, se fortifica con Kant y culmina en los neokantismos contemporáneos, Taylor ofrece una noción de razón no desvinculada sino sensible al contexto, al carácter sustantivo, histórico y cultural de los valores y de los criterios de valoración morales. Lo que el canadiense reivindica es un tipo de racionalidad práctica que desarrolle una sensibilidad moral que de cuenta de la complejidad del sentido moral.

2.5. La racionalidad práctica

El artículo de Taylor “Explanation and Practical Reason” comienza perfilando los caracteres morales entre los que se desenvuelve la cultura individualista y liberal para perfilar el concepto de racionalidad práctica al que ha llegado la modernidad filosófica. A su juicio, la racionalidad práctica que ha devenido a través de la tradición occidental presenta una forma distorsionada. El objetivo que ha guiado la moderna noción de la razón práctica ha sido la eliminación del error, ofrecer un criterio de certeza que escape a cualquier forma de escepticismo; así, la razón ha adoptado una concepción procedimental y formal propiciada por el predominio del naturalismo, o lo que él denomina “la primacía de lo epistemológico: la tendencia a pesar la pregunta qué *es* algo en términos de la pregunta cómo es *conocido*”.¹⁰⁹

Paradójicamente, esta primacía de lo epistemológico ha generado como consecuencia final un clima de escepticismo moral, esto es, “la extendida creencia de que las posiciones morales no pueden ser argumentadas, de que las diferencias morales no pueden ser arbitradas por la razón”.¹¹⁰ Esta valoración de la situación moral actual es similar al conocido juicio defendido por MacIntyre¹¹¹ según el cual el emotivismo es la forma predominante de la cultura actual. Taylor muestra que la actual experiencia de la diversidad moral ha conducido, como mínimo, al relativismo; pero frente a esta situación considera que la razón práctica sí

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 458.

¹⁰⁹ “the primacy of the epistemological: the tendency to think out the question of what something *is* in terms of the question of how it is *known*.” Ch. Taylor, “Explanation and Practical Reason”, *op. cit.*, p. 34 (59).

¹¹⁰ “the widespread belief that moral positions can’t be argued, that moral differences can’t be arbitrated by reason” *Ibíd.*, p. 34 (59).

¹¹¹ Cf. A. MacIntyre, *After virtue*, *op. cit.*; *Whose Justice? Which Rationality?*, *op. cit.*

puede ofrecer argumentos, aunque no pueda dirigirse como habitualmente estamos acostumbrados a pensar. La forma de argumentar que intenta mostrar hechos o principios a través de métodos y formas propios de la razón teórica para que otras personas los acepten obligatoriamente presenta “una concepción totalmente errónea de la razón práctica”.¹¹²

Cuando dos posiciones morales se enfrentan, la tarea de la razón no puede consistir en desaprobar una primera premisa radicalmente opuesta, sino en articular claramente los límites de la premisa que ambos bandos aceptan y que necesariamente tienen que aceptar, puesto que toda argumentación moral parte de la base “de que mi oponente comparte al menos algunas de las disposiciones fundamentales hacia el bien y lo correcto”.¹¹³ Para Taylor la razón práctica no puede utilizar los procedimientos de las ciencias naturales. La ciencia natural adopta una presunta objetividad e imparcialidad, observando el objeto de estudio desde ninguna parte, con el fin de llegar a conclusiones que han seguido un determinado canon formal de evidencia; pero la razón práctica no puede actuar de este modo, sino que la deliberación entre dos puntos de vista morales diferentes debe apelar a los criterios compartidos por los agentes morales de forma que el razonamiento presente una forma de argumentación *ad hominem* que clarifique y ayude en la comprensión de los propios puntos de vista adoptados por los sujetos.

Lo que sucede es que el modelo teórico de la ética naturalista, escéptica y subjetivista, tiende a desacreditar de antemano el modo de argumentación *ad hominem* porque el modelo de neutralidad científica cartesiano-lockeano intenta establecer la verdad de un juicio liberando al sujeto de su propia perspectiva y, en ese sentido, el modelo *ad hominem* desarrolla una forma de argumentación inferior porque parte de aquello con lo que el interlocutor ya está comprometido. La racionalidad práctica deudora del naturalismo favorece un modelo apodíctico de argumentación porque sus parámetros de investigación coinciden con un pretendido cientifismo. Este modelo apodíctico pretende demostrar de manera indudable un juicio valorativo para cualquier agente moral recurriendo a un universo neutro y, en ese sentido, no podrá superar el desacuerdo entre dos posturas opuestas porque no existe clarificación sobre los supuestos de partida, sobre el trasfondo a partir del cual los sujetos establecen sus valoraciones, resultando que ninguno de los contendientes podrá entender al otro.

Las divergencias que presentan las morales sustantivas frente a las morales procedimentales surgen de sus diferentes concepciones epistemológicas y metodológicas, aunque ambas comparten ciertas pretensiones críticas. De un modo claro en las éticas formales, y menos generalizado en las éticas sustantivas –aunque también presente al menos en sus autores más interesantes entre los que se cuenta Taylor– se pretende trascender la práctica concreta e inmanente para desarrollar métodos de interpretación que permitan la

¹¹² “a totally wrong view of practical reason”. Ch. Taylor, “Explanation and Practical Reason”, op. cit., p. 35 (60).

¹¹³ “that my opponent already shares at least some of the fundamental dispositions toward good and right”. *Ibíd.*, p. 36 (61).

crítica. Taylor señala en el mismo artículo¹¹⁴ que, precisamente, la necesidad heredada de la Ilustración de construir una moral crítica excluye injustificadamente el modo *ad hominem* de razonamiento práctico favoreciendo una comprensión procedimental de la razón y un modo apodíctico de argumentación. Parece que el modelo adoptado por las éticas procedimentales permite instaurar unos cánones desde los cuales dirimir las disputas morales atendiendo a ciertos parámetros autoevidentes; pero para Taylor esta creencia es errónea, por más que se encuentre enormemente extendida en nuestra cultura intelectual. Las disputas morales en el ámbito académico pretenden ser solventadas acudiendo a los “criterios”, entendidos como conjunto de consideraciones que dos posiciones rivales reconocen, para establecer desde ellos el error en que se encuentra alguna de las dos posiciones sometidas a examen. Sin embargo, suele darse el caso de que, a pesar de esos criterios comunes, no suelen ponerse de acuerdo sobre quién tiene razón, o peor aún, en ocasiones sucede que ni siquiera se da el acuerdo sobre los criterios, con lo cual no existe base desde la cual reconocer el error.¹¹⁵ Este procedimiento de argumentación excluye las formas más fructíferas de argumentación *ad hominem* sosteniendo un modelo apodíctico sobre la base del “entero supuesto no reflexivo de que la argumentación necesita ‘criterios’”.¹¹⁶

2.5.1. La argumentación por transiciones y el principio “*best account*”

Para Taylor, aún en ausencia de criterios, puede mostrarse que una de las posturas sostenidas en el debate presenta una mayor superioridad epistémica a la hora de solventar la cuestión examinada, a pesar de que las posiciones sostenidas por los contendientes estén bastante alejadas una de otra:

Entre dos bienes rivales demasiado independientes, el criterio práctico no podrá elegir. Pero entre dos concepciones rivales del bien que pueden darse en determinadas sociedades, en principio podemos buscar la práctica que nos permita arbitrar. Por supuesto, cuando algo importante está en juego, ambas partes tendrán motivos para mentir, distorsionar, suprimir la verdad y confundir el problema. Pero eso no quiere decir que el problema no pueda arbitrarse por la razón.¹¹⁷

¹¹⁴ *Ibíd.*, pp. 41 y ss.

¹¹⁵ También MacIntyre aborda esta cuestión con parecidos argumentos a los que Taylor expone. Cf. A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., cap. 10

¹¹⁶ “lies with the whole unreflecting assumption that ‘criteria’ in this sense are what the argument needs.” Ch. Taylor, “Explanation and Practical Reason”, op. cit., p. 41 (68).

¹¹⁷ “Between two quite independent rival goods, the practice criterion could not select. But between two rival conceptions of the goods we can seek in societies of a certain kind, practice can allow us to arbitrate in principle. Of course, when something big is at stake, both sides will have every motive to lie, and fudge, and suppress the truth and confuse the issues. But this is not to say that the issue cannot be arbitrated by reason.” Ch. Taylor, “Social Theory as Practice”, en *Philosophy and Human Sciences*, op. cit., p. 110.

En las reflexiones que Taylor efectúa sobre la racionalidad práctica se observa su renuncia a los criterios teóricos, para defender un razonamiento por transiciones de carácter práctico y el principio hermenéutico de la mejor interpretación posible.¹¹⁸ Es la práctica misma la que comprueba la validez de una teoría, la que pone de manifiesto su potencia explicativa, su capacidad para aclarar y comprender mejor la propia actividad de los agentes:

Quiero argumentar que tener una autodefinición teórica es comprender mejor lo que nosotros estamos haciendo; lo cual significa que nuestra acción puede resultar más libre de obstáculos, del contraproducente carácter que previamente padeció. Nuestra acción se vuelve menos fortuita y contradictoria, cuanto menos propensa es a producir lo que nosotros no quisimos en absoluto.¹¹⁹

Taylor abre la posibilidad de reestructuración de la práctica a la luz del sentido, del propósito que la práctica tiene. La cuestión estriba en apoyarse en una forma de narrativa convincente que adopte la perspectiva de la primera persona para demostrar que el paso de una interpretación a otra implica una ganancia en comprensión. Esta forma de argumentar tiene su origen en el relato biográfico que todo sujeto construye para intentar descubrir el sentido de su vida, explicarse el mundo que le rodea y descubrir su propia identidad. A lo largo de la vida, los sujetos comprenden de forma diferente determinadas situaciones que les ayudan a superar problemas o dilemas en los que se encuentran, estos períodos son transiciones que ayudan a superar errores comprobando el beneficio epistémico obtenido por una nueva forma de comprensión.¹²⁰ Pero no existen criterios absolutos que permitan establecer la superioridad moral de una posición respecto a otra al margen de la propia comprensión que el agente moral efectúa sobre su propia experiencia moral y la interpretación de la historia de su vida. La única forma de argumentar la superioridad de un bien respecto a otro es que explica mejor un determinado aspecto de la vida humana por comparación.

Toda forma de argumentación ética remite a un marco u horizonte moral que opera como trasfondo implícito que hace posible la comprensión; el sujeto podrá alcanzar un mayor conocimiento en la medida en que hace explícito ese trasfondo y aclara la orientación que él mismo posee dentro de ese marco. Si se pretende que uno de los bandos en disputa asuma principios totalmente distintos a los que desde un comienzo se ha adherido, equivocamos la forma de argumentación sumiéndonos en una tarea imposible; más bien debe mostrarse cómo

¹¹⁸ Michael Walzer también se ha ocupado con rigor de la metodología investigadora que permite elaborar y defender razones que hagan aceptable una filosofía moral. Sobre este particular puede consultarse la exposición sobre los criterios epistemológicos utilizados por Walzer que realiza el profesor Lisón. Cf. J. F. Lisón, "Michael Walzer: *La interpretación* como justificación de la moral", *XII Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, 1998, pp. 237-250.

¹¹⁹ "I want to argue that to have a better theoretical self-definition is to understand better what we are doing; and this means that our action can be somewhat freer of the stumbling, self-defeating character which previously afflicted it. Our action becomes less haphazard and contradictory, less prone to produce what we did not want at all." Ch. Taylor, "Social Theory as Practice", op. cit., p. 111.

¹²⁰ Esta cuestión es explicada de forma similar en su artículo "Rationality", op. cit., pp. 134-151.

a partir de los presupuestos asumidos por un sujeto –presupuestos que dependerán de un tipo de interpretación óptica sobre la realidad humana– debe concederle la importancia que posee a un determinado aspecto de la cuestión, esto es, “atribuir a los actos o políticas en disputa la importancia a que les está urgiendo”.¹²¹ Taylor advierte de que los argumentos morales implican la articulación del marco en el que los sujetos se mueven porque “sólo podemos hacer justicia si articulamos la comprensión implícita que hasta el momento le ha sido concedida una importancia marginal”;¹²² pero esta tarea puede resultar en muchos casos difícil puesto que en ocasiones el oponente no ofrecerá asidero en una postura explícita sino que ése es un trabajo que está por desvelar.

Puede observarse en esta forma de argumentación que Taylor está proponiendo que la guía para el desarrollo de la racionalidad práctica es la coherencia. La razón versa sobre transiciones y “hay que entender la argumentación apelando a una comprensión implícita de nuestra forma de vida”;¹²³ por lo tanto, debe buscarse la autoclarificación a través del descubrimiento del lugar que el sujeto ocupa respecto a aquello que se considera realmente valioso. Las transiciones manifiestan que determinados pasos constituyen una ganancia porque reducen el error: se resuelve una contradicción, se supera una confusión o se reconoce un factor relevante ignorado hasta ese momento. Tanto en el caso de una argumentación relacionada con un sujeto particular, como en las disputas morales entre pueblos, se adopta esta forma de razonamiento por transiciones que consiste en comparar la superioridad de una argumentación sobre otra a través de la comparación.

El razonamiento práctico [...] es un razonamiento que procede por transiciones. Por él se procura establecer; no que un planteamiento sea absolutamente correcto sino, más bien, que un planteamiento es superior a otro. Conciérne, cubierta o abiertamente, implícita o explícitamente, a propuestas comparativas. Demostramos que una de dichas pretensiones comparativas está bien fundamentada cuando podemos demostrar que *movernos* de A a B constituye una ganancia epistémicamente.¹²⁴

Para Taylor, los argumentos de la racionalidad práctica deben operar a través de pequeñas transiciones, considerando que cualquier intento de cambiar la premisa de valor última que un sujeto asume está abocada al fracaso si el sujeto la rechaza de plano. Por lo

¹²¹ “attribute to the acts or policies in dispute the significance we urging.” Ch. Taylor, “Explanation and Practical Reason”, op. cit., p. 48 (76).

¹²² “we can only do justice to by articulating implicit understandings that have hitherto been given marginal importance.” *Ibíd.*, p. 55 (84).

¹²³ “se have to see it is making appeal to our implicit understanding of our form of life.” *Ibíd.*, p. 49 (77).

¹²⁴ “Practical reasoning [...] is a reasoning in transitions. It aims to establish, not that some positions is correct absolutely, but rather that some position is superior to some other. It is concerned, covertly or openly, implicitly or explicitly, with comparative propositions. We show one of these comparative claims to be well founded when we can show that the *move* from A to B constitutes a gain epistemically.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 72.

tanto la razón práctica debe adoptar una forma de argumentación *ad hominem* apelando “a lo que el oponente ya está comprometido”.¹²⁵ Incluso donde el acuerdo sobre una base común explícita no es posible, puede argumentarse de forma *ad hominem* mostrando que la transición desde una posición dada a otra es una ganancia. El juicio moral presenta un estatuto más modesto porque no pretende mostrarse como verdadero o correcto, sino simplemente mejor que otro. Es decir, que los argumentos por transiciones operan comparativamente; pero aquello a lo que apelan no aparece explícitamente desde el principio sino que tiene que hacerse aflorar a través de una interpretación hermenéutica.

El objetivo consiste en revisar constantemente la teoría elaborada que ofrece una comprensión de las acciones de los sujetos con el fin de lograr una interpretación cada vez más fiel. Considerar la posibilidad de sustituir unos términos por otros que ofrezcan la posibilidad de vivir la propia vida con mayor claridad, de manera que los sujetos experimenten una ganancia entendida como mayor capacidad para articular el sentido implícito. La argumentación por transiciones es una forma de diálogo en la que se pretende articular los presupuestos implícitos en los compromisos morales de los sujetos para llegar a un acuerdo que podrá ser transitorio, en la medida en que posteriores articulaciones ofrezcan una interpretación mejor. Es decir, que el sujeto pueda entender que esa nueva comprensión es una ganancia porque da una explicación mejor; aunque esa explicación mejor pueda ser parcial en tanto “puede ser puesta en tela de juicio por otra convicción”.¹²⁶

En el artículo de Taylor “La conduite d’une vie et le moment du bien”¹²⁷ revisa la función de la razón práctica como facultad que permite resolver los problemas de inconmensurabilidad entre diversas posiciones éticas cuando se trata de elegir entre dos bienes diferentes. Intentando responder a esta cuestión dentro de los límites de la razón surgen dos modelos:¹²⁸ el kantiano y el aristotélico.¹²⁹ El primer modelo, en el que ubica tanto las teorías de corte kantiano como las utilitaristas, forma parte de lo que Taylor denomina “teorías de la unidad” porque se ofrecen a resolver con claridad estos asuntos mostrando que “una vasta gama de intuiciones morales y de sentimientos de obligación son los modos de realización de un fin único [...] o de un criterio único”.¹³⁰ Este tipo de teorías obstruyen la satisfacción de otros bienes que también pueden ser percibidos por el agente moral favoreciendo ese fin o criterio exclusivo. Por el contrario, el modelo aristotélico pretende

¹²⁵ “to what the opponent is already committed to, or at the least cannot lucidly repudiate.” Ch. Taylor, “Explanation and Practical Reason”, op. cit., p. 53 (82).

¹²⁶ “can be challenged by another” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 72 (89).

¹²⁷ Ch. Taylor, “La conduite d’une vie et le moment du bien”, op. cit., pp. 285-306.

¹²⁸ Estos dos modelos son definidos en *Sources of the Self* de forma similar: la primera postura es clasificada como “intransigencia ‘revisionista’” porque niega cualquier bien que se interponga a la consecución del bien superior –ejemplificada por el Sócrates platónico de *La República*–, o la “postura inclusiva” en la que todos los bienes se afirman y la vida buena se identifica con la combinación del mayor grado de bienes, aunque conceda prioridad a uno de ellos –estrategia seguida por Aristóteles–. Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 65-66.

¹²⁹ Cf. Ch. Taylor, “La conduite d’une vie et le moment du bien”, op. cit., p. 289.

¹³⁰ “une vaste gamme d’intuitions morales et de sentiments d’obligation sont des modes de réalisation d’un but unique [...] à un critère unique” *Ibid.*, p. 287.

combinar la aceptación de la diversidad de bienes con la aspiración de la razón a la unidad de los mismos representando “una jerarquía graduada de fines donde ninguno de los cuales se separa claramente de los otros”.¹³¹

Los teóricos de lo moral, herederos de la tradición utilitarista o kantiana, tienden a unificar todos los bienes elevando a la categoría de lo absoluto a un único fin de la vida humana o a un criterio de actuación porque, en principio, perciben esta estrategia como un procedimiento que les permite alcanzar claridad en el juicio, a la manera de las teorías científicas. Pero la elección de un procedimiento cierto se produce a costa de una simplificación y estrechamiento del mundo moral:

Esto sucede porque la idea de que una obligación o una exigencia se dirijan hacia nosotros proviene del sentimiento de que alguna cosa importante está en juego. [...] Ahora bien, hay diferencias de consideración no sólo entre los bienes, sino también entre las ocasiones en que nuestra apelación al mismo bien es invocada.

Por esto la prioridad sistemática conduce al absurdo pragmático. Puede ser que la justicia o la benevolencia sean en general más vitales que la realización personal, puede ser que haya numerosos casos en los que yo deba sacrificar mi realización en nombre de la justicia, o para salvar a alguien; pero esto no quiere decir que en todos los casos en que un problema de justicia, aunque sea trivial, se sopesa al mismo tiempo que un problema de realización, que sea mayor, yo deba dar prioridad a las condiciones de justicia.¹³²

En muchas situaciones políticas y vitales, clases de bienes muy diferentes están en juego y resulta sumamente difícil compararlos; aunque Taylor sostiene que, a pesar del reconocimiento de bienes diferentes, podemos elegir entre ellos de forma no arbitraria siempre que no pretendamos clasificarlos en abstracto o establecer un modelo de razonamiento que descansa sobre un sistema de medida de las acciones. La diversidad de bienes no es arbitrable desde criterios generales nacidos de una prioridad sistemática según la cual “tú debes satisfacer todas las exigencias del dominio A (por ejemplo, la justicia o la benevolencia) antes de satisfacer cualquier demanda del dominio B (por ejemplo, la realización personal)”¹³³.

¹³¹ “une hiérarchie finement graduée de buts, dont aucun ne se détache nettement des autres.” *Ibíd.*, p. 289.

¹³² “Cela se passe ainsi parce que l’idée qu’une obligation ou une exigence s’adressent à nous vient du sentiment que quelque chose d’important est en jeu. [...] Or il y a des différences d’importance non seulement entre les biens, mais aussi entre les occasions où ce que nous appelons le même bien est invoqué.

C’est pourquoi la priorité systématique mène à l’absurdité pragmatique. Peut-être la justice ou la bienveillance sont-elles en général plus vitales que l’épanouissement personnel, peut-être y a-t-il de nombreux cas où je dois sacrifier mon épanouissement au nom de la justice, ou pour sauver quelqu’un. Mais cela ne veut pas dire que, dans tous les cas où un problème de justice, si trivial soit-il, se pose, en même temps qu’un problème d’épanouissement, si majeur soit-il, je dois donner la priorité aux considérations de justice.” *Ibíd.*, p. 295.

¹³³ “tu dois satisfaire à toutes les exigences du domaine A (par exemple la justice, ou la bienveillance) avant d’en venir à satisfaire une exigence du domaine B (par exemple, l’épanouissement personnel).” *Ibíd.*, p. 294.

La argumentación sobre los bienes consiste en que el sujeto establezca un lenguaje comparativo lo suficientemente expresivo de sus motivaciones últimas. La forma del razonamiento implica comparar visiones significativas diferentes y argumentar comparando los distintos bienes considerando el contexto. La diversidad de bienes existe porque no todas las acciones que realiza un sujeto persiguen el mismo fin y el agente moral experimentará conflicto entre los diversos bienes que reclaman su adhesión. El supuesto antropológico de Taylor según el cual la vida de un sujeto presenta una forma narrativa implica la admisión de cierta pluralidad de bienes atendiendo a esa visión histórica de la identidad del sujeto. Por eso sostiene con Aristóteles una doctrina de inclusión de bienes que admita la pluralidad de éstos en una concepción que responda a su propia identidad en el marco integrador de una vida buena. La cuestión es definir qué bien es el que debe motivar una determinada acción en una determinada situación. Por lo tanto, la integración de bienes es un problema práctico que implica percibir significativamente la situación, adoptar una estrategia de prudencia. Como afirma en *Sources of the Self*:

El hombre sabio prácticamente (*phronimos*) posee un conocimiento particular acerca de cómo comportarse en cada circunstancia, que nunca sería equiparable al conocimiento de las verdades generales, ni reducible a ellas. La sabiduría práctica (*phronesis*) no es un sentido plenamente articulable, es más bien una especie de ciencia.¹³⁴

Para Taylor no es posible articular totalmente la moralidad de una acción, pero eso no implica la renuncia a la capacidad de articulación. Precisamente la profundidad de nuestro razonamiento práctico dependerá de esta capacidad para articular lo implícito, para captar los diferentes bienes que aparecen en la vida y para juzgar su importancia. Sólo si articulamos las fuentes morales de las que se nutren los diferentes bienes, a veces en conflicto, podremos elegir entre ellos en función de la propia fuerza que esos bienes tienen en nosotros. Para ello es preciso examinar el trasfondo en el que el significado de los diferentes bienes se revela y en qué sentido derivan de ellos exigencias que debemos encarar.

2.5.2. La razón práctica y la articulación de los bienes

Con el fin de lograr establecer el lugar que ocupan los diferentes bienes y la importancia que poseen en relación al sujeto es necesario forjar la articulación sobre el bien. De ahí que,

¹³⁴ “The practically wise man (*phronimos*) has a knowledge of how to behave in each particular circumstance which can never be equated with or reduce to a knowledge of general truths. Practical wisdom (*phronesis*) is a not fully articulable sense rather than a kind of science.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 125 (141).

considerando que la tarea de la razón práctica consistirá sobre todo en explicitar las concepciones de los propios sujetos –a través de una tarea cognitiva que combina la estrategia fenomenológica con la hermenéutica de la que resulta un discurso ontológico sobre el ser humano–, resulta prioritario articular el horizonte cultural en el que se construyen los significados; por eso el trabajo expuesto en *Sources of the Self* es fundamental para trazar el marco común de la identidad cultural moderna haciendo explícito lo que yace implícito en las manifestaciones de valor del individuo contemporáneo.

El principal problema al que la hermenéutica tayloriana se enfrenta es, precisamente, al de ese desvelamiento de la estructura de la pre-comprensión heideggeriana que juega un papel determinante en el modo en que opera nuestra razón práctica. A juicio de Taylor, esa explicitación de la precomprensión nunca puede ser perfecta¹³⁵ porque el conjunto de creencias y autointerpretaciones que sirven de trasfondo a los sujetos para elaborar sus teorías se encuentran implícitas y solo se manifiestan en el contexto práctico. La audacia de la interpretación hermenéutica consistirá, pues, en la capacidad de articulación y explicitación de las presuposiciones desde las que los sujetos entienden su vida y encaran las diversas prácticas.

La noción tayloriana de articulación es, pues, una noción que requiere de una reflexión teórica constante, tanto por su dificultad intrínseca como por mostrar un carácter interdisciplinar que requiere el concurso de la ética, la antropología, la epistemología, la teoría de la acción y la teoría política. También debe considerarse que la articulación no se limita a ejercer una función descriptiva sino que implica consecuencias prácticas, normativas. Por esta razón, Taylor argumenta¹³⁶ la necesidad de articular los bienes presentes en nuestra cultura con el fin de descubrir las implicaciones prácticas que estos bienes demandan y explorar la profundidad de sus exigencias. Siguiendo este propósito, la articulación radicará en una interpretación que expresará en qué reside el sentido subyacente del bien a través de un lenguaje descriptivo, formulando dicho sentido de manera que pueda representarse en el pensamiento moral en prosa filosófica.¹³⁷ Articular [*to articulate*] significa en inglés expresar más claramente. Por lo tanto, no se trata solo de designar un objeto, sino de revelarlo, de desplegarlo, de volverlo más visible; y toda articulación puede fracasar o triunfar en la medida en que intenta captar la dimensión constitutiva de la expresión lingüística. Como sugiere Philippe de Lara, “para Taylor, el conocimiento y la filosofía son ‘expresivas’, en el sentido de que una explicación o una descripción son siempre expresiones”.¹³⁸ Cualquier articulación se producirá a través de una expresión que no será algo absoluto e incriticable, sino que estará

¹³⁵ Gadamer reflexiona sobre la “preestructura de la comprensión” que subyace en la descripción del “círculo hermenéutico” efectuada por Heidegger subrayando la importancia de la precomprensión para la comprensión, la necesidad de percibir los “prejuicios” declarando que “una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas.” H. G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 336.

¹³⁶ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 3-107; Ch. Taylor, “The Diversity of Goods”, en *Philosophy and the Human Sciences*, op. cit., pp. 230-247.

¹³⁷ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 92.

¹³⁸ P. de Lara, “L’anthropologie philosophique de Charles Taylor”, op. cit., p. 6.

abierta a ulteriores articulaciones. De manera que articular consiste en establecer las conexiones que existen entre los bienes presentes en la propia cultura y el lenguaje que se ha desarrollado en esa cultura, a través del desarrollo de una sensibilidad hermenéutica contextual que requiere la participación del investigador de la misma semántica moral de la comunidad. Sólo si se efectúa este proceso de articulación de los bienes que implica una interpretación de los valores y del marco que los llena de significado podremos entender la ética como una empresa racional. Justamente, uno de los motivos por los que Taylor critica la filosofía moral contemporánea se halla, según Carlos Thiebaut, en la insuficiencia de algunas éticas actuales para justificar cabalmente los sistemas racionales de preferencias que emplean los sujetos en sus juicios morales:

el programa ético racionalista de la modernidad apunta a que estas teorías pierden de vista los conceptos morales sustantivos que de hecho empleamos, tales como las definiciones morales densas que conllevan siempre implicaciones contextuales y hermenéuticas, tales como los conceptos de “cobardía”, de “brutalidad”, etc. Estas teorías intentan reducir a un único tipo de “hiperbienes”, formales y abstractos, la pluralidad de las distinciones cualitativas que de hecho empleamos en nuestro lenguaje moral.¹³⁹

El modelo de razón práctica que emerge del naturalismo opera, igual que la razón teórica, eludiendo los conceptos expresivos mediante los cuales los sujetos armamos nuestras argumentaciones morales a través de las interpretaciones significativas, en su lugar busca “un punto de vista externo”¹⁴⁰ con el fin de encontrar un fundamento seguro para sus principios; esta forma de explicación deja al margen tanto las propias intuiciones de los agentes morales como la orientación de éstos hacia el bien. Esta tradición de pensamiento opera definiendo algún criterio o procedimiento a partir del cual deriva la obligación de los sujetos.¹⁴¹ En su lugar, la concepción de la racionalidad práctica que Taylor desarrolla es sustantiva, puesto que define los valores por el significado que éstos tienen para los miembros de una comunidad y por la manera en que esos bienes y valores se imbrican en sus prácticas vitales. El desvelamiento de los bienes se produce a través de un proceso hermenéutico, es decir, a través de la autocomprensión del sujeto como participante de una forma de vida, atendiendo al lenguaje y a la historia común que definen los significados. Por eso, la forma de argumentación, como se ha señalado anteriormente, debe ser *ad hominem* puesto que sólo puede convencerse a un sujeto de que la articulación descriptiva de un bien es adecuada “si hablo por ti, bien sea articulando lo que está detrás de las intuiciones morales con que cuentas

¹³⁹ C. Thiebaut, “Neoaristotelismos contemporáneos”, op. cit., p. 37.

¹⁴⁰ Esta denominación podemos encontrarla en Rorty y en Nagel. Cf. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 23 y ss.; T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

¹⁴¹ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit. pp. 75 y ss.

o quizá porque mi descripción te mueva hasta tal punto que la asumas como propia”.¹⁴² Como afirma Francisco Cortés Rodas:

El criterio de racionalidad es, en este sentido, sustantivo: depende de la forma como los miembros de una tradición cultural establecen qué es para ellos lo más valioso, correcto o justo. La validez de las razones es también contextual: las razones que cuentan en las argumentaciones éticas son aquellas que valen en un contexto cultural determinado. La crítica, por tanto, está culturalmente determinada; depende de la comprensión correcta de los criterios de racionalidad propios de cada grupo cultural particular; en la medida en que esta comprensión es posible sólo desde dentro, por la participación directa mediante la socialización en un mundo común de la vida, la crítica sólo puede ser interna.¹⁴³

Para criticar los valores en los que una cultura se desenvuelve no es viable adoptar una perspectiva externa, no puede prescindirse de las intuiciones e interpretaciones que los propios sujetos realizan, sino que éstas deben ser el punto de partida para la exploración hermenéutica. Uno de los problemas de la filosofía moral moderna viene definido por las pretensiones de fundamentar la racionalidad práctica de forma procedimental porque esta concepción formal no atiende al sentido. La valoración de los bienes presentes en una cultura debe efectuarse atendiendo al marco cultural que dota de significado a dichos bienes; por eso, obedeciendo a las formas sustantivas de entender la racionalidad práctica, la exploración que Taylor efectúa se dirige a precisar el proceso de gestación de los “hiperbienes” o “bienes intensos” que son definidos en *Sources of the Self* aludiendo al marco en el que éstos se generan:

En estas páginas vengo hablando del bien, o a veces del intenso bien, significando con ello lo que se distingue como lo incomparablemente superior en una distinción cualitativa. Esto podría ser una acción, o motivo, o estilo de vida que se tomara por cualitativamente superior. Lo “bueno” se utiliza aquí en un sentido general, y designa cualquier cosa que se considere valiosa, digna, admirable, de cualquier clase o categoría.¹⁴⁴

El significado del bien para un sujeto sólo se revela a los sujetos a través de unas formas determinadas enmarcadas por la propia cultura, y el modo de descubrimiento de estos bienes

¹⁴² “if I speak for you, either by articulating what underlies your existing moral intuitions or perhaps by my description moving you to the point of making it your own.” *Ibíd.*, p. 77 (94).

¹⁴³ F. Cortés Rodas, “Particularismo ético y universalismo moral”, *Estudios de Filosofía*, 15-17, 1997, p. 183.

¹⁴⁴ “I have been speaking of the good in these pages, or sometimes of strong good, meaning whatever is picked out as incomparable higher in a qualitative distinction. It can be some actions, or motive, or style of life, which is seen as a qualitative superior. ‘Good’ is used here in a highly general sense, designating anything considered valuable worthy, admirable of whatever kind or category.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 92 (108).

necesita de la aplicación de distinciones cualitativas que los sujetos ejercen. Taylor declara que los tipos de bienes a los que él se refiere sólo existen mediante un determinado tipo de articulación que explore el trasfondo a partir del cual algo se concibe como un bien y explica que “articular un bien constitutivo es esclarecer lo que está implícito en la vida buena a la que uno se adhiere”.¹⁴⁵ Esa articulación pondrá de manifiesto el “bien intenso” o “hiperbien” que puede ser una acción o un motivo o estilo de vida que se acepte como cualitativamente superior; pero debe considerarse también que toda acción o motivación del agente moral se explica por referencia a algún otro tipo de realidad que Taylor define como “bien constitutivo”:

Distingo los ‘bienes vitales’, esto es, la clase de cosas recogidas en las nociones de la vida buena, de un lado, de los ‘bienes constitutivos’, del otro. Me refiero con estos a notas del universo, o de Dios, o de los seres humanos, (I) de las que depende la vida buena, (II) que rigen nuestro reconocimiento moral o nuestra lealtad, y (III) cuya contemplación o contacto nos capacita para ser buenos. En virtud de (III) tales bienes constitutivos funcionan como lo que yo llamo ‘fuentes morales’.¹⁴⁶

El bien constitutivo es aquello en virtud de lo cual el sujeto percibe algo como un bien, es el constituyente del carácter de bien de otras realidades, pues la bondad de estas otras realidades se dice por referencia al bien constitutivo. Además, el bien constitutivo se convertirá en “fuente moral” en la medida en que la aceptación, inclinación o amor hacia ese tipo de realidad nos faculta para hacer el bien y ser buenos.¹⁴⁷ A partir de esta definición de las fuentes morales, los sujetos morales pueden establecer las distinciones cualitativas que les permiten ubicar las diferentes acciones, sentimientos o modos de vida que definen bienes entendidos como facetas o componentes de la vida buena. A este tipo de bienes los denomina “bienes vitales”¹⁴⁸ y son cualquier cosa que el sujeto considere como valiosa, aunque se detectan por referencia a los “bienes constitutivos” o “fuentes morales” que los definen.

Puede observarse ahora la conexión entre la epistemología naturalista y la construcción de teorías morales racionalistas. Para Taylor, las morales que se sitúan en la estela kantiana y que definen la acción obligatoria sin reconocer los bienes vitales ni los bienes constitutivos que se sitúan detrás de ellos, omiten también las distinciones cualitativas porque adoptan un punto de vista neutral y objetivante que no tiene en cuenta las intuiciones morales de los agentes morales, ni parten de lo dado en el mundo moral. A su juicio, estas teorías presentan, al menos, dos tipos de deficiencias: por un lado, niegan la reflexión sobre la vida buena privando a los sujetos de elementos esenciales para el vivir bien, y, por otro lado, no hacen

¹⁴⁵ “articulating a constitutive good is making clear what is involved in the life good one espouses.” *Ibíd.*, p. 307 (327).

¹⁴⁶ Ch. Taylor, *Inquiry*, 34, 1991, p. 243.

¹⁴⁷ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 93.

¹⁴⁸ “life goods” *Ibíd.*, p. 93 (109).

explícita su adhesión a los bienes –tales como la libertad, el altruismo o la justicia universal– que les sirven para formular sus principios de acción obligatoria. La segunda de esas críticas conduce a este tipo de éticas, que practican una razón procedimental y no sustantiva, a obstruir la articulación no distorsionada de los supuestos que sostienen las diversas visiones sobre el bien.

No obstante, es preciso aclarar que, a pesar de este tipo de críticas, Taylor no manifiesta directamente que teorías como las de Rawls, Habermas y Apel, estén equivocadas, simplemente se limita a constatar que ese tipo de éticas serían más potentes una vez que hubieran abandonado la incoherencia y el autoengaño que emerge de su negativa a aceptar su implicación con una visión del bien. Si el tipo de racionalidad práctica que constituyen este haz de teorías explicitaran lo que en ellas tiene que darse por supuesto o se da implícito, alcanzarían una mayor profundidad y el debate podría ser más rico y abierto.¹⁴⁹ Entre otras ganancias, podría aclararse el conflicto entre las exigencias que dimanaban del compromiso que sostienen estas teorías con ciertos hiperbienes, tales como la demanda del respeto equitativo y universal, o la moderna libertad autodeterminante, y lo que debe sacrificarse en aras de la consecución de estos hiperbienes, pues en ocasiones obligan a dejar de lado otros bienes también necesarios para el desarrollo de una vida plena –v. gr., el bien de la comunidad, la amistad o la identidad tradicional–. En definitiva, el conflicto se da entre la visión que confiere indiscutible prioridad a un hiperbien y las concepciones morales que les gustaría discutir las razones por las cuales estos otros bienes son considerados “inferiores” y deben ser sacrificados.

Taylor cree que es posible –o más bien espera– reconciliar los conflictos morales que surgen entre la adhesión a los hiperbienes y las demandas de los otros bienes que son clasificados por las éticas naturalistas como inferiores, aunque también contribuyen a la consecución de una vida plena. Pero la aspiración a la reconciliación entre los diversos bienes pasa inevitablemente por el camino de la articulación. El problema es, en su opinión, que algunas teorías éticas contemporáneas presentan unas miras demasiado estrechas dado que suprimen la posibilidad de articulación de los bienes porque erigen un hiperbien –a pesar de no reconocerlo explícitamente– invalidando otros bienes cruciales que aparecen en conflicto. Esta negativa a reconocer cualquier concepción del bien otorga credibilidad a la ética procedimentalista que, al identificar lo correcto con un procedimiento formal, afianza la idea de que lo que conduce a una respuesta errónea es un falso principio; de esta manera, se pierde de vista “que perseguir un bien hasta el fin puede resultar catastrófico, no porque no sea bueno, sino porque existen otros que no pueden ser sacrificados sin causar el mal”.¹⁵⁰

En definitiva, Taylor recrimina la obstinación de algunas éticas que niegan el debate sobre el bien dejándolo fuera de la reflexión sobre el mundo moral. La concepción de la racionalidad práctica que el canadiense defiende, ligada a la tradición hermenéutica, muestra

¹⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, pp. 100-102.

¹⁵⁰ “that following one good to the end may be catastrophic, not because it isn’t a good, but because there are others which can’t be sacrificed without evil.” *Ibíd.*, p. 503 (525).

la ineludible referencia al bien que puede rastrearse, de manera más o menos clara, en toda teoría ética; por eso la supresión de la articulación de los bienes supone un empobrecimiento de los fundamentos del debate. Si queremos escapar de la confusión debe ejercerse una articulación que, a su vez, sea una comparación entre los diversos bienes que exponga la superioridad de aquellos bienes que son esenciales a la propia naturaleza humana y a nuestro modo de vivir:

Hemos de buscar el camino por el cual las más potentes aspiraciones hacia los hiperbienes no exijan el precio de la automutilación. Pienso que dicha reconciliación es posible; pero la condición esencial para ello es la de capacitarnos para reconocer los bienes a los que no podemos por menos que ser fieles en todo su alcance. Si la articulación contribuye a abrirnos, a sacarnos de las encorsetadas posturas de la supresión, se debe en parte a que nos permite reconocer el pleno alcance de los bienes por los que vivimos.¹⁵¹

Taylor pretende ofrecer una visión articulada y conjunta de los diversos bienes que entran en conflicto por su importancia para los seres humanos con el fin de buscar soluciones omniabarcantes; sin embargo el carácter histórico de la razón práctica no permite soluciones universales, objetivas y permanentes sino estructuras de conceptualización dinámicas que cambien con las exigencias de los nuevos tiempos.

2.5.3. La dimensión temporal de la racionalidad práctica

La articulación de los bienes implica su clasificación jerárquica y la búsqueda de su consecución armónica, pero conseguir que los bienes concuerden sólo es posible considerando la total extensión de la vida humana. El sujeto debe considerar cuál es la dirección que tiene su vida y guiarla en la medida de lo posible, pues solo a partir de la valoración de la unidad de la propia vida puede ubicarse la importancia respectiva de los diferentes bienes y averiguar la forma en que esos bienes diferentes pueden concordar entre sí; aunque Taylor advierte de que “no se trata tanto de clasificar estos bienes según su

¹⁵¹ “We have to search for a way in which our strongest aspirations towards hypergoods do not exact a price of self-mutilation. I believe that such a reconciliation is possible; but its essential condition is that we enable ourselves to recognize the goods to which we cannot but hold allegiance in their full range. If articulacy is to open us, to bring us out of the cramped postures of suppression, this is partly because it will allow us to acknowledge the full range of goods we live by.” *Ibíd.*, pp. 106-107 (122-123).

importancia sino de encontrar aquello en lo que ellos concuerdan, en lo que son complementarios”.¹⁵²

Dado que la orientación al bien es una cualidad permanente de la naturaleza humana, pero no así la elección de los bienes que puede cambiar a lo largo de nuestra vida en tanto nos hallamos en permanente “búsqueda”, la pretensión que otorga unidad a la vida del sujeto es la de gestar una complementariedad entre bienes que, por su diversidad, pueden aparecer en conflicto. El recurso con el que cuenta la filosofía moral para decidir entre bienes diferentes es el de articular la importancia relativa de los distintos bienes y el de comprender “nuestra vida como una forma de unión, en la cual los diferentes bienes se combinan, en diferentes momentos y en diferentes situaciones”.¹⁵³

Es necesario acudir a la dimensión temporal de la existencia configurando un relato que es una interpretación del mundo y de nosotros mismos: argumentar sobre los bienes que definen nuestra identidad implica acudir a una argumentación genética, a la historia de la constitución de esos bienes como tales y a la historia de las transiciones que los han constituido en bienes para nosotros. Una vida se presenta con sentido cuando su historia explica satisfactoriamente el paso de una visión significativa a otra, y la historia de esas transiciones constituye la propia biografía.

En este sentido, Paul Ricoeur explica¹⁵⁴ las tesis centrales a *Sources of the Self* indicando que la decisión sobre los fines que persigue el sujeto se entrelaza con los propios acontecimientos de la vida. En esta concepción de la razón práctica del sujeto se percibe una doble referencia externa e interna: hacia el modo en que los acontecimientos exteriores inciden en la propia identidad del sujeto y hacia la propia disposición interna del individuo. El sujeto posee la capacidad de establecer un proyecto para su vida, y en las vicisitudes de la puesta en práctica de ese proyecto definirá su identidad. Por tanto, la concepción de la racionalidad práctica no es estática sino dinámica porque atiende a la dimensión histórica, orteguianamente circunstancial, del sujeto. Para Taylor, la identidad del sujeto se construye de forma discursiva, en un proceso narrativo que pretende narrarse con sentido.

Dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración. Y mientras proyecto mi vida hacia adelante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva,

¹⁵² “Il ne s’agit pas tant de classer ces biens selon leur importance que de trouver en quoi ils s’accordent ensemble, en quoi ils sont complémentaires.” Ch. Taylor, “La conduite d’une vie et le moment du bien”, op. cit., p. 301.

¹⁵³ “notre vie comme une forme d’ensemble, au sein de laquelle différents biens se combinent, à différents moments et dans différents situations.” Ibid., p. 304.

¹⁵⁴ Cf. P. Ricoeur, “Le fondamentale et l’historique”, en G. Laforest (ed.), *Charles Taylor et l’interprétation de la identité moderne*, op. cit., p. 23.

proyecto una futura narración, no sólo un estado del futuro momentáneo, sino la inclinación para toda la vida que me espera.¹⁵⁵

Cada cambio en la visión significativa del sujeto supone un cambio del sentido, ya que la adopción de un nuevo bien, o la percepción nueva de un bien previamente adoptado, otorga nueva orientación a la vida. La concepción de los fines en la vida es algo que cambia continuamente con los casos y situaciones particulares. Por eso, el hombre que adquiere la sabiduría práctica –prudencia– poseerá un conocimiento particular sobre cómo comportarse en cada circunstancia. La *phronesis* consistirá en el desarrollo de una conciencia del orden correcto de las metas que un individuo persigue en su vida, lo cual implicará la integración de los “objetivos y deseos de ese sujeto en un todo unificado en el que cada uno de ellos posee un peso específico”.¹⁵⁶ Los bienes se relacionan unos con otros en la propia vida del individuo, pero a su vez esa vida forma un todo; por lo tanto “debemos concebir una vida en la cual estos fines puedan ser integrados de una cierta manera, según ciertas proporciones”.¹⁵⁷

Para Taylor, la finalidad de la vida es conseguir esa mayor integración o complementariedad entre los diversos bienes que perseguimos a lo largo de nuestra vida, en ocasiones a la vez –cuando son compatibles entre sí– o sucesivamente, a través de diversas transiciones que son percibidas por el sujeto como una ganancia o clarificación. La vida ética de los individuos se debate entre la pluralidad y la tendencia a la unidad “que está implícita en el hecho de conducir la propia vida”.¹⁵⁸

La identidad queda definida por la orientación al bien, y del mismo modo que el sujeto posee una identidad, debe regirse por la aspiración hacia un hiperbien. El agente humano debe buscar aquel bien que constituye el bien superior y que se convierte en parámetro rector, en fuente suprema de orientación para su vida. En *Sources of the Self* declara:

Para quienes están firmemente comprometidos con un bien, lo que esto significa es que ese bien, por encima de cualquier otro, es el que les proporciona las pautas por las que juzgar el rumbo de sus vidas. Aun reconociendo un haz de distinciones, aun reconociendo que todos implican una fuerte valoración de tal manera que se juzgan a sí mismo y a los demás por el grado de consecución de dichos bienes y admiran o

¹⁵⁵ “Thus making sense of my present action, when we are not dealing with such trivial question as where I shall go in the next five minutes but with the issue of my place relative to the good, requires a narrative understanding of my life, a sense of what I have become which can only be given in a story. And as I project my life forward and endorse the existing direction or given it a new one, I project a future story, not just a state of the momentary future but a bent for my whole life to come.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 48 (65).

¹⁵⁶ “goals and desires into a unified whole in which each has its proper weight.” *Ibíd.*, p. 125 (141).

¹⁵⁷ “devons concevoir une vie dans laquelle ces fins puissantes puissent être intégrées d’une certaine manière, selon certaines proportions” Ch. Taylor, “La conduite d’une vie et le moment du bien”, op. cit., p. 305

¹⁵⁸ “qui est implicite dans le fait de mener sa vie.” *Ibíd.*, p. 306.

menosprecian a la gente en función de ello, no obstante, ese único bien supremo se sitúa en un lugar especial.¹⁵⁹

La identidad del sujeto queda definida por la aspiración hacia un tipo determinado de bienes dependientes del bien constitutivo que el sujeto elige como hiperbien y que le permite situarse, orientarse en su mapa moral. En Taylor se da una conexión muy potente entre la identidad del sujeto y su orientación al bien. La identidad del sujeto se constituye en parámetros morales que emergen de los significados que la comunidad confiere al sujeto a través de la tradición cultural.¹⁶⁰ Los bienes son percibidos por el sujeto a través de ciertas distinciones cualitativas que van a implicar una jerarquía entre los bienes y el establecimiento del bien superior por la fuerza con que éste se hace presente para el sujeto. Taylor postula la sustantividad de los valores contra las filosofías inarticuladas de la Modernidad y, llegados a este punto, la cuestión debe centrarse en torno a la naturaleza del juicio moral, alrededor de sus condiciones, y del estatuto epistemológico que se otorga a la teoría ética, más concretamente, la cuestión estriba en el tipo de realidad que se concede a los bienes y a los valores morales que el sujeto percibe.

2.6. La cuestión del realismo moral

A Taylor suele imputársele una forma de realismo moral, pero, en primer lugar, debe matizarse que ese realismo tiene una función fundamentalmente negativa en tanto se erige como reacción al relativismo que defiende la contingencia de los valores.¹⁶¹ Es claro que Taylor rechaza el subjetivismo y el relativismo moral; el candiense ha bebido en las fuentes de Hegel y, como él, rechaza una existencia subjetiva de los valores porque eso abriría la posibilidad de que los sujetos los alteraran según su propia voluntad de una manera arbitraria; pero si rechaza el subjetivismo, ello no le instala directamente en una posición objetivista. Conviene perfilar en qué sentido la inclusión de la disciplina hermenéutica, junto a la fenomenológica, delimita la extensión de la objetividad de los juicios morales en Taylor.

¹⁵⁹ “For those with a strong commitment to such a good, what it means is that this above all others provides the landmarks for what they judge to be the direction of their lives. While they recognize a whole range of qualitative distinctions, while all of these involve strong evaluation, so that they judge themselves and others by the degree they attain the goods concerned and admire or look down on people in function of this, nevertheless the one highest good has a special place.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, pp. 62-63 (79).

¹⁶⁰ Aunque más adelante se matizará esta afirmación aludiendo a los aspectos de creatividad, imaginación y originalidad necesarios para la construcción de la personalidad moral de los sujetos.

¹⁶¹ Esta interpretación puede encontrarse, por ejemplo, en H. Béjar, “Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad”, op. cit., p. 164.

Su posición respecto al estatuto ontológico que atribuye al bien y a los valores es compleja precisamente porque navega entre la fenomenología y la hermenéutica, pero en *Sources of the Self* hace profesión de fe en un cierto tipo de realismo que pretendo concretar:

Es bastante plausible concebir que la mejor teoría del bien, la que ofrece la mejor concepción del valor de las cosas y de las vidas tal como están abiertas para que las discernamos, podría ser una concepción puramente realista. De hecho, ésta es la idea que quiero defender, sin que por ello desee plantear una tesis sobre cómo las cosas representan el universo “en sí mismo”, o un universo en el que no existieran seres humanos.¹⁶²

El realismo que Taylor plantea no es el que defiende la existencia de un mundo real independiente del pensamiento y de la experiencia. El universo no se automanifiesta, sino que se hace presente al sujeto en función de su propia constitución. El bien no es un objeto que se manifiesta por sí mismo a la manera platónica, sino que es necesario indagar tanto en la propia interioridad del agente humano (sus deseos, inclinaciones, aspiraciones y sentimientos) como hacia el exterior (hacia la propia constitución de las cosas).

Aquellas personas que defienden la existencia de juicios objetivos suelen asumir una epistemología realista en la que el sujeto se limita a reflejar el objeto adquiriendo alguna forma de ontología que manifiesta el real sentido presente en el mundo objetivo. Con ello rechazan el nivel en el que se asientan los juicios interpretativos. Pero la distinción entre un nivel ontológico –asumido como sinónimo de “objetivo”– y un nivel interpretativo –identificado con una perspectiva “subjetiva”– no es defendida en la filosofía de Taylor que rompe con el dualismo del acto intelectual. En la epistemología naturalista tradicional cuando el sujeto emite un juicio sobre la realidad se diferencia entre la realidad física y la realidad mental, pero Taylor no admite esta distinción por dos razones:

a) En primer lugar, porque asume que el conocimiento de la realidad no se da a partir de un juego de relaciones entre el sujeto y el objeto, sino que acepta con Husserl el inevitable carácter intencional de la conciencia y con Heidegger la noción del *dasein* como ser-en-el-mundo. Esta concepción heideggeriana de la epistemología le introduce en una hermenéutica fenomenológica y en la cuestión de la aprehensión del significado y la interpretación de la realidad por parte del sujeto. Taylor asume la tesis del ser humano como un sujeto encarnado que toma de Merleau-Ponty y que manifiesta que el sujeto ya participa del mundo porque está instalado en él de una determinada manera, a través de una apertura definida. La estructura de la experiencia humana responde a la de un “agente encarnado” para el que la recepción de los significados depende de esa propia estructura. Esta interpretación de carácter antropológico

¹⁶² “it is quite possible to conceive that the best theory of the good, what which gives the best account of the worth of things and lives as they are open to us to discern, may be a thoroughly realist one—indeed, that is the view I want to defend, without wanting to make a claim about how things stand for the universe ‘in itself’ or for a universe in which there were no human beings.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 257 (273-274).

posee consecuencias morales porque implicará que en la propia realidad se dan rasgos que comparecen ante el sujeto como fines porque apelan a su humanidad, más allá de sus opciones personales.

b) Y, en segundo lugar, porque haciéndose eco del giro lingüístico que la filosofía contemporánea asume desde Wittgenstein, sitúa esta cuestión en el ámbito del lenguaje, remitiendo a éste como lugar fundamental en que se ofrece el sentido de aquello que entendemos por juicio. De este modo, el lenguaje ya representa la “otredad” del sujeto, algo que está fuera de él; aunque el sujeto también puede participar sobre este marco ya dado, transformándolo en cierta medida.

Si el canadiense asume algún tipo de ontología, desde luego, va a ser una ontología hermenéutica, interpretativa, que entiende las palabras “objetivo” o “real” a partir de la fuerza y el significado que tienen este tipo de juicios para la comunidad en la que se expresa el sentido de lo moral. Esa referencia a la tradición y al lenguaje en que ésta se transmite, no implica que Taylor no incluya referencias fenomenológicas sobre la naturaleza humana; de hecho, desarrolla una exploración ontológica de carácter hermenéutico sobre lo que significa ser humano para definir sus consecuencias éticas y políticas.

Acudiendo a esa ontología de la naturaleza humana, Taylor expresa¹⁶³ que las reacciones morales tienen dos facetas: por un lado, son como instintos, algo parecido a una reacción visceral; pero, por otro lado, esas reacciones pueden explicarse haciendo referencia a aquello que las provoca. Cuando se le piden a un sujeto razones sobre una reacción moral dada, éste deberá describir el objeto que ha provocado tal reacción acudiendo a una explicación que vaya más allá de su reacción instintiva específica. Esa explicación implicará una pretensión sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos que estará sujeta a interpretación, valoración y consideración cultural, constituyendo una ontología en base hermenéutica y fenomenológica de lo que entendemos por esencia humana. Las intuiciones morales son, pues, el resultado de articulaciones expresivas, de formulaciones descubridoras del carácter de bondad de un objeto dado. Los instintos¹⁶⁴ morales se identifican con la tendencia humana hacia los bienes intensos, aunque, a su vez, el reconocimiento de esos hiperbienes se haya constituido en una tradición determinada, y aunque los hiperbienes puedan alcanzar rasgos universalmente reconocidos. De hecho, Taylor reconoce en una entrevista a María Elósegui la existencia de diversos valores universales, aunque atendiendo siempre a la dimensión histórica de la racionalidad humana.¹⁶⁵

¹⁶³ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 5.

¹⁶⁴ Lo cierto es que Taylor utiliza el término “instinto” [*instinct*], pero tal vez sería mejor hablar de sentimiento, o al menos no entender el concepto de instinto en su faceta usual, asociado a un ser animal o irracional, sino más bien como algo cercano a lo que axiólogos como Max Scheler llaman “intuición emocional” para referirse a la intencionalidad emocional que permite descubrir los valores.

¹⁶⁵ “Creo que hay unos valores universales, como los derechos humanos fundamentales, la división de poderes, un poder judicial ejercido con justicia, la necesidad de la justicia distributiva, la prosperidad, la apertura a nuevos miembros en el grupo social, el hecho de edificar juntos el sentido de comunidad, etc.” Ch. Taylor, “Charles Taylor: los problemas de la sociedad multicultural”, *Debats*, 47, marzo 1994, p. 46.

Taylor indica que una cierta corriente naturalista identifica los juicios morales con esa reacción instintiva y omite la reflexión sobre la ontología que les aporta una articulación racional. Es necesario rescatar la ontología porque si identificamos el juicio moral con la reacción tomada como un hecho bruto que suscita en el agente un objeto, entonces la argumentación no es posible. Debe considerarse que “las explicaciones ontológicas se nos ofrecen como apropiadas articulaciones de nuestras ‘viscerales’ reacciones de respeto”¹⁶⁶ y, en ese sentido, permiten razonar sobre qué consideran los humanos digno de respeto. Más claro aún: si identificamos los juicios morales con reacciones puramente viscerales, no es posible razonar sobre ellos; por eso, Taylor propone, oponiéndose a los modelos tomados de las ciencias naturales, una exploración vinculada; no considera adecuada neutralizar la reacción o dejar fuera las emociones, sentimientos o instintos que el sujeto experimenta ante un objeto, sino partir de esta base para desvelar la coherencia o incoherencia moral del juicio. El objeto no es definido independientemente de la reacción del sujeto; Taylor considera erróneo discriminar las propiedades del objeto al margen de la propia reacción, deben articularse nuestros instintos morales, las pretensiones implícitas en nuestras reacciones. Reconoce que es necesario neutralizar algunas de esas reacciones, pero sin llegar a prescindir completamente de ellas. El objetivo final será “examinar la ontología moral que articula dichas intuiciones”¹⁶⁷ porque las pretensiones ontológicas pueden y deben ser discernidas, formuladas y examinadas.

Como puede observarse, Taylor intenta articular el significado de las propias reacciones morales y ello implica acudir a una concepción del hombre, esto es, definir una ontología de lo humano, concretamente describir “los ineludibles requisitos estructurales del hacer humano”.¹⁶⁸ La ontología que perfila entiende al sujeto como parte de la realidad¹⁶⁹ en dos aspectos: por un lado, como un animal que se autointerpreta a través de sucesivas configuraciones de sentido y, por otro lado, como un ser que participa de la realidad a través de un lenguaje que opera como trasfondo, como contexto en el que la realidad se le revela. El conocimiento humano es necesariamente significativo y ello quiere decir que siempre se remite a un trasfondo que constituye la condición necesaria para que el sujeto actúe, para que pueda ser un agente.

En gran medida, ese trasfondo viene dado por la configuración cultural de la que el sujeto participa y su función es, entre otras, sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos en tanto el trasfondo incluye, por ejemplo, lo que subyace a la idea de que nos consideremos todos dignos o lo que hace que una vida se considere significativa o satisfactoria. A juicio de Taylor, todas estas cuestiones implican una “fuerte valoración”

¹⁶⁶ “Ontological accounts offer themselves as correct articulations of our ‘gut’ reactions of respect.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 6 (20).

¹⁶⁷ “to explore the moral ontology which articulates these intuitions”. *Ibíd.*, p. 8 (22).

¹⁶⁸ “inescapable structural requirements of human agency.” *Ibíd.*, p. 52 (68).

¹⁶⁹ Es preciso recordar las similitudes con el concepto de *dasein* heideggeriano; aquel tipo de ser privilegiado que a su carácter óntico une un carácter ontológico, porque se trata de aquel ente al que le es esencial una comprensión de su propio ser a través de su relación con los demás.

[*strong evaluation*]¹⁷⁰ porque el sujeto configura su identidad a través de su toma de posición respecto a estas cuestiones.

El concepto de “valoración fuerte” ocupa un lugar central en la filosofía de Taylor porque le sirve para introducir una cierta clase de objetividad en los juicios morales que le posibilita escapar al relativismo y al subjetivismo que aquejan otras teorías morales. Las “valoraciones fuertes”¹⁷¹ se distinguen de las “valoraciones débiles” en que estas últimas establecen una ponderación de los deseos del agente en función del cálculo de los costes y de los beneficios que implicaría la eventual satisfacción del deseo; son, pues, de corte utilitarista e identifican lo bueno con lo deseado, dejando de lado que la meta de la acción del agente sea realmente significativa. En una evaluación débil los motivos son contingentes. Sin embargo, existen otro tipo de evaluaciones específicas de los seres humanos, y que Taylor denomina fuertes, porque permiten al sujeto valorar sus propios deseos, ejerciendo una reflexión sobre ellos. La valoración fuerte es posible porque, por un lado, su validez no depende solamente de que coincida con los deseos o inclinaciones del sujeto, sino que ofrece los criterios por los que éste juzga, tanto a sí mismo como a los demás; por otro lado, porque esas valoraciones sirven de base para la manifestación de actitudes de admiración o desprecio.

Las valoraciones fuertes integran un lenguaje valorativo que permite descubrir lo que se considera más valioso por parte del agente moral a través de contrastes cualitativos. Las valoraciones fuertes incorporan definiciones cualitativas asociadas al lenguaje. Por ejemplo, la envidia incorpora en sí misma una definición que la hace diferente de otras actitudes como la codicia o los celos. No todos los deseos del agente son considerados por igual; se produce un salto cualitativo entre unos deseos y otros en función de lo que para el agente se presenta como incomparablemente superior, esto es, el bien último o propósito que persigue su vida. La valoración fuerte implica una jerarquía de los bienes del sujeto y depende de la autointerpretación que el sujeto haga de sí mismo, de la configuración de su propia identidad. Por eso, la elección entre dos bienes, para Taylor, no depende tanto de los deseos de *facto* del agente, sino que se plantea en términos de elección entre modos de ser o formas de vida. Las evaluaciones dependerán, pues, del hiperbien que dirija la vida del sujeto y que le dé sentido.

La valoración fuerte nos impele a obrar según la forma concreta en que comprendemos algo, según el sentido que le atribuimos. Pero ese sentido viene dado por la interiorización significativa que los sujetos hacen de las situaciones que les envuelven y por el trasfondo sociocultural transmitido en las prácticas de la comunidad. Por lo tanto, indica Taylor que las

¹⁷⁰ La mejor explicación sobre las valoraciones fuertes y las distinciones cualitativas a las que Taylor alude en tantos de sus escritos podemos encontrarla en su artículo de 1977 “What Is Human Agency?”. Cf. Ch. Taylor, “What Is Human Agency?”, en *Human Agency and Language*, op. cit., pp. 15-45.

¹⁷¹ A pesar de que Taylor utiliza el término inglés “evaluation” es preferible traducir por “valoración” en vez de por “evaluación” ya que la “evaluación” parece remitir a la epistemología naturalista en la que el sujeto, anterior a sus propios fines, sopesa y elige completamente libre entre cursos de acción o bienes diversos. Para Taylor, los bienes se articulan a través de discriminaciones cualitativas y esa articulación constituye al sujeto mismo. Es un error pensar al sujeto como un ser que existe con independencia o anterioridad a los bienes que le constituyen. Cf. Ch. Taylor, “Charles Taylor Replies”, en J. Tully (ed.), *Philosophy in a Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, op. cit., p. 249.

cuestiones que son objeto de fuerte valoración siempre hacen referencia a algún “marco referencial” no cuestionado que ayuda al individuo a ejercer sus valoraciones en función de aquello que considera superior:

Lo que al principio denominé “marcos referenciales”, los presenté como lo que ofrece los supuestos de fondo a las reacciones morales, y luego como lo que proporciona los contextos en los cuales esas reacciones tienen sentido. Continué argumentando que vivir dentro de esos marcos referenciales no es un extra opcional, algo de lo que podríamos prescindir, sino que proporciona una especie de orientación esencial a nuestra identidad.¹⁷²

El marco referencial no es escogido por el sujeto, aunque éste participa de él y en ese sentido puede modificarlo también en cierta medida, sino que está dado en el lenguaje y en las prácticas. Ofrece a los sujetos el ámbito dentro del cual el sujeto se orienta para comprender. Taylor suele relacionar el marco referencial con el “horizonte de valor”.

Llegados a este punto es preciso distinguir entre ciertos conceptos afines, pero diferentes que suelen ser utilizados por el canadiense y que pueden conducir a cierta confusión. La confusión es más probable cuanto que esta distinción permanece sin tematizar en sus escritos y debe ser deducida de aquello que aparece de forma implícita en sus comentarios sobre estas nociones. Me refiero a los conceptos de “trasfondo”, “marco de referencia” y “horizonte”:

El trasfondo [*background*] refiere a su concepción psico-antropológica, fenomenológica, a ese fondo en el que las propiedades de los objetos se manifiestan haciéndose relevantes para el sujeto. El trasfondo alude a la orientación del sujeto que hace posible la percepción, la emoción y la comprensión de las situaciones en que se ve envuelto. Mi idea es que el trasfondo se identifica, en parte, con la noción de cuerpo aportada por Merleau-Ponty, con la concepción del sujeto entendida como un sujeto encarnado y, en parte, con la dimensión constitutiva del lenguaje de raigambre wittgensteiniana. Por eso el trasfondo es implícito, parcialmente inconsciente e involuntario, imprescindible e inevitable.

El “marco de referencia” alude a una concepción más hermenéutica, es un esquema [*framework*] que aparece en la medida en que el trasfondo se hace consciente; es el trasfondo tal y como es interiorizado por el sujeto. Taylor declara¹⁷³ que los marcos de referencia pueden ser desechados a favor de otros; de hecho, los marcos tradicionales han sido parcialmente desestimados y se han transformado, pero siempre existirá un marco de

¹⁷² “What I first described as ‘frameworks’ I presented as offering background assumptions to our moral reactions, and later as providing the contexts in which these reactions have sense. Then I went on to argue that living within these frameworks was not an optional extra, something we might just as well do without, but that they provided a kind of orientation essential to our identity.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 78 (94-95).

¹⁷³ *Ibíd.*, pp. 17-18.

referencia que permita al sujeto dar sentido a su acción. Cuando el trasfondo se hace explícito a través de la elaboración de sus elementos implícitos se convierte en un marco de referencia, en un mapa conceptual articulado y, entonces, el sujeto puede en cierta medida asumirlo o rectificarlo.

Por último, asumidos en su conjunto, la totalidad de marcos referenciales de una cultura formaría su “horizonte de valor” que definiría el contexto irrebasable de nuestra moral. El “horizonte” marca el espacio moral en que el sujeto opera, comportando una determinada identidad y presentando un abanico de formas de orientación que es independiente al sujeto y al lugar que éste ocupa en él. Por ejemplo, el horizonte marca las cuestiones que tienen sentido para el sujeto y a las que dan respuesta los marcos morales. Las preguntas revisten un sentido objetivo y orientan la dirección de la respuesta.

Llegados a este punto, deberíamos concluir a modo de aclaración que el horizonte de valor marca un entorno cultural creado por la comunidad de referencia; aunque conviene considerar que los individuos pertenecen a más de una comunidad, y que la cultura y los significados que porta no son unívocos ni cerrados, sino que se transforman a través de los intercambios comunicativos de los agentes. Establecidas estas aclaraciones, hay que señalar que los marcos referenciales incorporan “distinciones cualitativas”¹⁷⁴ que permitirán dar respuesta a esas cuestiones fundamentales para la vida humana:

Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano.¹⁷⁵

El espacio moral en el que el sujeto se mueve aparece como anterior a toda elección por parte del sujeto e incluye términos de valor reales en la medida en que existen en el mundo. La jerarquización de dichos términos de valor es inherente a su reconocimiento y a su articulación en el lenguaje moral por el que nos convertimos en agentes morales, y se resiste a la simplificación que, por ejemplo, intenta llevar a cabo el naturalismo. La función de estas discriminaciones cualitativas es la de captar los bienes que son cualitativamente superiores a otros; en este sentido, ayudan a designar o percibir los hiperbienes, como sucede en este ejemplo:

¹⁷⁴ Al comienzo del capítulo tercero de *Sources of the Self* se ocupa del lugar que desempeñan las distinciones cualitativas en el pensamiento y el juicio morales. En principio, son definidas como aquello que proporciona “razones para nuestras creencias éticas y morales.” *Ibíd.*, p. 53 (69).

¹⁷⁵ “What I have been calling framework incorporates a crucial set of qualitative distinctions. To think, feel, judge within such a framework is to function with the sense that some action, or model of life, or mode of feeling is incomparably higher than the others which are more readily available to us.” *Ibíd.*, p. 19 (34).

El hombre que huye busca un bien, la seguridad. Pero nosotros le condenamos: debería haberse quedado. Porque hay un bien más alto, la seguridad de la *polis*, que estaba en juego. El juicio incluye jerarquizar bienes y, por tanto, jerarquizar motivaciones (puesto que éstas se definen por su consumación, que es lo que estamos llamando *bienes* en este contexto.)¹⁷⁶

Las distinciones cualitativas implican una interpretación de la situación de la que emana una exigencia que el sujeto debe satisfacer. Proporcionan razones, pero no en el sentido de ofrecer razones externas a la propia vida de los individuos siguiendo el modelo extendido por las ciencias naturales a los asuntos humanos. Sirve para articular el mundo moral en que vivimos los humanos y aportar la mejor explicación [*best account*] que uno puede presentar.¹⁷⁷

Estas distinciones cualitativas conectan con las valoraciones fuertes, con el hecho de que los fines y bienes mejores son independientes de nuestros deseos e inclinaciones. Las elecciones de los individuos se realizarán en función de lo que ellos perciban como incomparablemente superior –el “hiperbien” o “bien intenso”– y que les sirve para orientar su vida. Por lo tanto, esos hiperbienes se convierten en el marco referencial que permite a los individuos ejercer contrastes cualitativos con respecto a los otros bienes. El sujeto puede escoger entre valores, pero necesariamente tendrá que remitirse a un “hiperbien” que constituya el marco desde el cual escoger el resto de valores a través de las distinciones cualitativas.¹⁷⁸

Como he indicado antes, los marcos referenciales son parcialmente modificables a través de unas más amplias distinciones cualitativas que no operan dentro del marco, sino por comparación entre unos marcos y otros presentes en el horizonte de esa cultura. De manera que, en la explicitación del trasfondo, el sujeto descubre distinciones de valor que asume o decide modificar en función de nuevas afirmaciones de valor. Atendiendo precisamente a la idea de que el ser humano es un ser que se auto-interpreta, la explicitación de los supuestos culturales que operan en el trasfondo a través de su articulación, abre la posibilidad a una nueva interpretación, a una nueva definición que prescindiera de algunos rasgos de un marco referencial concreto.

Los sujetos efectúan distinciones cualitativas que les conducen a ejercer fuertes valoraciones independientes de sus propios deseos porque en los objetos hay propiedades que apelan a los sujetos, que demandan respuestas en forma de acciones o emociones concretas. Hay propiedades en los objetos que constituyen exigencias [*claims*] para los sujetos, que reclaman una respuesta acorde. Este tipo de argumentación, presente en Taylor, es lo que ha

¹⁷⁶ “The man who flees seeks a good, safety. But we condemn him: he ought to have stood. For there is a higher good, the safety of the polis, which was here at stake. The judgement involves ranking goods, hence ranking motivation (since these are defined by their consummations, which is what we are calling ‘goods’ in this context).” Ch. Taylor, “Self-interpreting Animals”, en *Human Agency and Language*, op. cit., p. 66

¹⁷⁷ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 75-77.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 63-64.

conducido a Carlos Thiebaut a caracterizar su realismo de “apelativo”¹⁷⁹ porque la valoración fuerte implica un “reconocimiento de la fuerza trascendente que ejerce la apelación a determinados valores que superan a la voluntad o al interés del sujeto y a su particular circunstancia”.¹⁸⁰

Sin embargo, esta tendencia a aceptar el objetivismo de los valores es matizada por la concepción históricamente construida de la razón práctica que Taylor sostiene. Debe considerarse que la significatividad que descubre la valoración fuerte a través de su referencia al contexto implica también interpretación personal de cada nuevo conocimiento. Lo fundamental no es que el sujeto se siente apelado por un bien externo a él, sino que ese bien es expresión de la propia forma que el sujeto tiene de entenderse a él mismo. El realismo de Taylor es hermenéutico, interpretativo, expresivo. Por esta razón el espacio moral no puede identificarse con una moralidad determinada, porque entonces incurriría en la misma reducción naturalista que rechaza, y se entendería por moral sólo aquello que es aceptado en un momento dado impidiéndole explicar cómo aparecen las innovaciones morales. El espacio moral no está determinado por la facticidad de enunciados y normas morales dadas en una sociedad. Los sujetos pueden escoger entre valores, pero el “horizonte de valor” está ya dado, no es elegido por el sujeto.

La cuestión fundamental que aparece en juego trata de determinar si una vez que se ha mostrado la conexión entre la identidad del sujeto y su adhesión al bien, los bienes tienen una existencia objetiva y trascendente.¹⁸¹ En respuesta a esta cuestión, pienso que Taylor adopta una estrategia que modula el objetivismo de los valores: por un lado, adopta una perspectiva realista respecto de la existencia de los valores para huir del relativismo blando y del subjetivismo moral; pero no suscribe una posición de realismo ontológico porque eso supondría anular la capacidad interpretativa que el sujeto posee, tanto de sí mismo como de la realidad que le circunda. Su posición intenta hallar su lugar entre estas dos corrientes epistemológicas. Así, su realismo moral contiene un doble componente, exterior e interior: por un lado, de apelación a la realidad, al bien como un componente de la realidad, de algo que posee cierta externalidad respecto al sujeto, que va más allá de él mismo y que posee un valor objetivo; y, por otro lado, de apelación hacia el sujeto, ante la cual esa realidad moral tiene algún sentido y es moral, lo cual introduce la perspectiva subjetiva.¹⁸²

¹⁷⁹ Cf. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., pp. 74 y ss.; *Vindicación del ciudadano*, op. cit., pp. 83-112.

¹⁸⁰ C. Thiebaut, “Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor”, en Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 27.

¹⁸¹ En estas páginas presento una interpretación sencilla que pretende aclarar la cuestión relacionándola con los conceptos fundamentales destacados en el título de este trabajo. Para una exposición detallada y profunda aconsejo la lectura de la acertada tesis de Encarna Llamas sobre la antropología tayloriana en la que se siguen pormenorizadamente las réplicas y contrarréplicas de este debate. Cf. E. Llamas, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, op. cit., pp. 174 y ss.

¹⁸² Carlos Thiebaut sugiere que Taylor conjuga una posición ontológica realista respecto a los valores y los bienes con una posición epistémica subjetiva que encuentra su referente en Husserl. Cf. C. Thiebaut, “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”, op. cit., p. 213. Ésta puede ser una forma aproximada de explicación, pero yo

Las propiedades existen en los objetos, pero en tanto que percibidas por el sujeto son siempre “propiedades referentes al sujeto”, esto es, implican una referencia a las cosas “que está esencialmente relacionada con la vida de un sujeto de experiencia”.¹⁸³ Partiendo de esta premisa, sólo pueden existir cosas vergonzosas porque hay sujetos que experimentan determinadas situaciones o propiedades de un objeto como merecedoras de tal estimación. En este sentido, la relevancia de algo, su importancia (*import*) depende del objeto o de su propiedad, pero también de cómo el sujeto se entienda a sí mismo. De este modo, algo producirá vergüenza en función de una cierta concepción de lo que ese sujeto considere digno. Pero aunque aquello que se considera vergonzoso sea distinto para dos sujetos, esa diferencia no implica que la propiedad del objeto apreciado no sea comunicable. De hecho, podrá argumentarse y ofrecerse razones en sentido fuerte sobre algo en función de qué bien se nos presente como más elevado, determinada situación nos interpela reclamando de nosotros una determinada respuesta.

Este doble carácter, objetivo y subjetivo, del bien y de los valores intenta salvaguardar la autonomía del sujeto y su capacidad de crítica. Taylor concede la capacidad del sujeto para rectificar la adopción de unos bienes en lugar de otros, pero siempre en función de la modificación de su propia identidad, del modo en que éste se concibe a sí mismo. Aunque, en la medida en que la valoración depende de los significados descubiertos en una realidad dada, y esos significados nos son otorgados por el lenguaje, las prácticas socioculturales y, en definitiva, la propia comunidad, los cambios operarán siempre por transiciones graduales, resultando que la libertad del sujeto para inventar valores desde su propia subjetividad es limitada. Taylor se plantea en su artículo de 1976, “Responsibility for Self”¹⁸⁴ esta cuestión y muestra que las elecciones de los bienes y de los valores depende de la propia concepción que tenemos de nosotros mismos y de aquello que queremos llegar a ser. En este sentido, no existen descripciones totalmente objetivas porque las descripciones se efectúan en función del autoconcepto y del trasfondo. Habida cuenta de que ese trasfondo jamás es explicitado sino solo parcial e imperfectamente, cabe la controversia y el error. Obviamente, el sujeto puede detectar dicho error y rectificar según la nueva interpretación que haga de sí mismo. En conclusión, el sujeto es responsable de sí mismo precisamente por su capacidad de autointerpretación: si las valoraciones pueden modificarse en función del autoconcepto, entonces “la clase de ser que hemos de realizar está constantemente en cuestión”.¹⁸⁵

Cuando Taylor hablar del bien, no se refiere a los objetos concretos, a la expresión de un tipo de realidad concreta, sino que designa cualquier tipo de realidad, de la categoría que sea, que el sujeto valora como tal. En ese sentido, la teoría tayloriana del bien intenta abrir un

subrayaría el fuerte componente hermenéutico de la filosofía tayloriana que atañe tanto a su ontología como a su epistemología y que transforma los términos de objetividad, subjetividad y realismo.

¹⁸³ Ch. Taylor, “Self-interpreting Animals”, op. cit., p. 104.

¹⁸⁴ Ch. Taylor, “Responsibility for Self”, en A. Rorty (ed.), *The Identities Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 281-299.

¹⁸⁵ “the kind of being we are to realize is constantly in question.” Ch. Taylor, “Responsibility for Self”, op. cit., p. 289.

espacio epistemológico a medio camino entre el platonismo y el proyccionismo porque ni el bien es una realidad que exista independientemente del ser humano ni es una proyección subjetiva.¹⁸⁶ Las propiedades relevantes de un objeto apelan al sujeto porque demandan una respuesta en forma de acción o de sentimiento, reclaman su adhesión y nos mueven. En este sentido es en el que Taylor sostiene que la articulación de los bienes puede actuar como “fuente moral”:

Las 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 respetarlas y a través de ese amor y respeto 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.¹⁸⁷

Para Taylor, la articulación de las fuentes morales posee consecuencias sobre la motivación del agente moral en tanto son definidas como “algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”.¹⁸⁸ Si se pretende confeccionar una articulación, hay que acudir a una interpretación que el sujeto hace de una realidad en la que él está inmerso, pero esa interpretación se guía por el propio significado de lo que se hace presente en cada situación concreta, atendiendo al contexto y a la cultura que proporciona las guías para comprenderla.

Atendiendo a esta consideración, si la adhesión del sujeto a un bien depende de la significación que sea relevante para él en una configuración del sentido recibida a través de las prácticas y el lenguaje de la comunidad, la pregunta pertinente es si la identidad del individuo es definida por su contexto cultural.¹⁸⁹ En caso de una respuesta afirmativa, la libertad del sujeto se vería comprometida porque el individuo se limitaría a ser el mero reflejo de su comunidad de origen, entendida como tradición suministradora del sentido. Para responder a esta cuestión, debe tenerse en cuenta que la identidad del sujeto se halla condicionada por la tradición cultural de su comunidad, pero su identidad está abierta a la modificación y a la reorientación en función de las interpretaciones que él mismo hace. Más aún cuanto que la cultura no es un compartimiento estanco, sino algo sujeto al devenir histórico. Lo único que sucede es que la articulación significativa que permite captar un bien se mueve dentro de unas coordenadas otorgadas por el horizonte de inteligibilidad y el sujeto

¹⁸⁶ Esta es la tesis mantenida por M. Rosen que el propio Taylor suscribe cuando afirma: “soy incómodamente consciente de la apelación de Rosen a que ambos ocupamos un cierto espacio entre el viejo modelo platónico y el proyccionismo naturalista”. Ch. Taylor, *Inquiry*, 34, 1991, p. 246.

¹⁸⁷ “Moral sources empower. To come closes to them, to have a clearer view of them, to come to grasp what they involve, is for those who recognize them to be moved to love or respect them, and through this love/respect to the better enabled to live up to them. And articulation can bring them closer. That is why words can empower; why words can at times have tremendous moral force.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 96 (112).

¹⁸⁸ “It is a something the love of which empowers us to do and be good.” *Ibíd.*, p. 109. Taylor está relacionando la motivación con una voluntad que no emerge exclusivamente de la pura razón, sino también de la sensibilidad, la emoción, el sentimiento, incluso el instinto.

¹⁸⁹ Esta cuestión es planteada por Vitale. Cf. E. Vitale, *Il soggetto e la comunità*, Torino, Giapichelli, 1996, pp. 138 y ss.

no es absolutamente libre, sino que su libertad se encuentra situada.¹⁹⁰ Taylor escribe en respuesta a las reseñas críticas originadas por su obra *Sources of the Self* que:

Incluso en la ética más antiteológica y antimetafísica hay un momento de reconocimiento a algo que no ha sido hecho o decidido por los seres humanos, y que muestra una cierta forma de ser bueno y admirable [...] Reconocemos que no hemos creado este mundo ni esta gama de capacidades humanas. Para nosotros lo que permanece abierto es responder a esto o no hacerlo. Pero experimentamos la elección no como algo que dependa de su carácter inspirador sino que depende de si lo vemos como verdaderamente motivador.¹⁹¹

En este texto vuelve a aparecer ese “realismo apelativo” aplicado a los bienes, según el cual existen bienes que exigen una respuesta determinada por parte del sujeto; pero Taylor – mucho más aristotélico– no se sitúa en la perspectiva socrática del intelectualismo moral: el hecho de que alguien capte un bien no le impele necesariamente a seguirlo. La ética de bienes que defiende permite la autonomía del sujeto porque, aunque acepte la naturaleza como fuente moral, será una naturaleza interiorizada y expresada por el sujeto según se entienda a sí mismo. De esta forma, la aprehensión de la naturaleza como fuente moral no excluye la libertad, puesto que al haber sido aquella interiorizada por el sujeto es el fruto de su propia libertad.

Taylor es consciente de que la identidad del sujeto moderno hace imposible la exploración de un orden objetivo que le sea impuesto, en el sentido clásico de una realidad públicamente accesible. No mantiene un objetivismo universalista moral; el realismo brota del modo en que los seres humanos nos interpretamos a nosotros mismos, atendiendo a una ontología sobre la naturaleza humana que es hermenéutica:

Generalmente se piensa que ningún bien constitutivo puede tener una fundamentación óptica tan frágil como ésta, simplemente una hornacina en nuestra mejor autointerpretación. A menos que esté cimentada en la naturaleza del propio universo, sobrepasando la esfera humana, o en los mandatos de Dios, ¿cómo podríamos ceñirnos a ella? Pero no hay una verdad *a priori* en esto. Nuestra creencia en ello se sustenta de la noción de que no existe nada entre una extrahumana fundamentación óptica para el bien, por un lado, y el puro subjetivismo de una significación arbitrariamente conferida, por otro. No obstante,

¹⁹⁰ MacIntyre recuerda la inevitable circularidad hermenéutica en la determinación tayloriana de los bienes. El ser humano busca la significatividad, y ello implica que la libertad de su capacidad inventiva no es absoluta porque no es un sujeto desvinculado. Cf. A. MacIntyre, “Critical Remarks on the *Sources of the Self* by Charles Taylor”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 1994, p. 189.

¹⁹¹ Ch. Taylor, “Reply to Commentators”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 1994, p. 212.

existe una tercera posibilidad, la que acabo de esbozar, de un bien que es inseparable de nuestra mejor autointerpretación.¹⁹²

El lugar que ocupa el bien sólo puede ser articulado a través de la resonancia personal y, por tanto, subjetiva.¹⁹³ El bien comparece ante el sujeto en la articulación expresiva que lo constituye como tal. Los bienes son, en parte, “descubiertos” y, en parte, “inventados”; por eso, atendiendo a esta doble condición, el subjetivismo de la expresión de los bienes no ha de centrarse sólo en las demandas de realización personal, sino que deben reflejar algo que vaya más allá de sus propias preferencias arbitrarias o de sus deseos particulares. Es lo que intenta explicar Taylor a través de sus constantes comparaciones hacia el arte moderno y la noción de “epifanía”.¹⁹⁴ La concepción epifánica nace dentro de una perspectiva expresivo-romántica del arte y consiste en manifestar lo que el ser humano es a través de su propio obrar. Frente al mundo premoderno en el que el bien se presenta al sujeto revestido de un carácter externo y objetivo, la Modernidad exige la adopción de bienes encontrados a través de la expresividad del propio agente moral, vinculándose a las fuentes morales.

La concepción epistemológica tayloriana está atravesada por la asunción de un sujeto cognoscente encarnado, de un sujeto cuya racionalidad no es la del sujeto kantiano que asume los *a priori* de una estructura trascendental participando de una razón pura. La noción de razón que Taylor maneja es más amplia e incluyente, acogiendo factores tales como la sensibilidad, los instintos, la naturaleza, el sentimiento, etc., tomándolos como referente para la comprensión del agente humano. En cierto modo, Taylor habla de unas constantes o requisitos estructurales que se manifiestan en todos los sujetos, pero no llega a concretar la definición de dichas estructuras. No obstante, sí existe una exploración, un bosquejo, que permite analizar algunos de los elementos fundamentales que el canadiense atribuye al ser humano y que son requisitos indispensables de su obrar.

¹⁹² “It is widely thought that no constitutive good could have such a fragile ontological foundation as this, a niche simple in our best self-interpretation. Unless it is grounded in the nature of the universe itself, beyond the human sphere, or in the commands of God, how can it bind us? But there is no a priori truth here. Our belief in it is fed by the notion that there is nothing pure subjectivism of arbitrarily conferred significance on the other. But there is a third possibility, the one I have just outlined, of a good which is inseparable from our best self-interpretation.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 342 (361).

¹⁹³ *Ibíd.*, pp. 511-513.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 418-456.

Capítulo 3.

Supuestos antropológicos: psicología, sociología y ontología del ser humano

La propuesta epistemológica que Taylor defiende implica el *explanandum* de una racionalidad práctica que emerge de una concepción definida sobre el ser humano. La naturaleza del hombre es una cuestión fundamental que se ha esbozado en el apartado anterior, comentando: (1) la vinculación existente entre la identidad de la persona y los bienes, (2) la necesidad de efectuar una propuesta articulada sobre las fuentes morales que originan una visión jerarquizada de los bienes que el sujeto valora y (3) la concepción del hombre como un animal que se interpreta a sí mismo. La antropología filosófica que Taylor desarrolla nos adentra en el terreno metafísico y obliga a una toma de postura sobre aquello que se entiende por persona. Si se desea comprender mejor la relación entre la identidad del sujeto, su comunidad y el despliegue del concepto de autonomía, así como perfilar el tipo de realismo que Taylor acepta para los bienes y los valores, es preciso concretar la visión que aparece en sus trabajos sobre el ser humano y su disposición hacia la vida social.

3.1. El hombre como ser de significados

La cuestión del significado es vital para entender la propuesta ética y política de la filosofía tayloriana porque delimitará el concepto de autonomía individual y grupal. Si las elecciones del individuo no deben incurrir en la mera arbitrariedad ni deben fundarse en el subjetivismo moral es porque la búsqueda del sentido resulta inherente a la propia naturaleza

humana y a su racionalidad. La significación rescata de la mera contingencia a las opciones de vida y funda una teoría política en la que el estado debe ir más allá de la neutralidad para, al menos, asegurar un marco de sentido cultural en el que las elecciones de los individuos puedan ser objeto de justificación racional.

Taylor toma como referentes las filosofías fenomenológicas de Heidegger y Merleau-Ponty aceptando con ellos la esencial apertura al mundo del hombre. El sujeto ya posee una forma concreta de estar en el mundo y eso implica que los aspectos del mundo no le son indiferentes. El hombre participa del mundo a través de las revelaciones de significado que interpreta en la realidad que le circunda. Taylor asume como principio el carácter intencional de la conciencia reflexionado a partir de los presupuestos de la analítica existencial de Heidegger. Con el alemán acepta que toda comprensión parte ya de un cierto entendimiento, de una precomprensión de aquello que se intenta comprender y, por esta circunstancia, concibe que toda comprensión es más una interpretación que se califica de hermenéutica.¹

El sujeto se encuentra ya inserto en el mundo, abierto a un ámbito de posibilidades de las que tiene que hacerse cargo, pero ese abanico está delimitado por la comprensión que el sujeto hace de sí mismo y del mundo. Así, el mundo se comprende como horizonte en el que los objetos se dan de una determinada forma y el ser humano se entiende como el ser que –utilizando el lenguaje heideggeriano– habita un ámbito o apertura, un “claro” [*Lichtung*] en la propia forma de darse las cosas.

Taylor alude a que todo significado aparece por el establecimiento de relaciones que el sujeto hace entre el objeto y el trasfondo [*background*] en que éste aparece, subrayando con ello el aspecto referencial que todo significado mantiene respecto al contexto. El ser humano es un sujeto vinculado al mundo, tanto en su percepción como en su acción, que toma conciencia del mundo que le rodea en función de las distinciones significativas que efectúa en él. En su artículo “*Lichtung o lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*”² explica la necesidad de articular el trasfondo en el cual los significados se hacen presentes al sujeto. Este trasfondo se revela al sujeto en forma de precomprensión para Heidegger, y de una noción similar para Wittgenstein “cuando muestra lo que hemos de suponer como ya comprendido cuando tratamos de definir ostensivamente algo o cuando tratamos de nombrar alguna cosa”.³

El trasfondo alude al contexto y se define como el horizonte no explícito dentro del cual nuestra forma de actuar puede ser entendida como experiencia, aquello en virtud de lo cual

¹ Para una revisión rápida de los orígenes de la hermenéutica y de sus transformaciones consultar el artículo de Francisco José Martínez donde explica, entre otros, la ontologización de la hermenéutica que se da en Heidegger y Gadamer –autores que son referencia indiscutible de Charles Taylor–. Cf. F.J. Martínez, “La hermenéutica: de exégesis bíblica a lengua común de la cultura”, en M. González García (comp.), *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 469-482.

² Ch. Taylor, “*Lichtung o Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 61-78. Traducción castellana: “*Lichtung o Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*”, en *Argumentos filosóficos*, op. cit., pp. 91-113.

³ “when he shows what has to be supposed as already understood when we try to define something ostensively or to name something” *Ibid.*, p. 70 (103).

podemos captar el significado. Según Taylor, la relación entre el conocimiento y su objeto sería imposible si cada impresión se tomara aislada sin vínculo con las demás. Tales percepciones aisladas no pertenecerían a ninguna experiencia, carecerían de objeto y no serían más que un juego de representaciones. Para que la experiencia exista hay que remitirse al trasfondo. La comprensión de una situación se efectúa considerando la realidad circundante. En ese sentido, el trasfondo es aquello que es presente para el sujeto, aunque el sujeto no sea explícitamente consciente de él; “el trasfondo es lo que soy capaz de articular, esto es, es lo que soy capaz de sacar a relucir de la condición de lo implícito”.⁴ El sujeto articula el trasfondo aprovechando el contacto prerreflexivo que tiene necesariamente con él; aunque Taylor reconoce que, en la perspectiva del sujeto desvinculado, cualquier cuestión a la que el trasfondo pueda dar respuesta ni siquiera es planteada. Frente a la concepción separada del agente humano, considera que el hombre se encuentra vinculado con el mundo debido al carácter intencional de la conciencia. Taylor admite que la perspectiva del sujeto desvinculado existe, pero que ésta es sólo una de las posibilidades que emergen de la reflexividad del sujeto. La actitud primaria del sujeto es la vinculación hacia las cosas y desvincularse de ellas requiere cambiar la actitud que el sujeto manifiesta hacia las mismas. Captar las cosas como neutrales es negar su significatividad intrínseca y dejar de considerar que “la auténtica condición de su posibilidad nos prohíbe dar a esta postura neutral el lugar paradigmático en nuestras vidas que la imagen desvinculada le atribuye”.⁵

En “Embodied Agency”⁶ vuelve a resaltar la característica del hombre como agente “vinculado con el mundo”⁷ al que los aspectos del mundo no le pueden resultar indiferentes dada su condición de ser encarnado. La noción del cuerpo es fundamental en la filosofía de Taylor. A partir de ella resulta un error plantear la relación entre el sujeto y el mundo a través de una racionalidad desvinculada puesto que yo, en tanto que sujeto, percibo el mundo “desde dentro, porque yo soy uno de ellos”.⁸ El sujeto vive el mundo de forma que unas realidades tienen cierto significado para él por encima de otras. Taylor refuerza estas ideas con la teoría de Merleau-Ponty sobre la percepción, según la cual “ser un sujeto es ser consciente de tener un mundo”.⁹ Todo dato es una elaboración de nuestra actividad cognoscitiva, una selección de diversos aspectos concretos de la realidad, “nuestra percepción es siempre un punto de vista sobre la realidad”.¹⁰ Luego los datos de los que parte todo conocimiento constituyen configuraciones particulares, no datos objetivos, ni neutros. El sujeto percibe el mundo formando parte de él, vinculado a él por su condición de agente corpóreo. El cuerpo es lo que

⁴ “the background is what I am capable of articulating, that is, what I can bring out of the condition of implicit” *Ibíd.*, p. 69 (101).

⁵ “the very condition of its possibility forbids us to give this neutralizing stance the paradigmatic place in our lives that the disengaged picture supposes.” *Ibíd.*, p. 73 (107).

⁶ Ch. Taylor, “Embodied Agency”, en H. Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty, Critical Essays*, Washington D.C., University Press of America, 1989, pp. 1-21.

⁷ *Ibíd.*, p. 11.

⁸ *Ibíd.*, p. 13.

⁹ *Ibíd.*, p. 3.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 12.

permite aprehender el entorno, el propio sentido de uno mismo y el modo en que uno está con los demás. La propia comprensión que el sujeto hace de la realidad está encarnada.

Para ampliar esta concepción del sujeto como agente encarnado, Taylor reflexiona sobre las aportaciones de la fenomenología de Heidegger y Merleau-Ponty en “The Validity of Transcendental Arguments”.¹¹ Parar Taylor, Merleau-Ponty indaga la naturaleza de la percepción sosteniendo la tesis del agente encarnado. Ser sujeto es ser consciente del mundo; pero para ello es necesario tener un mundo y el único modo de tenerlo es percibirlo desde la propia posición que uno ocupa y con los medios de que dispone –los sentidos, que son los que permiten la primera apertura al mundo a través de la percepción–. Nuestra capacidad perceptiva actúa a partir de que estamos ubicados en el mundo, orientados en él, “nuestra percepción requiere un sentido de orientación, puesto que, si éste fracasa totalmente, nuestro captar las cosas cae en una confusión que no equivale a percepción”.¹² No es que nos defina completamente el lugar en el que nos encontramos, no nos determina el exterior por así decirlo, sino que “captamos una direccionalidad del campo que, sin embargo, está esencialmente relacionado con cómo actuamos y estamos”.¹³

La concepción del hombre como un ser de significados es completada en “Self-interpreting Animals”,¹⁴ donde se incorpora la tesis según la cual el hombre vive en un mundo interpretado desde una concepción de sí mismo socialmente configurada. En este artículo indica que determinadas propiedades de los objetos son significativas para los sujetos que experimentan el mundo de una forma concreta. Los significados emotivos [*emotional meanings*] –aquellos que son inarticulados, no conceptuales, sino afectivos– pueden significar algo para un sujeto y no para otro en función de las diferencias que les llevan a seleccionar aquellos aspectos que son relevantes dada su particular sensibilidad o inteligencia. Pero a pesar de estas diferencias entre los individuos, un sujeto siempre podrá exponer al otro los bienes superiores que están a la base de su valoración, lo cual implicará una articulación de los sentimientos en conexión con el trasfondo que lo dota de inteligibilidad. Así, emergen constelaciones de sentido, socialmente configuradas por el entorno cultural inmediato, en las que el sujeto se desenvuelve, que manifestarán los bienes que se hacen significativos para él. Por ejemplo, podemos sentirnos llamados a ayudar a alguien en función de una situación; puede que lo ayudemos porque es un conocido nuestro o porque sea un compañero de trabajo, pero puede que le socorramos simplemente por ser precisamente un sujeto. En cualquier caso, estaremos apelando a algún tipo de bien que actúa en función de nuestra propia identidad como seres humanos, dado que “la situación pone la relevancia de esto ante mí, en virtud del

¹¹ Ch. Taylor, “The Validity of Transcendental Arguments”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 20-33. Traducción castellana: “La validez de los argumentos trascendentales”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 43-58.

¹² “our perception required a sense of orientation, that if this were totally to fail, our grasp on things would fall apart in a confusion that would no longer amount to perception.” *Ibíd.*, p. 24 (48).

¹³ “We grasp a directionality of the field which is, however, essentially related to how we act and stand.” *Ibíd.*, p. 24 (47).

¹⁴ Ch. Taylor, “Self-interpreting Animals”, op. cit., pp. 45-76.

tipo de ser que soy”.¹⁵ La concepción que tenemos de nosotros mismos nos hace sentir de una forma u otra, “nuestras auto-comprensiones dan forma a lo que sentimos”.¹⁶

Profundizando en esta idea, en “The Concept of a Person”¹⁷ Taylor define a la persona como agente moral, capaz de tener un sentido de su vida, de lo que es humano y de lo que lo convierte a sí mismo en objeto de respeto. Lo esencial a la persona es la “apertura a ciertas cuestiones de significación”¹⁸ y eso es lo que lo distingue de los animales, su “sensibilidad hacia aquellos patrones que están implicados en las metas propiamente humanas”.¹⁹ Determinados sentimientos, como el de vergüenza inherente a una cierta concepción de lo que significa la dignidad, responden a una interpretación que el ser humano hace de sí mismo y que en parte depende de patrones de conducta sociales. En conexión con esta última afirmación puede creerse que si el comportamiento moral del individuo, sus nociones básicas de actuación, se erigen sobre la base de la noción que tenga de sí mismo y ésta se construye en función del contexto cultural, puede derivarse un cierto relativismo, una idea de incomensurabilidad entre juicios morales emergentes de tradiciones distintas. Puede sostenerse que si determinado sentimiento sólo será comprensible para aquellos que compartan la misma tradición cultural dentro de una misma comunidad, la deliberación racional puede resultar imposible; pero esta sería una interpretación parcial de la posición de Taylor, porque debe considerarse que la apertura hacia esas cuestiones significativas es un universal compartido por todos los humanos y, por consiguiente, el diálogo puede efectuarse, aunque implica abordar los supuestos de fondo sobre los que se sostienen las diferentes posturas.

Las emociones y las acciones emergen, desde un punto de vista motivacional, del significado que las cosas tengan para el sujeto, de su relevancia. A su vez, este significado depende del modo en que el lenguaje propio de nuestra comunidad transporta ciertas categorías interpretativas, ciertos patrones culturales a través de los cuales los individuos acceden al significado. Si las cuestiones del significado dependen de nuestra concepción como seres humanos, también el lenguaje resulta fundamental para definir aquello que entendemos por ser humano. En “Follow to Rule” Taylor recoge la tesis de Wittgenstein según la cual el lenguaje siempre aparece ligada a un contexto práctico manifiesto como trasfondo de intercambio social que permite la comprensión:

La comprensión opera siempre sobre un trasfondo de lo que se da por garantizado y simplemente descansa en él. Siempre podemos encontrar a alguien que no tenga este trasfondo; de forma que las cosas más sencillas pueden ser malentendidas [...] Cuando el malentendido surge de una diferencia en el trasfondo, lo que es

¹⁵ “The situation bears this import for me, in virtue of the kind of being I am” *Ibíd.*, p. 58.

¹⁶ “our self-(mis)understandings shape what we feel.” *Ibíd.*, p. 65.

¹⁷ Ch. Taylor, “The Concept of a Person”, en *Human Agency and Language*, op. cit., pp. 97-114.

¹⁸ “the openness to certain matters of significance” *Ibíd.*, p. 105.

¹⁹ “the sensitivity to certain standards, those involved in the peculiarly human goals” *Ibíd.*, p. 105.

necesario formular para eliminarlo articula algo del trasfondo de quien explica, que antes nunca había sido articulado.²⁰

Entender una situación dada resultaría imposible si no hubiera un trasfondo asumido que permitiera la comprensión; pero el problema surge porque ese trasfondo está, en principio, inarticulado, implícito. De esta afirmación se deduce que cuando haya que aclarar un malentendido sobre una comprensión o aplicación de una regla en una situación concreta debe articularse, en la medida de lo posible, dicho trasfondo. Argumentar a través de razones implica dar cuenta del trasfondo como comprensión situándolo en el espacio social, dado que “el trasfondo incorpora verdaderamente una comprensión; esto es, una aprehensión de las cosas que, aunque bastante desarticulada, nos permitiría formular razones y explicaciones cuando somos cuestionados”.²¹

Esta conexión entre trasfondo y sociedad ofrece la clave para entender el análisis de la acción humana que Taylor efectúa. Si propone la filosofía que emerge de Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein como modelo interpretativo es porque estos autores conciben primariamente al agente como implicado en prácticas, actuando en y sobre el mundo. La característica distintiva del agente humano es la comprensión y atender a esta condición humana implica averiguar la conexión entre las prácticas y el espacio social en que el sujeto actúa. Cuando el sujeto intenta comprender una situación para actuar en respuesta a ella de la forma apropiada, debe remitirse a las propias pautas sociales de actuación que están implícitas en el trasfondo que incluye dicha situación. El sentido de lo que es justo en cada situación aparece en el propio contexto, aunque “las normas pueden no estar formuladas en absoluto o solo estarlo de manera fragmentada”.²²

Existen unos supuestos de fondo que impelen al sujeto hacia unas respuestas basadas en el propio contexto que proporciona sentido a tales respuestas. La captación afectiva que el sujeto hace de una situación está configurada por los estándares culturales, por patrones de conducta y valores recibidos en una cultura. Es necesario remitirse al contexto cultural para explicar las acciones de los sujetos porque sólo partiendo de ese contexto pueden argumentarse las respuestas de los sujetos ante determinadas situaciones. Es precisamente el carácter encarnado del agente humano el que conecta la comprensión con la práctica social porque la comprensión encarnada no sólo existe en el sujeto como individuo, sino también como coagente de acciones comunes.

²⁰ “Understanding is always against a background of what is taken for granted, just relied on. Someone can always come along who lacks this background, and so the plainest things can be misunderstood [...]. When the misunderstanding comes from a difference of background, what needs to be said to clear it up articulates a bit of the explainer’s background which may never have been articulated before.” Ch. Taylor, “To Follow a Rule”, op. cit., p. 167 (223).

²¹ “the background as really incorporating understanding; that is, as a grasp on things which although quite unarticulated may allow us to formulate reasons and explanations when challenged.” *Ibíd.*, p. 168 (224).

²² “the ‘norms’ may be quite unformulated, or only in fragmentary fashion.” *Ibíd.*, p. 171 (228).

La intención de Taylor con todo este tipo de argumentaciones es manifestar la distancia que separa la manera natural que el sujeto tiene de estar en el mundo, frente a la que el representacionismo, deudor de la epistemología racionalista y empirista, ha promovido:

Una acción, sentimiento o pensamiento es lo que es sólo en virtud de que tiene cierto significado; de ahí que las condiciones de inteligibilidad del significado sean las condiciones de la existencia de la acción o el sentimiento. Una vez captado este punto, uno es expulsado para siempre del espacio interior que es tan querido para nuestros colegas empiristas. Porque muchas de las cosas que hacemos y experimentamos tienen sus condiciones esenciales de inteligibilidad en lo que las rodea, en la historia en la que están insertadas.²³

La alternativa tayloriana pretende abrir una tercera vía a la epistemología tradicional que defiende una visión de la comprensión en que ésta sólo puede limitarse a ser una forma de representación, o bien no serlo en modo alguno. Frente a ella, su propuesta necesita de la aclaración del trasfondo que hace posible la formación de los juicios de valor en el sujeto humano. Hasta el momento tenemos que el hombre aparece definido, según Taylor, como un ser de significados, pues su manera encarnada de percibir el mundo le conduce a ello; además, esta concepción significativa del mundo que comparte el ser humano se hace posible en las prácticas sociales de la comunidad y, sobre todo, a través de un lenguaje. Por lo tanto, la articulación del trasfondo implica una interpretación del contexto cultural que vive el hombre así como una exploración del concepto que el sujeto posee de sí mismo. La importancia que Taylor atribuye al espacio social –pues el hombre vive en un mundo interpretado desde una concepción de sí mismo socialmente configurada– le conduce a destacar la dimensión social del hombre.

3.1.1. Los significados y la moral

La articulación que el canadiense efectúa de la dimensión social del hombre conecta en *Sources of the Self* con las cuestiones fundamentales sobre las que reflexiona la ética. En este sentido, Taylor subraya tres ejes²⁴ en torno a los cuales gira el pensamiento moral, que son resultado de esa vertiente social del ser humano: (1) nuestro sentido del respeto y la obligación hacia los demás, (2) lo que entendemos que hace que una vida sea plena y (3) nuestra noción de dignidad humana. Estos tres ejes están relacionados entre sí, son

²³ Ch. Taylor, “Wittgenstein, Empirism and the Question of the ‘Inner’”, en S. Messer, L. Sass and R. Woolfolk (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988, p. 52.

²⁴ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 15 y ss.

interdependientes, de tal manera que responder a una de estos aspectos implica remitirse a los otros.

Taylor comienza denunciando que una importante vertiente del pensamiento moral occidental en la actualidad sólo se ocupa del primero de los ejes. Las teorías éticas actuales de corte neokantiano identifican el objeto de la moral con la cuestión del respeto hacia los demás, pero soslayan la reflexión sobre el bien que sirve como fuente en la que se apoya esa obligación eludiendo la preocupación por aquello que convierte a la vida humana en una vida buena o floreciente, subsumiendo la reflexión sobre el bien en una deliberación sobre la justicia.

La tesis de fondo que sostiene la filosofía tayloriana es que la identidad del sujeto humano y su relación con la comunidad son la base para la argumentación en estos tres ámbitos del pensamiento moral. El primero de los ejes se relaciona con el último, puesto que aquello que respondamos sobre la dignidad es de vital importancia para aclarar el sentido de la obligación hacia los demás o del respeto. Pero la relación es de mutua dependencia porque la respuesta a la cuestión de la dignidad obliga a remitirse a las prácticas de respeto y obligación presentes en una comunidad dada para poder explorar, en función de ellas, el trasfondo que articula la noción de dignidad. La exploración del concepto de dignidad remite a ese trasfondo que está encriptado en las propias prácticas sociales, en las costumbres y hábitos que van dando forma a esta noción. Deteniéndose en el tercer eje, Taylor asegura que si definimos la dignidad como aquello en virtud de lo cual nos pensamos a nosotros como merecedores de respeto, es necesario explorar la propia naturaleza humana. Articulando esta noción descubre, en primer lugar, que la dignidad es, en parte, una reacción visceral que se halla entrelazada con nuestro comportamiento. Esta afirmación remite a la tesis anteriormente mencionada según la cual Taylor concibe al sujeto como un ser encarnado. A su vez, la condición corpórea del agente humano implica su referencia al contexto social, a la existencia de los otros porque, por ejemplo, andamos, nos movemos y gesticulamos “desde el primer momento por la conciencia que tenemos de que aparecemos ante los demás”.²⁵ Por consiguiente, la propia noción de dignidad, remite a la opinión que tengamos sobre nosotros mismos y, asimismo, al contexto social en el que esa noción se forma y expresa.

Taylor muestra²⁶ que toda esta exposición sobre el significado y el trasfondo que sirve para explorar los significados es despreciada por los naturalistas, ya que sus pretensiones científicas les empujan a rechazar las pretensiones de una ontología interpretativa que acude a nociones como la de trasfondo. La tarea consiste en examinar la ontología moral en que se apoyan las diversas intuiciones, descubrir el sentido, la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas: “identificar qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto”.²⁷ Ahora bien, según Taylor, lo que frecuentemente conduce a algunos naturalistas a descalificar las ontologías morales reside en que la ontología moral que respalda una

²⁵ “from the earliest moments by our awareness that we appear before others” *Ibíd.*, p. 15 (30).

²⁶ Cf. *Ibíd.*, pp. 20 y ss.

²⁷ “identifying what makes something a fit object for them” *Ibíd.*, p. 8 (22).

determinada opinión va implícita en muchos casos en la propia opinión dificultando las pretensiones de objetividad; pero esa dificultad no implica que deba rechazarse el trabajo de confeccionar una ontología, al contrario, aunque sea difícil, resulta perentorio efectuar esta tarea de articulación de la ontología moral. Con el objeto de realizar esta tarea de articulación se acude al horizonte moral que otorga sentido a dicha reacción, y ello implica aceptar que los significados que se presentan como bienes para el sujeto se convierten en fines que motivan la acción y orientan la vida, configurando la identidad del sujeto. Como explica en “Hegel’s Philosophy of Mind”²⁸ la acción del sujeto expresa la intencionalidad de un deseo, pero ese deseo emerge de una serie de significados que se presentan al sujeto como fines y que son socialmente posibilitados a través del idioma y de las prácticas sociales. Los significados aparecen encarnados en prácticas e instituciones que forman parte de la vida pública y que son genuinamente comunes para los sujetos de un grupo social.²⁹

En su análisis de la acción humana, Taylor destaca un aspecto social en el que pueden indagarse tres componentes fundamentales:³⁰ en primer lugar, la intención del agente, que emerge de su propia subjetividad como individuo y de cómo se conciba a sí mismo –esto es, su identidad–, y que remite a los fines que se le presentan como significativos; en segundo lugar, los saberes y creencias con los que cuenta el sujeto y que, en gran medida son el resultado del contexto cultural en que se encuentra inmerso, constituyendo el horizonte con que el sujeto cuenta; y, en tercer lugar, la estructura social, que es el componente objetivo, dado, que el sujeto recibe desde el exterior a través de la vida pública. El resultado de la simbiosis de estas tres características de la acción es que, como afirma Encarna Llamas, el canadiense “propone un nuevo enfoque que supere la asociación moderna de razón práctica y voluntad autónoma, exenta de toda vinculación externa”.³¹ Taylor defiende siempre un doble ámbito: subjetivo, que atañe a los aspectos de creatividad y originalidad procedentes de la propia identidad individual del sujeto, y objetivo, que remite a un contexto más amplio que sirve como marco irrebasable y orientación para la ejecución de las acciones. De este modo, pretende escapar de una razón autónoma convertida en pura arbitrariedad proponiendo una concepción alternativa de la libertad en que ésta aparece situada.

Precisamente atendiendo a este ámbito de lo objetivo, Taylor subraya el lenguaje como marco dado transmisor del significado; aunque reconozca que pueda ser potencialmente transformado por la actividad humana. El lenguaje propio de una comunidad es el gran transmisor de significados constituyendo el trasfondo que no depende de la expresa voluntad del sujeto, sino que existe con anterioridad a él. Este lenguaje, que descubre el significado a los seres humanos, condiciona la interpretación que los seres humanos hacen de sí mismos, si

²⁸ Cf. Ch. Taylor, “Hegel’s Philosophy of Mind”, en *Human Agency and Language*, op. cit., pp. 77-96.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 93-94.

³⁰ Esta visión se deduce de los textos del propio Taylor, pero la revisión sintética que yo efectúo se apoya tanto en la lectura de su obra como en la descripción que aparece en el artículo del sociólogo Salvador Giner. Cf. S. Giner, “Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional”, en M. Cruz (comp.), *Acción humana*, Barcelona, Ariel, 1997.

³¹ E. Llamas, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, op. cit., p. 145.

bien, en tanto que trasfondo, no es completamente articulable para el sujeto y, por consiguiente, tampoco absolutamente alterable.

3.2. La dimensión lingüística del agente humano

Si consideramos el lenguaje una característica fundamental de los seres humanos, el enfoque que se otorgue a esta cuestión resulta vital para configurar la antropología filosófica. Taylor resalta³² que la tradición occidental, desde Aristóteles, ha destacado la tendencia a definir a los seres humanos como animales de lenguaje. Sin embargo, en la comprensión de los seres humanos a través del lenguaje Taylor distingue dos concepciones antagónicas que implican una visión distinta del hombre y del conocimiento:

La primera emerge en el Renacimiento y será compartida en sus rasgos fundamentales por Hobbes, Locke y Condillac. En ella se concibe al lenguaje como un instrumento utilizado por el ser humano para construirse su imagen del mundo. Destaca la total libertad del hombre para construirse un mundo y ordenarlo en función de sus intereses a través de esta herramienta que es el lenguaje.

La segunda nace en el período romántico, con Hamann, Herder y Humboldt –aunque será recogida y desarrollada por Heidegger y Wittgenstein– y se gesta como oposición a la concepción instrumental del lenguaje. Destaca la dimensión expresiva del idioma mostrando que la lengua es mucho más que una herramienta, es constitutiva de un modo de estar en el mundo (porta un sentido del humor, una concepción de lo real...) y, consiguientemente, transmite una identidad diferente.

Son diversos los artículos en los que Taylor reflexiona sobre estas dos concepciones del lenguaje.³³ Taylor se sitúa en una concepción opuesta al planteamiento representacionista moderno del conocimiento, partiendo de una concepción de la experiencia humana en la que ésta se presenta al sujeto de una forma que resulta significativa para él.³⁴

En su artículo “Heidegger, Language and Ecology” efectúa un estudio crítico de ambas posturas denominando “concepción clásica” a la línea que va de Hobbes a Condillac y caracterizando como “concepción expresivo-constitutiva” a la que es defendida por Herder, Hamann, Humboldt, Heidegger y Wittgenstein. A juicio de Taylor, la teoría de Hobbes, Locke o Condillac entienden el lenguaje a partir de la epistemología representacional moderna que emerge con Descartes y que da forma al naturalismo. En este enfoque el

³² Ch. Taylor, “Preface”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. ix y ss.

³³ Cf. Ch. Taylor, “Language and Human Nature” y “Theories of Meaning”, ambos en *Human Agency and Language*, op. cit.; “*Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*”, “The Importance of Herder”, “Heidegger, Language and Ecology”, los últimos en *Philosophical Arguments*, op. cit.

³⁴ En este sentido sigue las ideas de Gadamer. Cf. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., pp. 525-567.

lenguaje se concibe como un artificio neutral creado por la razón teórica para conocer la relación causal de los fenómenos en el mundo natural, y por la razón práctica para manifestar la conexión entre las acciones exteriores de los individuos sin atender a la intencionalidad, a la vinculación entre la conciencia y el mundo que pone de manifiesto la significatividad. En esta concepción las palabras adquieren significado al corresponderse con las cosas representadas por medio de las ideas. Locke, por ejemplo, sostiene que una palabra consigue su significado no tanto significando directamente, sino por medio de la idea en la mente que representa su objeto. Con ello aparece la idea de un lenguaje privado que abre vía libre a la suposición de que cada persona hable un lenguaje distinto, puesto que ideas internas distintas pueden corresponder al mismo objeto público. La concepción clásica defiende una concepción atomista del lenguaje en la que el significado de una palabra consiste sólo en su relación con los objetos que nombra. De este modo, aparece la amenaza del escepticismo que, de distinta forma, será rechazado por Herder y por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* al reflexionar sobre el modo en que se hacen posibles las definiciones ostensivas. Bajo la concepción clásica subyace un sujeto desvinculado que establece, desde su propia reconstrucción reflexiva, las leyes mediante las cuales se determinan las relaciones con los otros. El problema es que esta perspectiva que intenta alcanzar un punto de vista neutral, impide que el sujeto encuentre en lo auténtico de su identidad la orientación adecuada a la hora de relacionarse con el mundo compuesto por los objetos y los otros sujetos.

Taylor asegura que en la antigua teoría sobre el lenguaje las definiciones ostensivas se dan sustituyendo un objeto por su término correspondiente porque “las palabras adquieren su significado al ser usadas para designar objetos y lo que designan en su significado”.³⁵ Pero Herder defiende que, por ejemplo, en la correlación entre grito y peligro no hay una linealidad unidireccional, anticipando con ello la idea de Wittgenstein. Según la interpretación de Taylor, Wittgenstein muestra que las definiciones ostensivas sólo son posibles si el que aprende un lenguaje posee unos conocimientos previos acerca de las operaciones del lenguaje y del puesto que esa palabra particular tiene en el lenguaje. Asignar una palabra a un objeto, presupone saber usar un lenguaje. El lenguaje opera como trasfondo que incorpora la función designativa como una función más del propio lenguaje. Por lo tanto, la relación entre una palabra y el objeto que designa se inspira en una comprensión del trasfondo y no tiene sentido sin la comprensión de ese trasfondo –que en Wittgenstein concierne a los “juegos del lenguaje”–. Las relaciones entre las palabras y los objetos necesitan de un trasfondo que Wittgenstein sitúa “en el contexto de nuestra forma de vida (*Lebensform*)”.³⁶

El lenguaje no puede corresponderse a una forma de relación unidireccional entre el objeto y el término que lo designa. Hay algunos usos del lenguaje humano (descripción científica desinteresada, la expresión de los propios sentimientos, la evocación de una escena

³⁵ “Words get their meaning from being used to designate objects.” Ch. Taylor, “The Importance of Herder”, op. cit., p. 80 (116).

³⁶ “in the context of our form of life (*Lebensform*).” Ch. Taylor, “Lichtung or *Lebensform*: Parallels between Heidegger and Wittgenstein”, op. cit., p. 75 (109).

en verso, una metáfora que alguien utiliza...) que en modo alguno pueden limitarse a una relación unidireccional con el objeto que pueda traducir la corrección de la palabra con independencia del propio lenguaje. La corrección no emerge ostensivamente. Los humanos adquirimos el lenguaje participando de una “dimensión lingüística” que no se reduce a la mera función designativa. El habla humana tiene inevitablemente una dimensión expresiva y se refiere siempre a un trasfondo que “es lo que damos por sentado cuando acuñamos expresiones”.³⁷

Otra consecuencia del descubrimiento del trasfondo es el holismo del significado puesto que “una palabra solo tiene significado dentro de un léxico y de un contexto de usos del lenguaje que, en último término, están incrustadas en un modo de vida”.³⁸ Cada acto de habla tiene como trasfondo la totalidad de un lenguaje que expresa un modo de vida. Esta tesis del holismo es reflejada por la idea, desarrollada por Humboldt, según la cual el lenguaje es como una red: cuando hablamos tocamos una parte de la red, pero toda ella resuena. Después, recogerá esta imagen Saussure, asegurando que un término adquiere su significado en el lenguaje solo en el campo de sus contrastes; y también Wittgenstein recurrirá en sus *Investigaciones filosóficas* a esta noción cuando se refiere a los “juegos del lenguaje” como posibilitadores del significado que encuentran su contexto en una forma de vida.

En resumen, Taylor declara que en la “concepción clásica” el lenguaje se entiende como una colección de palabras introducidas con total independencia del trasfondo, ofreciendo una teoría nominativa del significado que ocluye la vía para reconocer enteramente la existencia de ese trasfondo. Considera que fue Herder el primero en socavar esta concepción abriendo con ello el ataque al cartesianismo-empirismo que ofrece una imagen del pensamiento descontextualizado –y desconectado del pensamiento encarnado–. En su lugar, defiende una comprensión más situada del pensamiento, “ya que constantemente subraya que hay que entender la razón humana y el lenguaje como una parte integrante de nuestra forma de vida”.³⁹ Este camino será continuado por Wittgenstein y Heidegger y, con ellos, Taylor sostiene una perspectiva en la que el lenguaje “surge como una nueva postura reflexiva hacia las cosas; aparece entre nuestras primeras actitudes hacia los objetos de deseo o temor; hacia cosas que se presentan como obstáculos, como apoyos, etc.”.⁴⁰

Como se ha comentado anteriormente, Taylor defiende –muy hermenéuticamente– que en la forma de estar en el mundo del hombre ya hay una comprensión de aquello que intenta explorar. El habla puede ser la expresión del pensamiento, pero también es constitutiva del propio pensamiento:

³⁷ “is what we take for granted when we coin expressions” Ch. Taylor, “The Importance of Herder”, op. cit., p. 89 (128).

³⁸ “A word has meaning only within a lexicon and a context of language practices, which are ultimately embedded in a form of life.” *Ibíd.*, p. 93 (133).

³⁹ “He constantly stresses that we have to understand human reason and language as an integral part of our life form.” *Ibíd.*, p. 91(131).

⁴⁰ “comes about as a new, reflective stance toward things. It arises among our earlier stances toward objects of desire or fear, to things figuring as obstacles, supports, and the like.” *Ibíd.*, p. 92 (132).

La dimensión expresiva del lenguaje vuelve a ser fundamental. Para que las palabras dadas signifiquen algo, para designar sus objetos respectivos, tenemos que ser capaces de hablar, esto es, dar expresión a esta conciencia reflexiva, porque sólo a través de esta expresión, a través del habla, se da esta conciencia reflexiva. Un ser que no puede hablar no puede tenerla.⁴¹

El lenguaje hace posible un tipo distinto de conciencia que consiste en ser reflexivo operando dentro de una “dimensión semántica”; porque con el lenguaje no sólo describimos, también articulamos sentimientos y eso no es reductible a una simple descripción de un objeto independiente. Cuando un sujeto vive una emoción prerreflexiva y consigue articular ese sentimiento, dicha articulación sirve al sujeto para clarificar su emoción. Glosando a Herder, Taylor manifiesta que el lenguaje no puede reducirse a designar objetos, a una función descriptiva, antes que nada es expresivo:

La idea revolucionaria implícita en Herder, es la de que el desarrollo de nuevos modos de expresión nos capacita para tener nuevos sentimientos, más potentes o más refinados, y desde luego más autoconocimiento. Al ser capaces de expresar nuestros sentimientos, les damos una dimensión reflexiva que los transforma. El animal con lenguaje puede sentir no sólo ira sino también indignación, no sólo amor sino admiración.⁴²

Cuando el sujeto expresa sus propios sentimientos, les da forma, los configura, los completa; de modo que nuevas expresiones dan lugar a nuevos sentimientos. La articulación permite refinar los pensamientos, hacerlos más precisos y claros. No conocemos con precisión nuestros sentimientos hasta que no los hemos formulado, articulado en una forma lingüística que los capta. La inteligibilidad se produce a través de la articulación expresiva:

Cuando aún no sé cómo describir cómo me siento, o cómo aparece algo, etc., los objetos a los que me refiero, carecen de contornos definidos; no sé bien qué enfoco al enfocarlos. Al encontrar una articulación adecuada para aquello que yo quiero decir sobre estos asuntos los sitúo en el punto de enfoque.⁴³

⁴¹ “the expressive dimension of language becomes fundamental again. In order for given words to mean something, to designate their respective objects, we have to be able to speak, that is give expression to this reflective awareness, because it is only through this expression, through speech, that this reflective awareness come about. A being who cannot speak cannot have it.” Ch. Taylor, “Language and Human Nature”, op. cit., p. 229.

⁴² “The revolutionarily idea implicit in Herder was that the development of new modes of expression enables us to have new feelings, more powerful or more refined, and certainly more self-aware. In being able to express our feelings, we give them a reflective dimension that transforms them. The language animal can feel not only anger but indignation, not only love but admiration.” Ch. Taylor, “The Importance of Herder”, op. cit., p. 98 (139).

⁴³ “When I still do not know how to describe how I feel, or how it looks, and so on, the objects concerned lack definite contours; I do not quite know what to focus on in focussing on them. Finding an adequate articulation

La propuesta instrumental clásica se despliega en torno a una concepción de la vida humana en la que la conducta, los propósitos y el funcionamiento mental de los seres humanos se definen al margen del lenguaje. En cambio, la teoría constitutiva nos proporciona una imagen del lenguaje que hace posible nuevos propósitos, nuevos niveles de conducta, nuevos significados. La dimensión semántica convierte al agente en capaz de nuevas relaciones. El lenguaje no sólo ofrece una forma de ver el mundo sino también de comprendernos a nosotros mismos:

El hombre es un animal de lenguaje no sólo porque pueda formular cosas y hacer representaciones, y por eso pensar acerca de cuestiones y calcular de manera que los animales no pueden hacer; sino también porque lo que consideramos preocupaciones humanas esenciales comparecen sólo en el lenguaje, y pueden ser sólo las preocupaciones de un animal de lenguaje.⁴⁴

El lenguaje abre al sujeto a un mundo específicamente humano en el que los sujetos pueden hacer articulaciones a través de las cuales obtienen una conciencia explícita de su mundo y de ellos mismos; también pueden a través del lenguaje poner las cosas en un espacio público que queda constituido a través de sucesivos actos de habla. y, por último, el lenguaje permite que el sujeto efectúe discriminaciones básicas para los intereses humanos. Siguiendo el ejemplo que aparece en “Heidegger, Language and Ecology”⁴⁵ las avispas pueden tener la concepción de un “macho dominante”, pero sólo el agente humano puede distinguir a través del lenguaje entre líder, rey o presidente. Por eso, la dimensión lingüística abre la posibilidad de que el sujeto ejerza discriminaciones cualitativas y efectúe valoraciones en el sentido fuerte, ya que los animales pueden distinguir entre lo que desean o repugnan, pero sólo los seres humanos pueden reflexionar sobre sus propios deseos, “sólo los seres con lenguaje pueden identificar cosas como *dignas* de deseo o de aversión”.⁴⁶

Esta idea también aparece en el artículo “Interpretation and the Sciences of Man”⁴⁷ donde se muestra que la conducta humana solo puede interpretarse en términos del significado que la situación presenta para un sujeto. Y el significado emerge del propio vocabulario que utilizamos para caracterizar las situaciones debiendo su significación específica al campo semántico que pertenece. Es en este ámbito del lenguaje en el que pueden darse las distinciones cualitativas, pues un campo semántico está formado por el conjunto de conceptos relacionados que pueden contrastarse u oponerse entre ellos. Por ejemplo, una

for what I want to say about these matters brings them in focus.” Ch. Taylor, “Theories of Meaning”, op. cit., p. 257.

⁴⁴ “Thus man is a language animal, not just because he can formulate things and make representations, and thus think of matters and calculate, which animals cannot; but also because what we consider the essential human concerns are disclosed only in language, and can only be the concerns of a language animal.” Ch. Taylor, “Theories of Meaning”, op. cit., p. 263.

⁴⁵ Cf. Ch. Taylor, “Heidegger, Language and Ecology”, op. cit., pp. 105-106.

⁴⁶ “only languages beings can identify things as *worthy* of desire or aversion.” *Ibíd.*, p. 106 (150).

⁴⁷ Ch. Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”, op. cit., pp. 15-57.

situación descrita como “terrible” dependerá de si el vocabulario de ese campo incluye términos como “espantosa”, “preocupante”, “repugnante”. Cuanto mayor es el campo de contrastes y oposiciones, más afinada resultará la descripción. La articulación lingüística sitúa el mundo humano en un ámbito en el que se hacen posibles las valoraciones fuertes de nuestras emociones, sentimientos y acciones a través de los contrastes cualitativos. Hay pensamientos que implican un más alto grado de complejidad. Siguiendo otro ejemplo que aparece en “Theories of Meaning”, para que un sujeto sienta indignación, es necesario que haga apreciaciones de la realidad en términos lingüísticos que lo distingan del mero enfado. Esta elaboración que capta propiedades relevantes más complejas no sería posible sin el lenguaje:

Pero ¿cuáles son las condiciones para que un agente tenga un pensamiento como ese? Debe ser que pueda hacer discriminaciones del tipo acertado/erróneo, como opuestas precisamente a ventajoso/no ventajoso, o perjudicial/útil. Pero esto requiere que el agente tenga alguna noción de estándares que obtiene de un campo dado; he aquí una cuestión de estándares morales que obtiene de las acciones humanas. Y por eso quiero decir que debe ser consciente de esos estándares y reconocer que hay estándares.⁴⁸

A través de la articulación lingüística de los valores los sujetos adquieren conciencia de la fuerza de esos valores; sólo a través de un lenguaje evaluativo pueden los sujetos experimentar lo que consideran correcto, bueno o virtuoso, e interpretar sus pensamientos y sentimientos. El lenguaje es el medio que utiliza el agente humano para valorar, transmitiendo una determinada concepción de las cuestiones que resultan importantes para los sujetos y dirigiendo la respuesta. Igual que el cuerpo sitúa al sujeto en un campo, otorgándole una orientación en él, el lenguaje opera como un horizonte dentro del cual el sujeto se mueve, ofreciéndole patrones con los que descubrir el significado y situando su acción. Estos patrones son dados por un lenguaje que abre al sujeto a un mundo ético que es forzosamente compartido, puesto que el lenguaje le es dado al sujeto a través de la interlocución. Así que el lenguaje confecciona el trasfondo moral desde el que los sujetos se mueven para elegir su propia opción moral. Por lo tanto, uno de los elementos constitutivos de la moral reside en el lenguaje. Un sujeto sólo puede tener acceso a la moral si valora una acción dada desde una pauta moral, y para comprender la pauta implícita debe articular la realidad, para lo cual necesita del lenguaje; aunque este reconocimiento de los patrones no implique que nuestra conducta sea controlada por ellos.⁴⁹

⁴⁸ “But what are the conditions for some agent’s having a thought like that? It must be that he can make discriminations of the form right/wrong, as against just advantageous/disadvantageous, or hurting me/helping me. But this requires that the agent have some notion of standards that hold of a given domain; here it is a matter of moral standards, which hold of human actions. And by this I mean that he must be aware of these standards, and recognize that there are standards.” Ch. Taylor, “Theories of Meaning”, op. cit., p. 261.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 262.

Taylor atribuye un papel creativo a la expresión considerando que el lenguaje transforma el mundo de nuestros compromisos y valoraciones, e incluye todas las cosas que poseen significado para el ser humano. Las cosas pueden tener un nuevo significado emocional para los agentes de lenguaje puesto que lo propio de la expresión es el carácter constitutivo o emergente de algunas expresiones que hacen acaecer un objeto –como ocurre, por ejemplo, con una emoción– que no existiría sin la expresión que lo articula, que modifica y enriquece lo que ella expresa. De este modo, las cosas pueden convertirse en objetos de admiración o de indignación; los vínculos con los demás sujetos también pueden investirse de cualidades distintas, como amantes, esposos o conciudadanos, y pueden ser objeto de fuerte valoración. Taylor sostiene que el lenguaje introduce nuevos significados en nuestro mundo, y la expresión deja de ser un instrumento inerte haciendo posible su contenido. Situándose en la estela de Heidegger, considera que el lenguaje abre el acceso a los significados, que el lenguaje revela a través de una dimensión lingüística que es compartida en comunidad, “se da en el espacio entre los seres humanos; y, de hecho, ayuda a definir el espacio que los seres humanos comparten”.⁵⁰ A través del lenguaje tiene lugar el *desocultamiento* a los humanos y, según Taylor, lo que se desvela “es un mundo en que las cosas tienen valor, en el que hay bienes en sentido fuerte; las cosas son *dignas* de ser perseguidas”.⁵¹

El lenguaje no es algo que el sujeto controla, como una herramienta. Aunque el lenguaje sea algo que también podemos usar como un instrumento, no es dominado completamente por el agente humano. Cada acto de lenguaje posee un trasfondo, constituido por la totalidad del lenguaje, que escapa al control del sujeto, ya que el uso que el sujeto hace del lenguaje no es algo del todo explícito para él, consciente y voluntario. Taylor recoge la idea de Herder que alude a la doble faceta de creación y descubrimiento del hombre con relación al lenguaje. Por un lado, el lenguaje aparece con el descubrimiento de algo que ya preexiste, que es anterior a él y que le proporciona la posibilidad de tener un mundo, de entenderse a sí mismo y de interpretar la realidad que le circunda; por otro lado, compensa esta aseveración resaltando también la faceta creativa que supone el lenguaje para el hombre. Por supuesto, esta doble característica que esta corriente de pensamiento otorga al lenguaje, combinando la libertad absoluta y subjetiva de la creación con el condicionamiento de un horizonte y la objetividad de algo dado al hombre, enfatiza el hecho del hombre como creador y, a la vez, criatura del lenguaje. El lenguaje es, sobre todo, una actividad de habla, se crea al hablar, no es una obra ya hecha. De esta manera, se concibe el lenguaje como:

un modelo de la actividad con la que expresamos/realizamos un cierto modo de estar en el mundo, que define la dimensión lingüística; pero el modelo sólo puede ser desplegado contra un trasfondo que jamás podemos dominar completamente. Pero también un trasfondo que nunca nos domina completamente, ya que estamos

⁵⁰ “occurs in the space between humans; indeed, it helps to define the space that humans share.” Ch. Taylor, “Heidegger, Language and Ecology”, op. cit., p. 112 (157).

⁵¹ “is a world in which things have worth, in which there are goods in the strong sense: things *worth* pursuing” *Ibíd.*, p. 113 (158).

constantemente reformándolo. [...] En relación con el lenguaje somos creadores y creados.⁵²

Taylor intenta indagar en el terreno intermedio entre el platonismo y el subjetivismo porque no pretende ontificar del todo. El símbolo es tanto “manifestación” como “creación”, tiene parte de encontrar y parte de hacer. En el propio lenguaje aparece un *telos* que requiere que las cosas se desvelen de un modo determinado. El lenguaje dicta una manera de formular cuestiones que ayudan a restaurar el peso de las cosas, ordena un modo de expresión, prescribe “que los rasgos sean correctamente establecidos, los bienes totalmente reconocidos y nuestras emociones y relaciones inconfundiblemente discernidas”.⁵³

Los actos del lenguaje no sólo fundan una nueva conciencia de las cosas, sino que pueden dar lugar a una nueva conciencia del sujeto, en la medida en que el lenguaje sirve también para expresar emociones y sentimientos que quedan definidos a través de los propios actos de habla. Desde esta perspectiva, la antropología filosófica debe atender al lenguaje, dado que la esencia humana no deriva tanto de una reflexión ontológica sobre la racionalidad humana como de su lenguaje. Taylor se remite a la noción heideggeriana de *Lichtung*, el “claro del bosque”, según el cual el hombre no se constituye por su carácter ontológico sino que pasa a “habitar” un ámbito o “apertura”, el *Lichtung* que constituye la verdad del ser, al que se accede en el modo del dejarse hablar, propiciando una mostración, una donación del ser por sí mismo. El hombre continúa teniendo un papel esencial en este desvelamiento, pero convirtiéndose en el “pastor del ser”, el hombre que cuida del ser y lo respeta. Este reconocimiento al lenguaje como lugar preeminente en el que el ser se revela conduce a una concepción de nosotros mismos en la que “nuestros fines están fijados por algo a lo cual estamos supeditados y esto deberíamos entenderlo. De modo que una auténtica comprensión de nuestros propósitos nos tiene que llevar más allá de nosotros mismos”.⁵⁴

La intención de Taylor es definir una configuración del ser humano, el lenguaje y el conocimiento que supere la perspectiva limitada del subjetivismo y el objetivismo. La expresión del ser de las cosas no se reduce al espacio físico ordinario –como interpretarían las epistemologías objetivistas– ni a espacio interno psíquico –como adjudica el subjetivismo epistemológico racionalista o empirista–. La expresión del significado no se reduce a ninguna de estas perspectivas, sino que el estatuto ontológico en el que el ser de las cosas se desvela aparece a través de la interacción entre hablantes, entre interlocutores. La conversación es establecida en un espacio público o común, y una de las cualidades de este espacio es que

⁵² “a pattern of activity by which we express/realize a certain way of being in the world, that which defines the linguistic dimension; but the pattern can be deployed only against a background we can never fully dominate. It is also a background we are never fully dominated by, since we are constantly reshaping it. [...] In relation to language, we are both makers and made.” Ch. Taylor, “The Importance of Herder”, op. cit., p. 97 (138).

⁵³ “that the features be correctly located, that the goods be fully acknowledged, that our emotions and relations be undistortedly discerned.” Ch. Taylor, “Heidegger, Language and Ecology”, op. cit., p. 120 (167).

⁵⁴ “Our goals here are fixed by something we should properly see ourselves as serving. So a proper understanding of our purposes has to take us to beyond ourselves.” *Ibíd.*, p. 126 (174).

“todos los hablantes, en la medida en que entran en la conversación desde la infancia, encuentran su identidad formada por sus relaciones en un espacio preexistente de expresión”.⁵⁵ Sin embargo, Taylor, huyendo de una perspectiva objetivante, reconoce que cuando los agentes se convierten en miembros de derecho de la conversación, pueden también contribuir a formarla, de modo que ninguna relación de dependencia simple o unidireccional puede captar la realidad de los hablantes y del lenguaje.

3.2.1. La importancia de la comunidad en la formación del lenguaje y su influencia sobre la identidad

En este enfoque se resalta la importancia que posee la comunidad en el proceso de constitución del lenguaje. El lenguaje resulta una capacidad humana desarrollada a través de la comunidad y que es condición de posibilidad para la expresión del sujeto y para hacerse entender ante otros sujetos, así como factor constitutivo de su identidad. Esta visión del lenguaje ofrece una inversión en la manera de entender la relación entre el lenguaje y el ser humano respecto a la concepción instrumental, porque el individuo no es el creador del lenguaje sino que la comunidad es constituyente del lenguaje:

La nueva teoría del lenguaje que surge al final del siglo XVIII, especialmente en la obra de Herder y de Humboldt, no sólo da una nueva explicación de cómo el lenguaje es esencial para el pensamiento humano, sino también sitúa la capacidad de hablar no en el individuo, sino primordialmente en la comunidad de habla.⁵⁶

Esta aseveración muestra la importancia que posee el lenguaje como capacidad generada en un marco compartido que abre al sujeto a los significados y manifiesta la prioridad de la sociedad para la constitución de la identidad individual. El ser humano vive en un mundo lingüísticamente poblado de significaciones: sus percepciones, emociones y acciones son el resultado de un mundo al que se accede a través del lenguaje. Vivir como un ser humano encuentra en el lenguaje su condición de posibilidad, resultando que el lenguaje propicia el modo en que el sujeto se entiende a sí mismo. La conversación, el intercambio entre interlocutores, es el *locus* primero del lenguaje. El lenguaje no se da monológicamente, se adquiere y desarrolla a través de la conversación con otros, de modo que el lenguaje no es

⁵⁵ “All speakers, as they enter the conversation from infancy, find their identity shaped by their relations within a preexisting space of expression.” *Ibíd.*, p. 118 (165).

⁵⁶ “The new theory of language that arises at the end of the eighteenth century, most notably in the work of Herder and Humboldt, not only gives a new account of how language is essential to human thought, but also places the capacity to speak not simply in the individual but primarily in the speech community.” Ch. Taylor, “Overcoming Epistemology”, *op. cit.*, p. 13 (34).

una herramienta creada por el propio individuo sino fruto de la comunidad. De esta premisa se deduce que el lenguaje es una capacidad desarrollada en el seno de la sociedad e implica que la configuración que el sujeto hace del mundo también es social. El papel del lenguaje no es neutro, sino que configura la identidad humana según un modo de los muchos posibles.

Taylor desarrolla en “The Dialogical Self”⁵⁷ la idea de que los significados esenciales que definen la identidad se dan al agente humano según un modo definido socialmente.⁵⁸ Además, este lenguaje desarrollado en el marco social posee la peculiaridad de generar espacios comunes de significados que posibilitan la existencia de una acción común, revela al hombre una determinada manera de entenderse a sí mismo y su relación con los demás. Con ello Taylor resalta el valor de la comunidad y de los vínculos que unos sujetos poseen respecto a otros:

El lenguaje mismo sirve para establecer espacios de acción común, en distintos niveles, íntimos y públicos [...] Nuestra identidad nunca se define simplemente en términos de nuestras propiedades individuales. También nos sitúa en algún espacio social. Nos definimos parcialmente en términos de lo que llegamos a aceptar como nuestro lugar apropiado en acciones dialógicas.⁵⁹

Las acciones son dialógicas cuando son efectuadas por un agente integrado, que se percibe a sí mismo como parte de un conjunto más amplio y no como un átomo individual. Remitiéndose a los estudios de G.H. Mead –igual que hace la ética del discurso de Habermas–⁶⁰ señala que la vida humana posee un carácter fundamentalmente dialógico. Esto quiere decir que nos convertimos en seres humanos plenos gracias a los lenguajes de expresión humanos, sean éstos el arte, el gesto, el amor, etc. Es a través de estos lenguajes heterogéneos cómo el hombre se constituye a sí mismo por medio del intercambio con los otros:

Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás. Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con ellos por la interacción con otros que son importantes para nosotros: lo que George Herbert Mead llamó los ‘otros significantes’. La génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica.⁶¹

⁵⁷ Ch. Taylor, “The Dialogical Self”, en R.F. Goodman (ed.), *Rethinking Knowledge*, Albany, State University of Press, 1995, pp. 57-69.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 58.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 63.

⁶⁰ Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., pp. 175-192.

⁶¹ “But we learn these modes of expression through exchanges with others. People do not acquire the languages needed for self-definition on their own. Rather, we are introduced to them through interaction with others who matter to us—what George Herbert Mead called ‘significant others’. The genesis of the human mind is in this sense not monological, not something each person accomplishes on his or her own, but dialogical.” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 32 (53).

La dependencia que el pensamiento posee respecto del lenguaje hace que la interlocución sea ineludible. De manera que la definición de nuestra identidad se perfila permanentemente a través del diálogo y la convivencia con los otros. Aún si no tenemos enfrente directamente a los otros seguimos dialogando permanentemente con ellos. La identidad del hombre se genera social y no individualmente porque la identidad hace referencia a quienes nosotros somos y esto permanece en estrecha conexión con el lugar de donde venimos, con el espacio social, profesional y familiar que ocupamos. El sujeto aprende los lenguajes del discernimiento ético y espiritual a través del diálogo con aquellos que le rodean –en primer lugar con la familia, que a través de la conversación proporciona valores más o menos implícitos–. De ello se deduce que los significados que contienen los términos claves desde los que el sujeto se interpreta a sí mismo y juzga el mundo que le rodea poseen un significado compartido. Los diferentes usos del lenguaje establecen espacios comunes. A partir de ahí, el sujeto podrá innovar, desarrollar una forma original de comprenderse a sí mismo y la vida humana; pero sólo desde la base de ese lenguaje común. Por lo tanto, el desacuerdo sólo será posible parcialmente puesto que la definición de la identidad siempre incluye una referencia a la comunidad definidora.⁶²

En el artículo “Language and Society”⁶³ explica la conexión entre el individuo y la comunidad sosteniendo, en primer lugar, que el lenguaje se desarrolla a través de su uso y, por tanto, remite siempre a un contexto social. La consecuencia de esta premisa es que las metas particulares que persigan los individuos, en tanto emergen a partir de contextos percibidos significativamente por los sujetos, tendrán como referencia a las metas sociales que la comunidad en la que el sujeto se desenvuelve ponga a su alcance. En segundo lugar, entre lenguaje y sociedad, por un lado, y acciones del individuo, por otro, se da una complementariedad que Taylor denomina “principio S/P” [*structure/practice*] según el cual la estructura –concebida como lenguaje desarrollado en sociedad– posibilita la acción humana y ésta otorga realidad a la propia estructura modificándola:

La tradición social puede continuar ejerciendo una influencia en los individuos sólo en el supuesto de que sea continuamente renovada por ellos –como toda estructura, continúa existiendo en virtud de la práctica. Y en el curso de esto, necesariamente sufre cambios, sea como resultado de logros creativos y deliberadas innovaciones u obedeciendo a la presión de las condiciones ecológicas, económicas o políticas, o incluso, en último caso, a un evento indeterminado.⁶⁴

De nuevo se observa en Taylor el intento de encontrar un espacio entre la pérdida de autonomía que supondría que fuera la comunidad la que determinara la identidad y las elecciones del individuo, y la total libertad que emergería de un subjetivismo basado en la

⁶² Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 34-39.

⁶³ Cf. Ch. Taylor, “Language and Society”, en A. Honneth (ed.), *Communicative Action: Essays on Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 23-35.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

arbitrariedad de las elecciones. El lenguaje, que emerge en el seno de una comunidad, implica un establecimiento de vínculos prerreflexivos con las cosas y con los otros agentes humanos que deben ser articulados, en la medida de la posible, para efectuar una exploración vinculada con aquello que se interpreta:

El lenguaje juega un papel indispensable como médium expresivo en todo el dominio de la razón práctica. Expresamos nuestros fines morales y nuestro entendimiento de nosotros mismos como humanos a través de al mismo tiempo entender y justificar nuestros fines [...] Más aún, el lenguaje juega un papel constitutivo en referencia a estos fines, normas y costumbres: sólo a través de sus articulación en el lenguaje nuestras normas y propósitos pueden ser cambiadas.⁶⁵

El lenguaje crea espacios de significados comunes y de formulaciones compartidas con los que el sujeto inevitablemente cuenta para comprender su mundo. La estructura de la racionalidad práctica humana responde a patrones culturales que son dados a través del lenguaje en unas configuraciones de sentido que son encarnaciones de las costumbres, normas y usos sociales. A su vez, esos patrones culturales los articulamos también a través del lenguaje, haciéndolos explícitos y, entonces, en tanto adquirimos conciencia de ellos y de cómo definen nuestra identidad, podemos rectificarlos. Así, el lenguaje sirve como elemento constitutivo de la identidad humana que incorpora los significados que se abren al sujeto y aporta también la posibilidad de modificar dichos significados en la medida en que se articulan los patrones y significados implícitos.

A través de la reflexión que Taylor efectúa sobre el lenguaje descubre los elementos comunes que influyen en la forma en que el sujeto puede acceder al conocimiento. El lenguaje constituye el vehículo a través del cual el sujeto se abre al mundo de los significados y construye su propio ámbito moral; pero la adquisición y el desarrollo de un lenguaje remite a “urdimbres de interlocución” [*webs of interlocution*],⁶⁶ a relaciones dialógicas, comunes, que forman parte integrante de la identidad del sujeto y a las que debe prestar la debida atención si no desea construir una autoimagen deformada de sí mismo. La comunidad impone al sujeto un horizonte desde el cual el sujeto se orienta y las preguntas –y respuestas correspondientes– tienen sentido. En esos elementos que la comunidad confiere al individuo es fundamental el lenguaje, compuesto por la sintaxis –reglas, formas...–, la semántica –que alude al significado– y la pragmática –que se expresa en los usos de lenguaje y en las maneras de sentir y de vivir de los sujetos de la comunidad–. Taylor, pues, analiza la lengua en sentido amplio, atendiendo a los horizontes culturales en los cuales una lengua se expresa, a través de sus ritos, del arte y demás prácticas sociales. Sintaxis, semántica y pragmática son tres elementos constitutivos del lenguaje que se dan como posibilidades solamente en comunidad

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 35.

⁶⁶ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 36.

y, en ese sentido, no son obra exclusiva del sujeto; aunque influyen en la imagen que el sujeto posee de sí mismo, en la construcción de su identidad. Por tanto, la concepción del yo que Taylor despliega en su filosofía destacará estos aspectos comunitarios que forman parte ineludible del concepto de sujeto y que van a dar forma concreta a su antropología.

3.3. La identidad del sujeto en Taylor: hacia una ontología de lo humano

La obra de Taylor puede interpretarse como un esfuerzo continuado por confeccionar una antropología filosófica que dé cuenta de la naturaleza humana, de sus características esenciales y de las cuestiones que resultan importantes para los humanos.⁶⁷ En ese sentido, puede descubrirse una ontología del agente humano; pero debe matizarse esta afirmación en tanto la orientación filosófica del estudio tayloriano es hermenéutica, interpretativa y, por tanto, el proceso de definición de la naturaleza humana no es un proceso cerrado, ni acabado, sino en constante apertura hacia la cuestión del significado. En cualquier caso, sí puede detectarse una antropología ontológica en tanto Taylor pretende describir la naturaleza humana, aquello que es invariable o inevitable en la condición humana, aunque presente formas diferentes. No obstante, su antropología no aparece como una región especializada de la filosofía que podría desenvolverse de forma autónoma, sino que –por la propia dimensión hermenéutica de su enfoque– toma la forma de una perspectiva horizontal que atraviesa una vasta red de cuestiones. La antropología ontológica, para Taylor, es una tarea filosófica e histórica porque la experiencia del ser humano es inevitablemente histórica y la reconstrucción de la identidad moderna presenta, en consecuencia, la forma de una narración. Además, su antropología no posee una pretensión meramente descriptiva, explicativa, neutra, sino que desarrolla una dimensión práctica; sus análisis vienen a criticar y modificar la comprensión que tenemos de nosotros mismos con fines prácticos, “con el fin de abrir nuevas posibilidades”,⁶⁸ nuevos recursos morales en la resolución de los conflictos que nos acucian.

3.3.1. El hombre como animal autointerpretativo

En la búsqueda de esos caracteres esenciales de la naturaleza humana Taylor encuentra, en primer lugar, que los seres humanos son animales autointerpretativos. Siguiendo la tradición hermenéutica, el canadiense sostiene que los seres humanos no sólo poseen una

⁶⁷ En esta clave interpreta, por ejemplo, la tesis sobre la obra de Taylor, Encarna Llamas, para quien la búsqueda de la identidad del ser humano es el hilo conductor del pensamiento del filósofo canadiense. Cf. Encarna Llamas, *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, op. cit.

⁶⁸ “qui permettent de nouvelles possibilités”. Ch. Taylor, *Le Débat*, 89, 1996, p. 220.

cierta concepción de sí mismos, sino que esa concepción los constituye como sujetos. El sujeto encuentra la definición de sí mismo a través de la reflexión y se caracteriza precisamente por ser reflexivo. Taylor se opone a toda noción del yo que considere que los seres humanos tengan una identidad independiente de las interpretaciones que los mismos sujetos hagan de sí mismos. A diferencia de los sujetos estudiados por las ciencias, no se puede investigar la esencia de la persona haciendo abstracción de sus interpretaciones. Taylor reconoce⁶⁹ que lo difícil es distinguir aquellas características universales del ser humano de sus condiciones históricas, puesto que no existe naturaleza del ser humano ubicada dado que los humanos somos animales autointerpretadores. En segundo lugar, añade que esta capacidad de autointerpretación se desarrolla a través de un proceso en el que el sujeto se orienta respecto a bienes, “a cosas que se reconocen como [poseedoras] de importancia o valor incondicionado o superior”.⁷⁰

3.3.2. La identidad y el bien

La obra *Sources of the Self* pretende desplegar la tesis que afirma la conexión entre la identidad del sujeto y el bien.⁷¹ Para Taylor, la identidad del sujeto depende de su orientación y vinculación hacia concepciones del bien. El yo no consiste solamente en dirigir la acción estratégicamente a la luz de ciertos deseos o capacidades: ser un agente humano, una persona o un yo, implica tomar posición respecto al bien porque “la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entrelazados”.⁷² La teoría del yo tayloriano no es la expresión de un sujeto trascendental, de un “yo pienso”, no es una razón que sirva de mirador no ubicado. Su aversión hacia el naturalismo le induce a rechazar una concepción del sujeto en la que éste se conciba como si fuera una cosa científica, el yo no es algo del mundo físico, aunque tampoco es el ego psicoanalítico. El yo tayloriano consiste, sobre todo, en ser situación, en ser una posición:

En otros términos, ser un agente humano pleno, ser una persona o un yo en el sentido ordinario, es existir en un espacio definido por distinciones de valor. Un yo

⁶⁹ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 112.

⁷⁰ “things which are recognized as of categoric or unconditioned or higher importance or worth” Ch. Taylor, “Introduction”, a *Human Agency and Language*, op. cit., p. 3.

⁷¹ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 3-107; “What is Human Agency?”, op. cit., pp. 23-27.

⁷² “selfhood and morality , turn out to be inextricable intertwined themes.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 3 (17).

es un ser a quien se le han planteado ciertas cuestiones de valor categórico a las que le ha dado, al menos, respuestas parciales.⁷³

Tales cuestiones morales o espirituales, encuentran su lugar siempre en un marco referencial, es decir, en función de aquello por lo cual los sujetos dan sentido a sus vidas y que constituye su identidad. El ser humano ejerce distinciones de valor, “contrastes cualitativos” entre lo que considera superior o inferior, mejor o peor, y esas valoraciones se ejercen en sentido “fuerte”. Por lo que la identidad del sujeto se construye sobre la base de su orientación moral hacia el bien, por la adhesión o el rechazo de los significados valorativos en un marco de referencia que incorpora ciertas distinciones cualitativas.

La teoría del yo tayloriana define al sujeto por su identidad como persona, siendo la identidad el marco a partir del cual los sujetos se proveen de aquello que perciben como compromisos de validez universal y que reclaman su adhesión particular. En el fondo de la experiencia de todo sujeto aparece un trasfondo de cuestiones que “atañen a lo que hace que valga la pena vivir”,⁷⁴ esto es, su propia concepción de lo que considera una vida significativa, plena o floreciente, y que sirven de horizonte “que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos”.⁷⁵ Es decir, que la exploración que Taylor hace de la naturaleza humana le conduce a afirmar la conexión inevitable entre el sujeto y el bien, de manera que el agente humano queda definido por su orientación hacia el bien, por el lugar que ocupa en relación a él. Y esa toma de posición respecto al bien se efectúa en función del horizonte en tanto otorga al sujeto las comprensiones pertinentes sobre sí mismo y, a través de ellas, le proporciona direcciones para dirigirse:

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 postura.⁷⁶

La identidad del sujeto se define por los compromisos morales que asume, por el bien hacia el que se dirige, por las identificaciones que forman el horizonte dentro del cual se pueden desarrollar las valoraciones fuertes que implican una toma de postura respecto a qué acción puede considerarse buena, valiosa o digna. Es la identificación con un marco valorativo el que permite efectuar juicios morales racionales, discriminaciones morales. Sin

⁷³ “In other terms, to be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of categoric value have arisen, and received at least partial answers.” Ch. Taylor, “Introduction”, a *Human Agency and Language*, op. cit., p. 3.

⁷⁴ “they concern, rather, what makes life worth living.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 4 (18).

⁷⁵ “we set the basis and point of the moral obligations we acknowledge.” *Ibíd.*, p. 3 (17).

⁷⁶ “My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand” *Ibíd.*, p. 27 (43).

esos marcos de referencia el agente sufriría una crisis de identidad; sin embargo, esos marcos valorativos no son construidos por el sujeto, puesto que la pertenencia a una comunidad está ya dada y conforma la identidad del sujeto, o al menos el marco desde el que la construye.

3.3.3. La identidad y la comunidad

Taylor propone una teoría del sujeto en la que concibe a éste como un ser arraigado en una tradición cultural, dado que el horizonte o marco de valoración está compuesto por las condiciones culturales, históricas y sociales de todo comportamiento. Este horizonte no sólo contextualiza las elecciones individuales presentando nociones de vida buena, existentes con anterioridad a las propias decisiones individuales, que merezca la pena perseguir –la aspiración a la fama, el dominio de la razón sobre los deseos, el poder expresivo...– sino que contienen un conjunto de “discriminaciones cualitativas” entre lo superior y lo inferior que son objeto de “fuerte valoración” por parte de los sujetos en tanto se presentan al sujeto con superior fuerza a sus propios deseos o intereses.

Taylor denuncia que “toda la inclinación naturalista de la moderna cultura intelectual tiende a desacreditar la idea de evaluación fuerte”⁷⁷ porque el modelo de las ciencias naturales proporciona un universo neutral que ocluye el espacio para el valor intrínseco o para los fines que preocupan realmente a los agentes humanos. En oposición a esta tendencia del pensamiento representacionista propone la fenomenología que considera que, para deliberar sobre lo que los sujetos hacen inevitablemente, deben tenerse en cuenta este tipo de valoraciones fuertes. Taylor considera que la epistemología derivada de la ciencia natural no está autorizada a articular una ontología de lo humano porque su sesgo metafísico a favor de un universo neutral excluye las más lúcidas autocomprensiones en términos de valoraciones fuertes. Por el contrario, las valoraciones fuertes permiten que los seres humanos den sentido a sus vidas o puedan determinar qué hacer en términos significativos y posibilitan que los sujetos se entiendan a sí mismos y a los que les rodean sin incurrir en el subjetivismo. El sujeto se constituye por las elecciones que hace, pero esas elecciones no emergen de una reflexión deliberada a partir de un sujeto neutro y desvinculado, sino que aparecen en densos contextos que conforman los valores que sostienen los comportamientos de los sujetos. La identidad del sujeto depende, pues, de su orientación moral y ésta, a su vez, se constituye por referencia a la comunidad lingüística definidora en la que se halla inmerso el sujeto. Por lo tanto, la comunidad es un referente fundamental en la constitución de la identidad del propio

⁷⁷ “the whole naturalist bent of moderns intellectual culture tends to discredit the idea of strong evaluation.” Ch. Taylor, “Explanation and Practical Reason”, op. cit., p. 38 (64).

sujeto, ya que Taylor muestra que la identidad de un sujeto se forma como interlocutor gradualmente a través del diálogo que se da inserto en una comunidad.⁷⁸

El sujeto podrá o no aceptar las respuestas que dicha comunidad le ofrezca sobre aquello que constituya una vida buena, pero el agente moral siempre partirá de la pregunta por qué tipo de vida merece la pena vivir, y tanto la pregunta como la respuesta a esta cuestión aparecerá planteada en los términos y límites que el marco valorativo en el que el sujeto se desenvuelve determine. La relación entre el sujeto y su propia interpretación debe entenderse a la luz del vínculo entre el sujeto y la comunidad porque las interpretaciones son articulaciones que el sujeto efectúa a través de un vocabulario otorgado por la comunidad lingüística. El significado de los valores que el sujeto maneja se construyen mediante la experiencia común, en una interlocución con aquellos sujetos que son esenciales para llegar a la autodefinition y a la autocomprensión. Además, la pregunta por la identidad siempre remite a las relaciones que el sujeto establece con otros sujetos en el seno de la comunidad – sean relaciones políticas, religiosas, familiares o laborales. En “Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions”⁷⁹ Taylor subraya la importancia que posee la *Sittlichkeit*, encarnada en las instituciones propias de una comunidad, como polo importante de identificación para aquellos sujetos que participan de ellas:

Algo es esencial para nuestra identidad –por ejemplo una comunidad, un conjunto de instituciones, la lealtad a una tradición dada–, cuando no podríamos funcionar como sujetos de valoración en sentido pleno si estuviéramos separados del trasfondo de esa comunidad, de esas instituciones, de esa tradición. Digo que pertenecer a algún grupo nacional o comunidad cultural es esencial para mi identidad, quiero decir que mi adhesión a esa comunidad nacional o cultural forma parte del horizonte último de mis valoraciones.⁸⁰

El agente humano sólo puede reconocerse a sí mismo como tal por referencia a la comunidad que permite la comprensión de los significados que son sociales en la medida en que son lingüísticos. La identidad es, pues, dependiente de la comunidad de la que forma parte el individuo. El sujeto aparece, en la filosofía de Taylor, necesariamente abierto a los otros, en constante influencia recíproca a través de las prácticas, comparte con los demás el sentido de lo que hay que hacer; en definitiva, el yo no puede darse sin los otros. Aunque Taylor considere que la pregunta por la identidad es exclusivamente propia del sujeto moderno, de manera que, por ejemplo, el hombre medieval no podría plantearse la pregunta por la identidad porque es el sujeto moderno quien ha adquirido una autoconciencia y una

⁷⁸ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 26-34.

⁷⁹ Cf. Ch. Taylor, “Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions”, en Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Reidel, 1978, pp. 133-174.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 146.

conciencia histórica que le permite reflexionar sobre sí mismo y buscar su propia autenticidad:

¿Quién soy yo? La respuesta hace referencia a ciertos valores, ciertas lealtades, una determinada colectividad, fuera de las cuales no podría pensar y actuar como sujeto humano integral. Ciertamente, puedo ser capaz de seguir viviendo como organismo sin ningún valor, fidelidad, ni colectividad. Sin embargo, lo que caracteriza al ser humano es la capacidad de plantearse preguntas sobre lo que cuenta realmente, lo que tiene mayor valor, lo que verdaderamente es importante, lo que es más emocionante, lo más bello, etcétera, y de dar una respuesta a las mismas. El concepto de identidad implica creer que fuera del horizonte que proporciona un valor importante, una lealtad o la pertenencia a una colectividad, me encontraría considerablemente despojado, me volvería incapaz de plantearme estas preguntas y de responderlas con eficacia, y, por lo tanto, sería incapaz de funcionar como ser humano completo.⁸¹

La identidad remite a la comunidad y también al conjunto de valoraciones fuertes que el sujeto necesariamente hace y que le demandan una respuesta. Sin el planteamiento de estas cuestiones que siempre remiten a un horizonte que supera al propio sujeto, el ser humano no encontraría su propia esencia y llevaría una vida mermada. En “What is Human Agency?” afirma que las valoraciones fuertes son constitutivas de la identidad del sujeto:

De modo que mi linaje es parte de mi identidad porque está ligado a ciertas cualidades que yo valoro, o porque creo que debo valorar esas cualidades ya que son parte de mí tan íntegramente que despreciarlas sería rechazarme a mí mismo. En ambos casos el concepto de identidad está relacionado con ciertas valoraciones fuertes que son inseparables de mí mismo.⁸²

Cuando el agente humano pierde el horizonte que hace posible las valoraciones fuertes el yo se desorienta y pierde la propia concepción de sí mismo, su identidad. La aspiración a la plenitud es un rasgo característico del sujeto moderno, y esa aspiración a la plenitud necesita

⁸¹ “Who am I? The answer points to certain values, certain allegiances, a certain community perhaps, outside of which I could not function as a fully human subject. Of course, I might be able to go on living as an organism outside any values, allegiance, or even community. But what is peculiar to a human subject is the ability to ask and answer questions about what really matters, what is of the highest value, what is truly significant, what is most moving, most beautiful, and so on. The conception of identity is the view that outside the horizon provided by some master value or some allegiance or some community membership, I would be crucially crippled, would become unable to ask and answer these questions effectively, and would thus be unable to function as a full human subject.” Ch. Taylor, “Why Do Nations Have to Become States?”, en *Reconciling the Solitudes*, op. cit., p. 45 (91).

⁸² “So my lineage is part of my identity because it is bound up with certain qualities I value, or because I believe that I must value these qualities since they are so integrally part of me that to disvalue them would be to reject myself.” Ch. Taylor, “What is Human Agency?”, op. cit., p. 34.

de algún patrón de acción superior o de algún significado. El ser humano necesita vincular su vida a una realidad o historia mayor que se le impone en tanto es objeto de una fuerte valoración.⁸³ Si el agente moral desecha los compromisos e identificaciones que le ligan a un marco más amplio, a la comunidad que le proporciona el horizonte desde el cual puede determinar lo que es valioso, el sujeto quedaría a la deriva, sin conocer el significado de las cosas.⁸⁴ Dado que los seres humanos son animales que se autointerpretan, y los lenguajes que necesitan para comprenderse a sí mismos emergen en el seno de una comunidad lingüística, la comunidad se convierte en el requisito estructural de la acción humana; además, tal unión está inscrita en el marco de un horizonte moral por relación al cual se constituye la identidad personal. Por tanto, la identidad personal está ligada a la comunidad.

3.3.4. Identidad y narración

Otra idea que completa la teoría del sujeto de Taylor alude a ciertas tesis que el canadiense toma de MacIntyre⁸⁵ y se refiere a la inevitable constitución narrativa de la identidad humana. La identidad del sujeto no sólo se define por lo que el sujeto propiamente es, sino también por lo que quiere ser o llegar a ser. Se ha mostrado que la identidad del sujeto se define por su orientación al bien, pero, a su vez, el sentido del bien se teje en la comprensión de una vida entendida como historia continua.⁸⁶ La relación entre el sujeto y el bien depende de la percepción que tenemos de nuestra vida en general, con la dirección que toma mientras la dirigimos, con lo cerca o lejos que nos hayamos en cada momento respecto al bien:

Mi tesis subyacente es que existe una estrecha conexión entre las diferentes condiciones de la identidad, o de una vida con sentido, que he estado analizando. Se podría expresar de la siguiente manera: puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestras vidas en forma de narrativa, como una “búsqueda”.⁸⁷

Medimos el valor de nuestras vidas en función de la distancia que nos separa del bien y, en ese sentido, podemos entender nuestra vida como una historia. No es sólo importante dónde nos encontramos, sino también hacia dónde nos dirigimos. No es sólo importante lo

⁸³ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 43.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 17; Cf. A. MacIntyre, *After virtue*, op. cit., pp. 203-204.

⁸⁶ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 47.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 51-52 (68).

que somos sino también lo que queremos llegar a ser, y en función de ello podemos efectuar distinciones cualitativas, contrastes entre lo que consideramos mejor o peor. Para que nuestras vidas tengan sentido es necesario obtener una comprensión narrativa de la misma.⁸⁸ El ser humano siempre está cambiando, deviniendo –recordando a Heidegger, ser es tiempo–; conforme se producen esos cambios, se adquieren nuevas experiencias y se madura, desde esas nuevas adquisiciones se revisa el significado de la propia vida. De manera que la percepción del bien se relaciona con la comprensión de que la vida es una historia que va desplegándose. El sentido de la acción, cuando se indaga la relación entre la identidad y el bien, requiere una comprensión narrativa de la propia vida:

El sentido que tengo de mí mismo es el de un ser que crece y deviene. Por la propia naturaleza de las cosas, esto no puede ser instantáneo. No sólo requiero tiempo y muchos incidentes para separar lo que es relativamente fijo y estable en mi carácter, temperamento y deseos, de lo que es variable y cambiante, aunque sea verdadero. También sucede que, como ser que crece y deviene, sólo puedo conocerme a través de la historia de mis maduraciones y regresiones, de mis victorias y derrotas. La comprensión que tengo de mí mismo necesariamente tiene una profundidad temporal e incorpora la narrativa.⁸⁹

Los seres humanos percibirán su vida como plena de sentido en la medida en que posean un entendimiento no distorsionado de sus vidas, y ello implica que los sujetos poseen la capacidad de imaginar un desarrollo biográfico, desde la etapa en la que no perciben la significación de su propia vida, hasta la etapa en que sí. Por lo tanto, la historia vital de un agente humano es la de superación de cierta ceguera o ilusión.

3.3.5. Identidad y libertad

La noción del sujeto, para Taylor, incluye la referencia del yo hacia un propósito o meta a la que tiende. El yo tayloriano es teleológico, se define por la tendencia a una meta, a un objetivo. Pero la aspiración hacia algún tipo de finalidad depende de aquello que al sujeto se le presente como significativo, y los significados son culturalmente definidos, de modo que el yo que emerge de esta visión es un “yo situado”. La elección, para ser un ejercicio efectivo de

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 41-51.

⁸⁹ “My sense of myself is of a being who is growing and becoming. In the very nature of things this cannot be instantaneous. It is not only that I need time and many incidents to sort out what is relatively fixed and stable in my character, temperament, and desires from what is variable and changing, though that is true. It is also that as a being who grows and becomes I can only know myself through the history of my maturations and regressions, overcomings and defeats. My self-understanding necessarily has temporal depth and incorporates narrative.” *Ibíd.*, p. 50 (67).

la libertad, ha de consistir en la capacidad para hacer discriminaciones sobre un trasfondo de sentido:

En otras palabras, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y éstos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros.⁹⁰

La conducta aparece condicionada por la situación, aunque no está determinada por ella, lo que la define es el fin que se persigue. Las acciones no se miden en función de sus consecuencias, ni se realizan en función del estímulo, sino del fin al que se tiende, de los objetivos que motivan la conducta en tanto son percibidos por el sujeto como aspectos significativos que se convierten en fines deseables. No se trata solamente de atender a los propios deseos, sino de evaluar nuestra acción ateniendo a nuestros fines y metas. En ese sentido, el fin se constituye en un bien al que el sujeto puede adherirse o no, puesto que los significados que definen su identidad son diversos y multilaterales. Taylor afirma que “la libertad es importante porque somos seres con un propósito”,⁹¹ y la libertad se funda precisamente en la capacidad del sujeto para reflexionar sobre sus propios deseos, para orientar su vida hacia los fines que se propone. La libertad se concibe como la capacidad efectiva para obrar conforme a las propias valoraciones, o bien desestimarlas.⁹² En esta perspectiva, la función de la identidad es la de proporcionar aquello en función de lo cual se elige lo que es importante para uno, “es lo que posibilita dichas distinciones, incluidas las concernientes a las potentes valoraciones”.⁹³ La identidad de un sujeto se define por su implicación con unos bienes determinados, puesto que “sólo somos *yos [sic.]* en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien”.⁹⁴ Pero la postura que el sujeto adopta ante los distintos significados que se le presentan como relevantes no está dada; aunque existe un horizonte que dota de sentido a los significados, ser un agente humano implica poder decidir sobre los fines, sobre los propósitos que persigue la actuación:

⁹⁰ “In other words, we take as basic that the human agent exists in a space of questions. And these are the questions to which our framework-definitions are answers, providing the horizon within which we know we stand, and what meanings things have for us.” *Ibíd.*, (29) 45.

⁹¹ “Freedom is important to us because we are purposive beings”. Ch. Taylor, “What’s Wrong with Negative Liberty”, *op. cit.*, p. 219.

⁹² “We cannot therefore understand our desires and emotions as all brute, and in particular we cannot make sense of our discrimination of some desires as more important and fundamental, or of our repudiation of others, unless we understand our feelings to be import-attributing”. (Por consiguiente, nosotros no podemos entender nuestros deseos y emociones como un todo bruto, y en particular nosotros no podemos tener sentido de nuestra distinción, o de nuestro rechazo, sobre algunos deseos como lo más importante y fundamental, a menos que entendamos los sentimientos a los que atribuimos más importancia). *Ibíd.*, p. 226.

⁹³ “It is what makes possible these discriminations, including those which turn on strong evaluations.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 30 (46).

⁹⁴ “we are only selves insofar as we move in a certain space of questions, as we seek and find an orientation to the good.” *Ibíd.*, p. 34 (50).

Nuestros propósitos significantes pueden frustrarse por nuestros propios deseos, y donde éstos se basan en apreciaciones equívocas, nosotros realmente no los consideramos como nuestros, y los experimentamos como trabas. La libertad de un hombre puede recortarse por consiguiente por obstáculos internos, motivacionales, así como externos.⁹⁵

La elección requiere de una distinción sobre nuestros deseos, sobre las metas que motivan la acción. El agente debe reconocer adecuadamente lo que es de vital importancia para él y ser capaz de superar o neutralizar aquellos obstáculos que pervierten su verdadera motivación; pero, para ello, el agente humano requiere “haber alcanzado una cierta auto-claridad y auto-comprensión”.⁹⁶ Por eso es necesaria una articulación que esclarezca las fuentes morales que nutren nuestra identidad.

A partir de estos supuestos antropológicos, Taylor muestra que la comunidad es condición indispensable y conformadora de la libertad, al tiempo que la realización plena del sujeto va más allá de la comunidad como condición. Si la identidad se genera forzosamente en un marco social, la comunidad presentará diversas opciones de vida buena al sujeto que portarán respectivas concepciones del bien, y el sujeto podrá optar entre ellas. Podrá, incluso, modificar algunas de las ya existentes, pero no construirá entera y libremente una noción de bien totalmente autocreada. Aunque la identidad se constituya en base a la comunidad, ello no implica una visión unilateral de la identidad, al contrario, Taylor propone una identidad compleja transida de identificaciones que tienen un origen y alcance diferente. Indica que la identidad que el sujeto establece en función del contexto social puede remitir a comunidades más o menos universales, y esta adscripción a los diferentes tipos de comunidades definirá compromisos universalmente válidos –como pueden ser los compromisos políticos o religiosos– o basados en consideraciones más particulares –como emergen de las identificaciones con una nación o una tradición.⁹⁷

Si la identidad tiene en la sociedad su condición de posibilidad, necesariamente Taylor abre la posibilidad de que diversos contextos generen mandatos y valoraciones que presenten formas variables en las diversas culturas. La pregunta pertinente, entonces, es si se reconocen diversos tipos de identidad humana. A este respecto, rechaza la idea de un sujeto anclado en su ser, que presenta una identidad perenne y objetiva, dado que los distintos grupos humanos presentan obligaciones morales que se definen de modo distinto en las diferentes comunidades y culturas. Pero, aún así, suscribe la tesis que defiende la existencia de requisitos ineludibles en el obrar humano, y esa afirmación da lugar a suponer ciertos universales morales. Aunque la definición del bien superior por referencia al cual

⁹⁵ “Our significant purposes can be frustrated by our own desires, and where these are sufficiently based on misappreciation, we consider them as not really ours, and experience them as fetters. A man’s freedom can therefore be hemmed in by internal, motivational obstacles, as well as external ones.” Ch. Taylor, “What’s Wrong with Negative Liberty”, op. cit., p. 227.

⁹⁶ “to have achieved a certain condition of self-clairvoyance and self-understanding”. *Ibíd.*, p. 229.

⁹⁷ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 29.

concretamos nuestras diversas valoraciones sea indeterminada y confusa dada “la naturaleza provisional, incierta y de búsqueda de muchas de nuestras creencias morales”,⁹⁸ un discurso de tipo ontológico-hermenéutico sobre la naturaleza humana es el único fundamento de la ética. Intentando definir esa ontología, Taylor descubre la conexión entre el estatus natural y corpóreo del hombre, y su apertura hacia los significados. Así, muestra que la naturaleza humana está indisolublemente ligada a su aspiración hacia el bien que, a su vez, depende de la interpretación que el sujeto hace de sí mismo en función de las relaciones que establece con los otros sujetos –a través del lenguaje y las prácticas desarrolladas en la comunidad–. También asegura que representa una inquietud ineludible para el agente humano la intención de dar sentido a su vida y ello implica comprender la vida como una narrativa, como una búsqueda. El ser humano tiene una tendencia natural o innata a la autointerpretación y, dentro de ello, a buscar la mejor interpretación de su propia vida, lo cual es inseparable del bien. Todas estas condiciones son ineludibles requisitos estructurales del hacer humano, constituyen la ontología de lo humano. Otra cosa es que el conjunto de mandatos morales concretos –y que forman parte constituyente de la identidad– sean compartidos y suscritos por toda la humanidad:

El juicio respecto a la identidad es un juicio que se refiere a mí mismo, o que yo formulo respecto a una persona o a un grupo dado. Ello no quiere decir que los demás no puedan vivir fuera de lo que constituye mi horizonte. Lo que a mí me resulta necesario no tiene por qué serlo para todos los seres humanos en tanto que tales. Algunas cosas pueden juzgarse como universalmente necesarias: por ejemplo, no tener que vivir en la penuria, recibir un mínimo de amor cuando se es niño. Puede afirmarse que, sin esos elementos, nadie puede convertirse en un ser humano completo.⁹⁹

De esta cita puede deducirse que los valores universales que podría defender una ética son flexibles, ligados a unos trasfondos que remiten a la comunidad y al lenguaje, que poseen una dimensión histórica, pero que siempre se apoyan en una ontología de lo humano. Por un lado, asume la existencia de constantes globales en las intuiciones morales de los sujetos, acepta incluso la realidad de los valores universales,¹⁰⁰ con lo cual pretende huir del relativismo con el que suelen acusar los teóricos liberales a los pensadores comunitaristas y,

⁹⁸ “the tentative, searching, uncertain nature of many of our moral beliefs” *Ibíd.*, p. 10 (24).

⁹⁹ “The judgment about identity is a judgment about me in particular, or about some particular person or group. There is no claim that others will be unable to function outside my horizon. The horizon necessary for me is not essential for human beings as such. There are some things which we might judge universally necessary; for instance, a minimum of freedom from crying need or a minimum of love as children. We might argue that without these, no one could become a fully human subject.” Ch. Taylor, “Why Do Nations Have to Become States?”, *op. cit.*, p. 45 (91-92).

¹⁰⁰ Taylor menciona explícitamente como valores universales: “los derechos humanos fundamentales, la división de poderes, un poder judicial ejercido con justicia, la necesidad de la justicia distributiva, la prosperidad, la apertura a nuevos miembros en el grupo social, el hecho de edificar el sentido de comunidad, etc.”. Ch. Taylor, “Charles Taylor: los problemas de la sociedad multicultural”, *op. cit.*, p. 46.

por otro lado, afirma el carácter histórico y contextual de la existencia humana acercándose a la posición de la que desea huir. Su filosofía muestra que la acción humana desarrollada en las prácticas desborda cualquier conceptualización estática del hacer humano, cualquier teoría que pretenda ser netamente objetiva sobre la naturaleza del hombre, asegurando que “incluso allí donde los interlocutores quieren atenerse a una forma reconocida, cada familia tendrá su propia forma de vivirla, que desbordará en riqueza y en realidad concreta las fórmulas recibidas”.¹⁰¹

Para Taylor, los horizontes constituyen algo dado, es decir: los espacios donde las decisiones y elecciones morales se hacen significativas poseen un carácter previo, aunque a la vez también están abiertas a su recreación. El hombre moderno no se limita a asumir un cuerpo de creencias predefinido, sino que encuentra el sentido de la vida al articularla y eso depende en parte de su poder de expresión. El descubrimiento también es invención, está entretelado con ella. La característica definitivamente moderna es precisamente este poder creativo de la interioridad del sujeto y la consiguiente profundización –que en realidad es descubrimiento– de dicha interioridad. Por eso, conecta el ideal de la realización efectiva de la libertad con un concepto de autorrealización que hunde sus raíces en el movimiento del expresivismo romántico.

Según lo expuesto en *Sources of the Self*,¹⁰² en el siglo XVIII se han abierto dos fuentes morales alternativas que suponen dos perspectivas distintas de exploración moral: la primera se asocia a un agente desvinculado que pretende conseguir a través de la desvinculación un cierto orden y autocontrol, un sujeto que encuentra en una interioridad autogenerada sus propias fuentes; y la segunda reside en las honduras de la naturaleza tal y como se reflejan en el interior del sujeto, en su propia naturaleza, deseos o sentimientos. En esta perspectiva el sujeto tiene acceso a su propia significación a partir de la exploración vinculada sobre su naturaleza interior. Así, la meta de la autoexploración no es el control desvinculado, sino la vinculación, la adaptación a la verdadera naturaleza del agente humano. En esta indagación sobre la forma de la vida humana que se realiza desde dentro lo que se descubre es que los seres humanos son irresistiblemente dados a otorgar significación a ciertas cosas, lo cual permite pensar en una justificación ontológica del universalismo moral y de su alcance en la filosofía tayloriana:

Ciertas cosas son invariable objeto de sentimientos morales que por su propia naturaleza están demarcadas de otras por su incomparable significación. Antes se pensaba que sin un cierto aval ontológico en el propio tejido de las cosas dicha

¹⁰¹ “But even where partners wish to hold to a recognized form, each family will have its own manner of living it, which in richness and concretes will extend beyond generally accepted” Ch. Taylor, “Institutions in National Life”, en *Reconciling the Solitudes*, op. cit., pp. 122-123 (204).

¹⁰² Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 314 y ss.

significación era ilusoria; y ahora parece como si el universo no pudiera proporcionar tal aval. Pero no importa. No lo necesitamos.¹⁰³

Taylor detecta que en el transcurso de la Modernidad se ha perdido el contacto con algunas fuentes morales –por ejemplo, la creencia en la existencia de un orden providencial–; sin embargo, no percibe negativamente la desconexión con estas fuentes, al contrario, esas fuentes se han transformado y han generado nuevas posibilidades que representan una ganancia epistémica en tanto implican reales e importantes potencialidades humanas. El canadiense se acoge a la tradición romántica que pretende recuperar el significado a través de la reflexividad humana. Propone superar la epistemología racionalista por la vía de un expresivismo que sostiene la elaboración de significados en la interpretación. Lo importante es reconocer la forma en que la vida humana se expresa y actúa, aceptarla, apreciarla y aprender a vivir en ella. Esta concepción subraya que tenemos acceso a esa interioridad, que refleja un cierto orden objetivo, a través del concurso simultáneo de nuestra razón y nuestro sentimiento. En este sentido, rescata la filosofía moral de Shaftesbury y Hutcheson que responden a la tesis Hobbes-Locke de la indiferencia natural. Según la visión de Hobbes y Locke, nada es intrínsecamente malo o bueno, admirable o despreciable, sino que sólo lo es con relación a alguna ley respaldada por castigos. Por el contrario, Shaftesbury rechaza la concepción de una ley externa al sujeto, pero también la idea según la cual las aspiraciones del sujeto brotan únicamente de un deseo basado en la voluntad arbitraria. Shaftesbury propone como fuente moral el amor hacia la naturaleza del cosmos tal y como brota espontáneamente de nuestro ser. No obstante, Taylor subraya que Shaftesbury participa del movimiento ilustrado y, por tanto, no acepta ninguna forma de autoridad que no resulte aprobada por la razón autónoma:

Aquí tenemos un rival del deísmo lockeano que abraza la razón autónoma y deja al margen la gracia, pero que tiene una opinión sumamente diferente sobre las fuentes morales. En vez de encontrar éstas en la dignidad del sujeto desvinculado, que objetiva una naturaleza neutra, las busca en la inherente inclinación de la naturaleza humana hacia el amor al todo que es bueno. La autodesvinculación lockeana no es un simple error, es la forma segura de hacer que esas fuentes sean invisibles, de perder contacto con ellas y, por tanto, con el bien.¹⁰⁴

¹⁰³ “Certain matters are the invariable objects of moral sentiments, which are by nature marked off from others by their unique significance. It used to be thought that without some kind of ontological warrant in the very fabric of things, this significance would be illusory; and now it looks as though the universe cannot provide such a warrant. But this doesn’t matter. We don’t need it.” *Ibíd.*, pp. 346-347 (365-366).

¹⁰⁴ “Here we have a rival to Lockean Deism, which embraces autonomous reason and sidelines grace but which has an utterly different view of moral sources. Instead of finding these in the dignity of a disengaged subject, objectifying a neutral nature, it seeks them in the inherent bent of our nature towards a love of the whole as good. Lockean self-disengagement is not just an error, it is a sure way of making these sources invisible, of losing contact with them and hence with the good.” *Ibíd.*, p. 254 (271).

Esta cita expresa las líneas generales de la solución de Taylor al problema de los principios morales y epistemológicos que arrastra una importante corriente de la filosofía contemporánea. Shaftesbury propone un modelo de relación entre sujeto y objeto en la que el sujeto no se desvincula de la realidad a la hora de juzgarla, no la reconstruye, ni la proyecta, sino que participa de ella a través de una razón que es autónoma, pero no desvinculada. El sujeto obedecerá a exigencias de autoridad que previamente haya interiorizado, incorporándolas como propias, pero que representarán algo más que una mera decisión arbitraria basada en sus deseos. La realidad está compuesta de un significado con el que el sujeto conecta. La naturaleza supera y cobija al propio individuo, pero no lo tiraniza puesto que el individuo participa también de ella. Esta propuesta adopta una perspectiva moderna al desechar autoridades externas al propio individuo para que lo iluminen –como pudiera ser la concesión de la Gracia–, pero asume la importancia de las fuentes morales que deben quedar al descubierto y no ocultas tras el velo de una razón procedimental que no se compromete con bienes sustantivos. Posteriormente a Shaftesbury, Hutcheson ahondará en este tipo de teorías que proponen una revinculación entre el sujeto y la naturaleza recuperando el movimiento hacia el bien que habita en el agente moral a través de sus sentimientos.

Ya en el siglo XX, Taylor interpreta el modernismo como una aspiración forjada en la época romántica de recuperar el contacto con las fuentes morales a través del ejercicio de la imaginación creativa. Acepta como inevitable el giro hacia la interioridad que se produce a lo largo de la Modernidad. Un giro en el que el espacio en el que el bien se ubica se ha desplazado desde la exterioridad de un *cosmos* provisto de un *logos* óntico, a una interioridad que busca a la vez dentro de sí misma y fuera. El poder de acudir a la propia interioridad humana se ha expresado a través de la capacidad creativa y reveladora. Son las concepciones epifánicas o expresivo-románticas del arte las que han hecho la mejor metáfora que el hombre ha hecho de sí mismo. El hombre se revela a sí mismo en sus obras, en los espacios que abre desde sí mismo y para sí mismo. En este sentido, manifiesta que actualmente nada en el ámbito de la metafísica o la teología se sitúa como trasfondo públicamente disponible, pero eso no significa que no puedan desvelarse fuentes morales; lo que ocurre es que la apertura de esos ámbitos es una articulación de una visión personal, y ya nunca puede convertirse en una apelación a referencias públicas. En la filosofía tayloriana ya no existe la idea de una libertad concebida como neutralidad, ni la de una naturaleza entendida en el marco de un realismo como el del *logos óntico* platónico o aristotélico, pero aún así Taylor quiere hacer de la libertad y de la naturaleza las fuentes interiores del movimiento hacia la realización moral del sujeto. Lo que emerge es un intento de conciliar la razón y la naturaleza, el entendimiento y la sensibilidad, dado que el lenguaje por el que el sujeto se constituye como tal no sólo se sirve de lenguajes basados en el *logos*:

Pero una realización expresiva entraña cierta integridad, una plenitud de vida que no admite división entre cuerpo y alma, entre voluntad e inclinación, entre Espíritu y Naturaleza. Si esta realización ya no significa una comunión con la naturaleza

como encarnación del Espíritu, la naturaleza aún debe figurar en ella, de alguna manera.¹⁰⁵

Como puede observarse en este texto, Taylor se separa de los presupuestos de la filosofía moderna establecidos por Descartes y Kant, y que heredan las éticas procedimentales, porque escinden al sujeto otorgando la máxima importancia en su filosofía a la razón y dejan de lado otros aspectos de la constitución del sujeto ligados a la naturaleza. Modelan un sujeto moderno autoconsciente, transparente, que se conoce a sí mismo mediante autorreflexión. Un sujeto que se autodetermina mediante una razón autosuficiente y autónoma. Es un yo que viene determinado por “yo pienso, yo actúo”, un yo que no necesita de nadie más; en definitiva, un yo al que le resulta difícil dar el paso del yo al nosotros. Por eso, Taylor va a conectar sus premisas psico-sociológica con el hecho insalvable del carácter dialógico de la formación de la identidad y del carácter expresivo del sujeto, con su crítica a las formas degradadas que emergen de un tipo de sujeto desvinculado.

3.4. El error del sujeto desvinculado

La noción de un sujeto desvinculado es un aspecto que ha sido particularmente estudiado por Taylor y que manifiesta una peculiar originalidad en su tratamiento. En su crítica a esta concepción del sujeto, el canadiense parte de la tesis de que los hombres se autointerpretan y que su identidad depende de su orientación y vinculación hacia concepciones del bien que se han generado a partir de una matriz lingüística socialmente compartida. Los términos en que entienden su propia identidad dependen de la matriz social y pueden cambiar si cambian los elementos significativos del contexto de referencia. Desde este supuesto, por un lado, resultan incoherentes aquellas posiciones teóricas que intentan analizar la racionalidad de los juicios morales sin recurrir a los marcos valorativos que necesariamente emergen de la comunidad, y, por otro lado, critica el concepto de sujeto desvinculado, previamente individualizado, que soslaya el origen social de los fines que el agente persigue. La relación entre el individuo y la comunidad implica el reconocimiento de que toda concepción adecuada de la moralidad, del sujeto y su unidad narrativa, de la racionalidad práctica, debe reconocer la importancia fundacional y comunitaria de los marcos sustantivos de valoración.

Una de las descripciones más precisas de lo que implica la errónea perspectiva del sujeto desvinculado es efectuada por Taylor en “Overcoming Epistemology”, donde expone

¹⁰⁵ “But expressive fulfilment entails a certain integrity, a wholeness of life, which does not admit of division between body and soul, will and inclination, Spirit and nature. If this fulfilment no longer means communion with nature as an embodiment of Spirit, nature must still figure in it in some fashion.” Ch. Taylor, *Hegel and Moderns Society*, op. cit., p. 140 (265).

las tres nociones conectadas con la interpretación epistemológica de la Modernidad y que implican algunas tesis antropológicas sobre la naturaleza del agente humano. La primera de ellas refiere a un sujeto descorporeizado que se separa a través de una razón desvinculada de la matriz natural y social; segundo, a la perspectiva instrumental que el sujeto adopta respecto a sí mismo y el mundo que le rodea; y tercero, a la concepción individualista de la sociedad según la cual los fines que el sujeto persigue son siempre y absolutamente individuales.¹⁰⁶ Frente a esta concepción, la antropología de Taylor muestra que el yo desvinculado es un concepto inadecuado para el ser humano porque la vinculación es esencial al modo de ser del hombre, que tiene un conocimiento inevitablemente significativo y reconoce bienes para su acción autónoma que funcionan como fines o propósitos de una acción que muchas veces supera los fines meramente individuales.

Taylor reconoce la dimensión temporal del sujeto humano y reacciona frente al sujeto moderno, abstracto y descorporeizado, el yo nouménico kantiano y sus versiones actuales que excluyen la particularidad de los deseos y los propósitos de los agentes humanos. Su propuesta implica una crítica al cognitivismo ético de la racionalidad humana que se basa en una psicología racionalista que él considera inviable. Por eso, rechaza el sesgo cognitivo del modelo de desarrollo y aprendizaje moral de Kohlberg en el que se apoyan algunas éticas contemporáneas porque separan los elementos racionales del sujeto moral –considerados éticos por la filosofía kantiana– de los deseos, instintos y afectos –que se rehúsan calificándolos de no éticos–, resultando una visión moral que no da cuenta de la complejidad del sujeto porque prescinde de sus sentimientos morales y de sus deseos. Kohlberg yerra al pensar que la descontextualización de las normas es un logro del proceso evolutivo y falsea así el aserto de que la argumentación moral está ligada a juicios que son, siempre, forzosamente contextualizados. El resultado de esta propuesta es el rechazo de aquellas teorías formalistas y abstractas que derivan de este tipo de psicología y que partiendo de una concepción parcial del sujeto han arrumbado los conceptos morales sustantivos.

El artículo de Taylor “*Lichtung o Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*” manifiesta su rechazo a la antropología de la desvinculación. El racionalismo moderno ha propiciado una interpretación del sujeto que fomenta la concepción de un agente desvinculado que incorpora “el punto de vista desde ninguna parte”.¹⁰⁷ La concepción racionalista dominante ofrece una imagen del sujeto que conecta la desvinculación con la racionalidad instrumental, pues los agentes “al percibir el mundo, reciben *bits* de información de su entorno y luego los ‘procesan’ de cierta manera para que emerja el ‘retrato’ del mundo que tienen; y posteriormente estos agentes actúan sobre la base de ese retrato con el fin de realizar sus objetivos, a través de un ‘cálculo’ de medios y fines”.¹⁰⁸ La corriente

¹⁰⁶ Ch. Taylor, “Overcoming Epistemology”, op. cit., p. 7.

¹⁰⁷ La expresión es tomada de T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

¹⁰⁸ “in perceiving the world take in ‘bits’ of information from their surroundings, and then ‘process’ them in some fashion, in order to emerge with the ‘picture’ of the world they have; who then act on the basis of this picture to fulfil their goals, through a ‘calculus’ of means and ends”. Ch. Taylor, “*Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*”, op. cit., p. 63 (94).

epistemológica dominante a partir de la Modernidad ofrece una idea del sujeto como un ser que primordialmente “procesa información”, basándose en la concepción lockeana según la cual las ideas atómicas se combinarían en la mente constituyendo la base de un cálculo subyacente a la acción. El resultado de esta perspectiva sobre el sujeto de conocimiento es que la información “fáctica” se distingue de su “valor”, de la relevancia que esa realidad posea para los propósitos del agente. De ello se deduce un sujeto neutro para el que la información recibida, desprovista de su relevancia valorativa, se limita a registrar los “hechos”.

Taylor encuentra en esta perspectiva los motivos por los cuales la identidad personal, para Locke, es sólo una cuestión de autoconciencia. Los empiristas no aluden al yo como algo que encuentra su identidad en un espacio de cuestiones morales, sino en la autopercepción. Estos autores no definen el yo por un cierto modo de autopreocupación, sino que aluden a la percepción que el sujeto tiene de placer o de dolor, como un haz de representaciones. El sujeto resultante es un tipo de sujeto neutro y blanqueado que concuerda con un desvinculado sujeto de control racional. Si el sujeto se define como un yo “neutro” o “puntual” cuya única propiedad es la autoconciencia, entonces la elección que efectúe entre objetos dependerá solamente de los intereses o inquietudes que él mismo atribuya a los objetos, dejando fuera el modo en que los sujetos se perciben a sí mismos, a su identidad.¹⁰⁹ En este mundo neutralizado de la psique, lo único que existe es el deseo *de facto*, ya no hay lugar para los bienes superiores que son objetos de valoraciones fuertes. Frente a esta concepción, Taylor considera que la identidad de un sujeto es particular y única precisamente porque es sustantiva y, en ese sentido, su identidad no se define solamente por el bien abstracto y genérico cifrado en la autonomía inferida de su capacidad de elección, sino que la apertura del sujeto al mundo natural y social implica su adhesión a unos bienes particulares que funcionan como metas para el sujeto.

Su interpretación conecta esta toma de postura con las características fundamentales que la razón desvinculada va a adoptar necesariamente: la primera forma en que la razón va a expresarse es el procedimentalismo, que va a reducir la razón humana a una forma de autocontrol reflexivo en nombre de algún tipo de procedimiento canónico. La razón va a consistir en un cálculo consciente:

La racionalidad es cuestión es ahora procedimental: en los asuntos prácticos, instrumental; en los teóricos, implica el minucioso y desvinculado escrutinio de las ideas su ordenación de acuerdo con los cánones de la deducción matemática y la probabilidad empírica.¹¹⁰

¹⁰⁹ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 49.

¹¹⁰ “The rationality in question is now procedural: in practical affairs, instrumental; in theoretical, involving the careful, disengaged scrutiny of our ideas and their assembly according to the canons of mathematical deduction, and empirical probability.” *Ibíd.*, p. 243 (260)

Este faceta del pensamiento centrado en los procedimientos es una consecuencia de la neutralidad y del “desencantamiento del mundo”, resultando un giro reflexivo del sujeto moderno en el que su razón va a consistir en el escrutinio de sus propios procesos de pensamiento y en el que la razón ya no será “aquella facultad que nos conecta a un orden de cosas en el universo, que en sí mismo pueda denominarse racional. Más bien la razón [...] sirve para construir una imagen del mundo”.¹¹¹

La segunda característica de la razón desvinculada va a ser su objetividad, basada en la apertura de un abismo entre el modo en que las cosas aparecen ante el sujeto y la verdadera constitución que a esas cosas se les atribuye. La desvinculación trae consigo la objetivación del yo y del mundo, presentándolos como ámbitos neutros abiertos al control. Siguiendo esta senda, Taylor se rebela contra aquellos pensadores del XVII que creían que la experiencia encarnada y el modo ordinario de estar en el mundo del agente humano conducían al error y la confusión. Por eso, la aspiración a la objetividad que aquéllos defendían pasaba por desvincular al sujeto de aquellas propiedades que el punto de vista prerreflexivo del sujeto les adjudicaba. Así, la perspectiva desvinculada se convierte en la forma normal de entender la naturaleza de la mente cuando, en realidad, esta perspectiva en un logro raro atribuido al sujeto cognoscente cuya situación normal consiste precisamente en estar vinculado. Sin embargo, el modo en que la moderna filosofía define la objetividad consiste en considerar que “nuestro pensamiento es objetivo cuando escapa a las distorsiones y perspectivas estrechas de nuestro tipo de subjetividad y capta el mundo tal como es”.¹¹²

El yo desvinculado objetiva el mundo que le rodea, también sus emociones e inclinaciones, miedos y pulsiones, logrando el autocontrol y el distanciamiento que le permiten actuar racionalmente. La perspectiva del sujeto desvinculado supone mirar a los objetos desde una determinada perspectiva en la que el sujeto dibuja su realidad a partir de cómo se le aparece en su particular situación. Se produce una liberación del objeto que implica, a su vez, una liberación del sujeto. Se establece una nueva distancia y separación del objeto que aporta una sensación de estar “frente” a los objetos y no englobado con ellos. En este caso, la razón ya no se define por referencia al orden en el cosmos, sino procedimentalmente en términos de eficacia instrumental o maximización del valor buscado. Lo que esta perspectiva produce es una ontologización de la perspectiva desvinculada que consiste en atribuir las características del pensamiento racional, tal y como Descartes lo describe, a la propia mente del sujeto. Esta manera de concebir la razón generó dos formas de entender el pensamiento: el dualismo y el mecanicismo. El dualismo cartesiano rechaza la experiencia encarnada de la mente que acepta la forma natural de estar en el mundo por parte del sujeto, situando las propiedades de un objeto, por ejemplo el color, en los propios objetos y que, consecuentemente, atribuye una enorme importancia a los sentidos. El dualismo

¹¹¹ “Reason is not the faculty is un which connects us to an order of things in the universe which itself can be called rational. Rather reason [...] serves to build a picture of the world”. Ch. Taylor, “*Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*”, op. cit., p. 64 (95).

¹¹² “Our thinking is objective when it escapes the distortions and parochial perspectives of our kind of subjectivity, and grasps the world as it is”. *Ibíd.*, p. 65 (96)

deviene posteriormente en una concepción mecanicista del pensamiento según la cual éste es un evento que sucede en un cuerpo entendido mecánicamente. Su consecuencia es que el pensamiento se desliga de cualquier vínculo natural con la realidad que juzga. Abundando en esta concepción desvinculada, Taylor asegura que incluso la estructuración del lenguaje excluye el pensamiento vinculado, como sucede en la concepción atomista para la que el significado de una palabra consiste sólo en el objeto que designa.

En definitiva, la crítica tayloriana atribuye cuatro características¹¹³ a la concepción del sujeto desvinculado: una concepción atomista del pensamiento y del lenguaje, el procesamiento de datos como forma mecánica del funcionamiento del pensamiento, la neutralidad valorativa, y la monologicidad que atribuye al conocimiento una perspectiva fuertemente individualista en tanto se considera que el conocimiento tiene lugar dentro de organismos individuales. A su juicio, esta última característica se destruye automáticamente si se reconoce la importancia que posee el trasfondo para poder entender el significado; porque la comprensión del trasfondo, bien sea cuando se intenta comprender una práctica o algún significado, requiere remitirse a algo que no pertenece exclusivamente al sujeto, sino a algo que es intensamente compartido que, necesariamente, vincula con la comunidad.

En “Follow to Rule” profundiza en estas características que perfilan el retrato del sujeto desvinculado:

Mi indagación va en contra de gran parte del pensamiento y de la cultura modernos, en particular de nuestra cultura científica y de la epistemología a ella asimilada, que han modelado a su vez nuestro contemporáneo sentido del yo. Entre las prácticas que han contribuido a crear este moderno sentido se hallan aquellas que ayudan a nuestro pensamiento a desvincularse del sujeto encarnado y socialmente situado. Cada uno de nosotros es llamado a ser una mente pensante responsable, a ser autónomo en nuestro juicio (esto, al menos, constituye el estándar). Pero este ideal, admirable en algunos aspectos, ha tendido a cegarnos frente a algunos aspectos importantes de la condición humana. En nuestra tradición intelectual existe una tendencia a interpretarlo menos como un ideal que como algo ya establecido en la constitución humana.¹¹⁴

La tradición de pensamiento occidental suele considerar al agente humano, en primer lugar, como un sujeto de representaciones, acentuando el aspecto procesual del conocimiento. El sujeto se presenta como un ser que tiende a efectuar representaciones, meras proyecciones,

¹¹³ Cf. *Ibíd.*, pp. 76-77.

¹¹⁴ “My exploration runs against the grain of much modern thought and culture, in particular our scientific culture and its associated epistemology. This in turn has moulded our contemporary sense of self. Among the practices that have helped to create this modern sense are those that discipline our thought to disengagement from embodied agency and social embedding. Each of us is called upon to become a responsible, thinking mind, self-reliant in our judgments (this, at least, is the standard). But this ideal, however admirable in some respects, has tended to blind us to important facets of the human condition. There is a tendency in our intellectual tradition to read it less as an ideal than as something already established in the human constitution.” Ch. Taylor, “To Follow a Rule”, *op. cit.*, pp. 168-169 (225).

tanto de los objetos del mundo exterior como de los fines que persigue. Extrae sus finalidades de sí mismo, siendo considerado, antes que nada, un espacio interno o un mecanismo capaz de procesar representaciones. Su identidad es definida con independencia del cuerpo o de los otros sujetos, como un centro de conciencia monológico. Ignorando que el sujeto se define a través de las urdimbres de interlocución [*webs of interlocution*], sólo buscará relaciones en la medida en que le resulten satisfactorias. Éste es un tipo de sujeto que está en contacto con los objetos, con su cuerpo y con los demás sujetos, pero sólo “a través de las representaciones que tiene en su ‘interior’”.¹¹⁵ Lo que se produce a través de la perspectiva de la desvinculación es una reificación del sujeto y, aunque Taylor reconoce que este giro hacia la reflexividad radical que implica esta desvinculación ha penetrado en gran parte de los modos y prácticas de la vida moderna, ello no significa que sea una característica perenne de la naturaleza humana.¹¹⁶

Su propuesta pretende rescatar una comprensión de la identidad del sujeto moderno que descubra la riqueza inherente a tal noción, combatiendo así las formas estrechas y opresoras en que este sujeto se ha definido. La filosofía del canadiense acepta algunos de los valores e ideales que proceden de la modernidad ilustrada; su obra no rebate en su totalidad el movimiento cultural que ha transformado el modo en que podemos entender nuestra identidad; un modo que inevitablemente aparece ligado a la autoexploración y al descubrimiento. Taylor muestra en la interpretación efectuada en *Sources of the Self* que el viaje hacia la desvinculación corre paralelo al giro hacia la interioridad y a la reflexividad interna que se produce en el transcurso de la historia del pensamiento. En este sentido menciona a Agustín, Descartes, Locke, Hume, Montaigne, Rousseau y otros. Todos ellos están marcados por la pretensión de encontrar en la propia interioridad del sujeto, en su autoexploración, el canon de certeza que conduzca a la verdad sobre la propia naturaleza humana y el mundo. Sin embargo, no considera negativamente este fenómeno cultural, entre otras cosas porque forma parte inevitable de la constitución del sujeto moderno, pero sí pretende corregir formas degradadas de reflexividad radical que se producen, por ejemplo, en el racionalismo y en el empirismo, así como en algunos autores Ilustrados, y que todavía lastran nuestra concepción de la identidad y del conocimiento. En este sentido, enfatiza el modo en que este imparable desarrollo cultural que implica el giro hacia la interioridad puede resultar paralizante cuando se identifica sin más con una filosofía particular. Menciona, por ejemplo, que la racional formulación conceptual de los ideales de la razón y de la libertad autorresponsable, resultan imposibles de satisfacer una vez que se han ligado exclusivamente a la teoría del yo neutro y puntual. Estos ideales tienen validez, pero se fundamentan sobre unas teorías epistemológicas y antropológicas erróneas, resultando que la identificación entre estas teorías y los ideales conducirán a modelos desencaminados.¹¹⁷

Taylor abre la quinta parte de su *Sources of the Self* titulada “Subtler Languages” explicando que “la Ilustración y el Romanticismo, con su propia concepción expresiva del

¹¹⁵ “through the representations we have ‘within’.” *Ibíd.*, p. 169 (225).

¹¹⁶ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 177.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 308 (328).

hombre, han hecho de nosotros lo que somos”.¹¹⁸ Ello significa que nuestra vida cultural, la concepción que tenemos de nosotros mismos y nuestras perspectivas morales siguen desarrollándose en la estela de estos grandes movimientos. Atendiendo a los pensadores ilustrados concede que éstos han legado, por un lado, el imperativo moral de reducir el sufrimiento que aparece unido al ideal de benevolencia universal y, por otro lado, la concepción de un sujeto libre y autodeterminante. Sin embargo, la concepción de esta libertad se define a su vez por dos factores. El primero de los factores alude a una concepción negativa de la libertad, puntualizando que la libertad se realiza en la medida en que decaen las imágenes que aluden a un orden cósmico que pretende definir sustantivamente las metas paradigmáticas hacia las que los seres humanos tendemos. El segundo contenido de la libertad se refiere a una concepción positiva de ésta que exalta en el sujeto moderno sus facultades reflexivas, a saber, la facultad de una razón que ahonda en la propia interioridad del sujeto y en la facultad de la imaginación creativa. Taylor detecta una tensión entre estos dos factores constituyentes de la libertad, puesto que la última característica destaca el valor de las fuentes interiores del sujeto, sus propiedades reflexivas, mientras que el primer factor suele criticar las nociones que se refieren a fuentes morales interiores.¹¹⁹ En esta disputa inherente a las teorías sobre las concepciones de la libertad, la teoría tayloriana manifiesta su predilección por la definición positiva de la libertad, sobre todo porque considera que la moderna tradición de pensamiento ha identificado la libertad con su concepción negativa, menospreciado los elementos positivos que son necesarios para la consecución de una plena autonomía.¹²⁰

Taylor critica duramente la perspectiva desvinculada, pero ello no significa que rechace los ideales de la razón y la libertad autorresponsables; simplemente lamenta que algunos consideren que denunciar la antropología desvinculada implique rechazar dichos ideales. La imagen del sujeto desvinculado representa una visión equivocada del hacer humano y, además, no es necesaria para fundamentar la razón y la libertad autorresponsables. En esa imagen se ofrece una objetivación de las facetas del agente humano como si éste fuera separable de todo lo que le es meramente dado; así, según el canadiense, Descartes expone un alma desencarnada, Locke una capacidad propia del sujeto puntual para autorrehacerse y Kant muestra una visión del ser humano como un ser puramente racional. Por estos motivos Taylor acusa a la teoría epistemológica nacida con la Modernidad de este deslizamiento hacia una visión desvinculada del sujeto que se opone a las posibilidades de desarrollo de cualquier antropología de la libertad situada: “Descartes y Locke, el desarrollo de la facultad de la razón desvinculada y autorresponsable ha tendido a dar crédito a una visión del sujeto como un yo no situado, incluso puntual”.¹²¹

¹¹⁸ “the Enlightenment and Romanticism with its accompanying expressive conception of man, have made us what we are.” *Ibíd.*, p. 393 (415).

¹¹⁹ *Ibíd.*, 395.

¹²⁰ Cf. “What’s Wrong with Negative Liberty”, *op. cit.*, pp. 211-229.

¹²¹ “Descartes and Locke, the developing power of disengaged, self-responsible reason has tended to accredit a view of the subject as an unsituated, even punctual self.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 514 (535-536).

En consecuencia, la filosofía moral actual niega la complejidad que constituye la identidad del sujeto reconociendo un solo aspecto en su constitución, reduciendo las explicaciones sobre él a factores que se sitúan fuera de su mundo moral. Los intentos de generar una ética universalista que adopte un punto de vista en tercera persona, asumen que el agente reflexivo puede distanciarse e independizarse de la vida y del ámbito moral. Así, el teórico de la ética propone al agente que actúa en una vida moral concreta un principio que ha sido generado y justificado externamente a tal vida moral. Se adopta un punto de vista “objetivo” que habla desde fuera del entramado de la vida moral concreta, como si el ámbito de la moral humana pudiera ser valorado del mismo modo que un objeto del ámbito científico.

3.4.1. La influencia del sujeto desvinculado en la teoría política

La perspectiva de un sujeto desvinculado ha invadido las ciencias sociales y ha hecho prosperar diversas formas de individualismo metodológico, entre las que Taylor menciona como variante más virulenta a las teorías de la elección racional.¹²² La teoría política liberal presenta una concepción de la persona en la que se distingue a las personas de sus fines o concepciones del bien, ignorando la ligazón existente entre la identidad del sujeto y su concepción sobre el bien. El modelo rawlsiano, que suele entenderse como ejemplo típico de los planteamientos liberales, propone un concepto de persona cuyo interés más elevado consiste en mantener su autonomía, entendida como posibilidad de seleccionar entre fines o proyectos de vida distintos. Las características universales de las personas son la capacidad de tener un sentido de justicia y la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien:

La idea básica es que en virtud de sus dos facultades morales (una capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y de las facultades de la razón (de juicio, pensamiento, y las inferencias vinculadas con estas facultades), las personas son libres. El poseer esas facultades en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad hace a las personas iguales.¹²³

El primer principio de la justicia rawlsiana defiende esta capacidad que alude a la libertad.¹²⁴ Sin embargo, la manera de definir al sujeto de Taylor va más allá de una caracterización en la que la persona aparece como mero elector entre valores, puesto que la propia concepción del bien, que depende a su vez de la densa matriz social, es constituyente

¹²² Cf. *Sources of the Self*, op. cit., p. 169.

¹²³ J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 49.

¹²⁴ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 340.

de la identidad del sujeto. En Rawls, la idea básica de la teoría de la justicia como equidad consiste en la descripción de una “posición original” caracterizada por situar a los sujetos tras el “velo de la ignorancia”, esto es, en total desconocimiento de sus creencias, roles sociales y circunstancias particulares. Caracterizando al sujeto del pacto como alguien que suscribe la racionalidad económica, esta incertidumbre es la que garantizaría la contratación de principios justos; pero la pregunta pertinente es por qué debe caracterizarse de este modo a los sujetos. Las personas, en realidad, no responden a estos criterios de imparcialidad, sino que se constituyen a sí mismos a través de la orientación moral hacia el bien. La libertad del sujeto para decidir entre vincularse o separarse de ciertas metas, objetivos y fines no es absoluta, sino condicionada por la inevitable apelación hacia ciertas orientaciones que se le presentan al sujeto investidas de significatividad. El acento voluntarista de la teoría rawlsiana soslaya la relación que existe entre los fines que el sujeto adopta y el autoconocimiento que posee de sí mismo. La experiencia moral y política indica que la identidad del sujeto se define también por sus valores, por su inevitable tendencia a identificarse con diversos proyectos, responsabilidades, etc. De hecho, algunos autores liberales, como Dworkin, parecen reconocer las negativas consecuencias de este tipo de planteamientos:

El liberalismo, pues, padece una política de la esquizofrenia ética y moral; parece pedirnos que nos convirtamos, en y para la política, en personas incapaces de reconocernos como propias, en criaturas políticas especiales enteramente diferentes de las personas ordinarias que deciden por sí mismas, en sus vidas cotidianas, qué quieren ser, qué hay que alabar y a quién hay que querer.¹²⁵

El problema al que se enfrenta el liberalismo es el de la escisión entre la perspectiva personal y la política porque obliga a entender a los sujetos, a nivel personal, de forma diferente al que requiere el ámbito político, resultando que algunos principios que son de obligado cumplimiento a nivel político –como la neutralidad o la ciega igualdad– no son seguidos a nivel personal. Otro factor que se denuncia es que esta teoría escindida no genera la motivación suficiente para que los individuos actúen de acuerdo a los principios políticos que los ordenamientos jurídicos prescriben. Los sujetos tienden a actuar de acuerdo a su propia concepción del bien porque las prácticas y costumbres que forman parte de lo que los individuos consideran vida buena se imponen a las defendidas en la esfera política. Rawls parte de un concepto de persona previamente individualizado en el que los atributos no forman parte de su identidad. La tajante separación que establece la visión liberal entre el sujeto y las prácticas sociales conduce a que los individuos ya no se definen en función de su integración y participación en relaciones familiares, religiosas, sexuales o económicas, sino que se caracterizan precisamente por la posibilidad de cuestionar y rechazar dichas relaciones. Esta concepción parte de la teoría kantiana en la que se defiende firmemente la anterioridad

¹²⁵ R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 57.

del yo respecto de sus roles y relaciones sociales. En opinión de Taylor,¹²⁶ Kant define la libertad, en este sentido, como una capacidad del sujeto que consiste en evaluar los componentes de su situación social y de juzgarlos atendiendo a los dictados de la razón. Sin embargo, esta perspectiva es errónea porque el ser humano se constituye a través de sus relaciones con los otros, el propio lenguaje sirve para establecer espacios de acción común. Lo cual significa que nuestra identidad nunca está definida simplemente en términos de nuestras propiedades individuales. El sujeto sólo existe a través de ciertas inquietudes constitutivas, a partir de su consideración sobre lo que es vital, realmente importante para él, esto es, las metas o fines que van dando sentido a su vida. Y esta referencia a los bienes que actúan como propósitos de nuestra vida nos sitúa forzosamente también en algún espacio social.

3.4.1.1. Sandel y Taylor

Para finalizar este capítulo expondré la vinculación que une la teoría de Taylor con la de Sandel. La pertinencia de este análisis se justifica en tanto la propuesta de Sandel es una de las más significativas en este campo y servirá para presentar los puntos de contacto y los rasgos diferenciales que existen entre ambas posturas. También abordaré desde un punto de vista crítico el enfoque de Sandel enfrentándola a las acusaciones de Will Kymlicka con el objetivo de dilucidar si las objeciones que, en general, Kymlicka presenta al comunitarismo, y en particular a Sandel, son correctas. Culminaré este estudio introduciendo la concepción sobre la “libertad situada” que defiende la filosofía de Taylor y que pretende ser una superación de los usuales planteamientos liberales.

Determinados aspectos de la crítica tayloriana al yo desvinculado liberal son similares a los que Sandel despliega en *Liberalism and the Limits of Justice* donde se analizan los fundamentos del derecho del individuo a cuestionar sus convicciones más asentadas sobre aquello que establece una vida buena. Sandel mantiene que el yo no es previo a sus fines sino que está constituido por ellos. El sujeto no “elige” los fines sino que más bien los “descubre” en virtud de su pertenencia a ciertos contextos sociales.¹²⁷ La visión rawlsiana que describe a un sujeto previo a sus fines no se corresponde con la comprensión que el sujeto posee de sí mismo. Según Sandel, Rawls define al sujeto como algo “dado previo a sus fines, un puro sujeto paciente de acciones y atributos, en el fondo simple, lo cual se opone frontalmente a nuestras nociones más familiares acerca de nosotros mismos como seres ‘plenos de rasgos particulares’”.¹²⁸ El yo no existe con independencia de sus fines, sino que se define a sí mismo a través de sus elecciones fundantes. Dado que los fines son constitutivos, la

¹²⁶ Cf. Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., pp. 75-79.

¹²⁷ Cf. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., pp. 55-59, 151-154.

¹²⁸ *Ibíd.*, pp. 94 y 100.

autonomía consiste no tanto en la capacidad para elegir y revisar las propias metas, sino en que existan las condiciones necesarias para adquirir conciencia sobre estos proyectos constitutivos que son compartidos. La finalidad de la teoría política versará sobre el desvelamiento del bien común, nos capacitará para “conocer en común un bien que no podemos conocer por nuestra cuenta”.¹²⁹ En consecuencia, la relación entre el individuo y su comunidad es mucho más fuerte de la que puede derivarse de las contemporáneas teorías del contrato, porque la prosecución compartida de un bien social por parte de los individuos “no representa una relación que eligen (como en una asociación voluntaria), sino un vínculo que descubren, no un mero atributo de su identidad, sino algo constituyente de la misma”.¹³⁰ Los bienes que constituyen a los sujetos no lo son por elección sino por descubrimiento de la propia identidad, adquiriendo conciencia de lo que son y aceptando los derechos que emergen de los distintos vínculos que los sujetos descubren.

Kymlicka efectúa una crítica a este aspecto del pensamiento comunitarista porque, en su opinión,¹³¹ la teoría liberal concibe a un sujeto previo a sus fines no porque éste sea un rasgo antropológico de la identidad humana sino porque desea destacar un aspecto del sujeto en tanto que individuo político, como ciudadano. Lo que resulta esencial a la teoría liberal es la capacidad del sujeto para reconsiderar cualquier fin u objetivo que se le presente. El sujeto es previo a sus fines en el sentido de que puede concebirse a sí mismo sin sus fines actuales. En la contrarréplica de Kymlicka aparece la idea de que es Sandel quien equivoca la concepción del sujeto, puesto que las metas que el sujeto persigue no siempre están dadas; al contrario, muchas veces el sujeto se aparta de los proyectos que la comunidad le prescribe. “No importa cuán hondamente hayamos hecho nuestra una cierta costumbre o tarea, nos sentimos capaces de cuestionar si éstas son valiosas o no, plantearse estas dudas no tiene sentido desde el punto de vista de Sandel”.¹³² Kymlicka exagera la teoría de Sandel, deforma el pensamiento comunitarista declarando que para los comunitaristas la pregunta esencial no gira en torno a lo que el sujeto debería ser, sino en torno a lo que el sujeto es. En su interpretación de la filosofía comunitarista, Kymlicka reduce la concepción del sujeto a la facticidad de los enunciados morales ya dados en la cultura en un determinado momento. No obstante, en realidad Sandel acentúa los aspectos que definen al sujeto manifestando que la persona debe ahondar en su propia naturaleza, no “eligiendo aquello que ya está dado (esto no tendría sentido) sino reflexionando acerca de sí mismo e investigando su naturaleza constituyente, desentrañando sus leyes e imperativos y reconociendo sus propósitos como propios”.¹³³ Existen similitudes entre el pensamiento de Sandel y el de Taylor: ambos sugieren abordar la cuestión de la elección de los fines por parte del sujeto a partir de la propia identidad de éste, tal y como se manifiesta en conexión con la comunidad de pertenencia; pero, además, ambos definen una naturaleza para el sujeto desde una filosofía hermenéutica y existencialista,

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 183.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 150.

¹³¹ Cf. W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, op. cit., pp. 228-238.

¹³² *Ibíd.*, p. 235.

¹³³ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 58.

puesto que el hombre se define sobre todo a través de lo que hace. En este sentido, Sandel afirma que “los límites del yo no son fijos y la identidad del sujeto es el producto más que la premisa de sus acciones”.¹³⁴ Por lo tanto, este aspecto de la crítica no sirve para rebatir la concepción sobre la identidad del sujeto y su relación con el bien en la teoría comunitarista. Además, Sandel acepta la libertad del sujeto para elegir entre aquellos fines y propósitos entre los que se debate su identidad, habida cuenta que en las sociedades contemporáneas en las que viven los individuos existen una pluralidad de valores.

Las objeciones de Kymlicka aún son menos acertadas si se intentan aplicar a la filosofía práctica de Taylor. Dado que Taylor entiende al sujeto en una perspectiva narrativa, sí resulta relevante para el sujeto preguntarse por sus proyectos de futuro, por lo que él desea ser. Por lo tanto, el sujeto tayloriano no se define tanto por lo que de hecho es, sino por aquello en lo que anhela convertirse; aunque para ello deba observar cierta continuidad de sentido con su pasado, construyendo su identidad en una dimensión biográfica que la dote de significación.

Aquello que desea destacarse en la crítica a las filosofías contemporáneas de corte liberal es que han otorgado tanta importancia a la autonomía individual que han olvidado la necesidad de la mediación social. No se ha considerado adecuadamente que el yo se encuentra enmarcado en las prácticas sociales existentes, que “nos definimos en parte a nosotros mismos parcialmente en términos de lo que nosotros llegamos a aceptar como nuestro lugar apropiado en el marco de acciones dialógicas”.¹³⁵ Por eso, en lugar de la perspectiva del sujeto desvinculado, se propone recuperar una comprensión del agente vinculado, “incardinado en una cultura, en una forma de vida, en un ‘mundo’ de compromisos, en último término para entender al agente como encarnado”.¹³⁶ Estar vinculado implica, pues, que el mundo del agente está conformado por su forma de vida, por su historia, por su referencia a la comunidad, o por su existencia corporal, donde la encarnación supondría una forma concreta de estar vinculado. Una concepción de la libertad absoluta, desvinculada, conduce, en realidad, a la vacuidad porque “la libertad completa resultaría un vacío en el que no valdría la pena hacer nada, nada tendría ninguna importancia. El yo que ha llegado a la libertad apartando todos los obstáculos e influencias externas está desprovisto de carácter, y, por consiguiente, no tiene un propósito definido”.¹³⁷ La libertad es, inevitablemente, una libertad situada, enmarcada; la autodeterminación que carece de orientación dentro de un marco social resulta vacua, desprovista de sentido. La racionalidad humana “no puede precisar ningún significado para nuestras acciones si no es dentro de una situación que nos marque metas, que

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 152.

¹³⁵ “We define ourselves partly in terms of what we come to accept as our appropriate place within dialogical actions.” Ch. Taylor, “To Follow a Rule”, *op. cit.*, p. 173 (230).

¹³⁶ “embedded in a culture, a form of life, a ‘world’ of involvements, ultimately no understand the agent as embodied” Ch. Taylor, “*Lichtung* or *Lebensform*: Parallels between Heidegger and Wittgenstein”, *op. cit.*, pp. 61-62 (91-92). La expresión que refiere a un ‘sujeto encarnado’ es, a su vez, rescatada de Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*

¹³⁷ “Complete freedom would be a void in which nothing would be worth doing, nothing would deserve to count for anything. The self which has arrived at freedom by setting aside all external obstacles and impingements is characterless, and hence without defined purpose” Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, *op. cit.*, p. 157 (296).

nos conforme nuestra manera de pensar y proporciona inspiración para llevar a cabo proyectos”.¹³⁸ Aunque Taylor reconoce que si todos los valores existentes en una comunidad se presentan como modelos de vida autoritarios, entonces la propia libertad del agente humano requerirá la total desvinculación de estos marcos de sentido; pero, prescindiendo de los marcos que confieren significado a nuestras acciones, se incurre en un nihilismo nietzscheano en el que una autonomía provista de sentido resulta imposible, dado que todos los valores sociales se convierten en arbitrarios: “Uno tras otro, los modelos de vida autoritarios, cristianos y humanistas, son descartados, por ser cadenas a la propia voluntad. Sólo permanece la voluntad de poder”.¹³⁹

El punto de vista tayloriano sobre el sujeto y la libertad implica, por un lado, referencia a la comunidad, como algo que existe previamente al sujeto, y, por otro lado, destaca los aspectos creativos, originarios, como parte integrante de la individualidad y la identidad. La cuestión gira, pues, en torno a qué se acepta como originario o creativo. En este sentido, para Taylor, es esencial no incurrir en la arbitrariedad, en una opción de vida trivial o vacía; de ahí que otorgue máxima importancia a la cuestión de la significatividad. Considera al sujeto un ser libre porque no está adscrito a un ser determinado; puede ser otro del que era, pero esos cambios deben producirse con una continuidad de sentido. Así, la imaginación, que permite al sujeto inventar nuevas posibilidades de vida, debe ser una capacidad vinculada a la propia realidad que le envuelve y supera. Sólo si la creación contiene algunos aspectos objetivos, que representen algo que vaya más allá de la pura individualidad, entonces se escapará de la arbitrariedad. Este asunto es, precisamente, uno de los temas fundamentales que vertebra *Sources of the Self*, donde pergeña un recorrido histórico e interpretativo sobre las fuentes del bien y el desarrollo de la subjetividad moral.

¹³⁸ “The cannot specify any content for human action outside of a situation which sets goals for us, which thus imparts a shape to rationality and provides an inspiration for creativity.” *Ibíd.*, p. 157.

¹³⁹ “One after the other, the authoritative horizons of life, Christian and humanist, are cast off as shackless on the will. Only the will to power remains.” *Ibíd.*, p. 159.

Capítulo 4.

Supuestos morales

En el capítulo precedente se ha expuesto la concepción tayloriana del agente humano en unos términos que la separan del concepto de persona asociado a la epistemología tradicional moderna, de la que son deudoras las más usuales formas de entender la racionalidad práctica en la Modernidad. La forma en que Taylor entiende al agente humano y la racionalidad práctica supondrá, consecuentemente, una modificación de aquello que se entiende por teoría ética. Los supuestos morales que apuntalan las éticas asociadas a la tradición liberal individualista serán explorados en el presente capítulo a través de la revisión histórico-filosófica de su gestación y desarrollo. Las repercusiones de esta supervisión e interpretación de la identidad moral moderna transformarán la manera de entender algunos conceptos fundamentales de esa tradición y también implicarán una crítica de formas degradadas de realización moral basadas en una noción incompleta, interesada y errónea de la racionalidad práctica.

4.1. Desarrollo histórico de la subjetividad moral

La obra magna de Taylor, *Sources of the Self*,¹ es una reconstrucción en la línea de la filosofía hermenéutica de los textos más importantes que conforman la identidad moderna.

¹ Existe una amplia literatura sobre esta obra de Taylor. Véase: J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, op. cit.; *Inquiry*, 34, 1991, pp. 133-254; *Philosophy and*

Esta interpretación de los pensadores más importantes de nuestra tradición le conduce a mostrar el proceso de gestación y desarrollo de la subjetividad moral. En el recorrido que hace de la historia intelectual de occidente pretende reencontrar lo positivo que todavía persiste en esa subjetividad moral, desenterrando las formas anteriores de las que se nutre y que son formas de comprensión de la propia identidad que hay en conflicto entre nosotros. La finalidad del estudio es alumbrar nuevas posibilidades que no renuncien a los logros de la Modernidad, pero que se adentren en una perspectiva crítica que nos ofrezca un mejor prisma para comprender nuestro presente. Por eso, realiza un análisis histórico del surgimiento y desarrollo de la subjetividad moral con el fin de recuperar las fuentes de nuestra moral que han sido perdidas. Carlos Thiebaut explica el intento que Taylor pretende realizar y los límites del mismo:

El proyecto, como decimos, no es una historia del proceso de creación o de interiorización de los juicios y criterios morales [...] El intento de Taylor es, por el contrario, identificar fenomenológicamente aquellos elementos valorativos que operan en el ámbito motivacional de los individuos y actores históricos concretos y que les conducen a alterar sus comportamientos, sus valores, su moralidad o su identidad.²

Su tentativa es, pues, acentuar el nivel de autointerpretación en que aparecen los valores morales que hemos asumido, reflexionado sobre la historia interna de la filosofía moral al volverla a relatar una vez más, destacando aquello que se ha perdido en este proceso para recuperar con ello su carácter orientativo explícito. Taylor denuncia que se han olvidado unas determinadas fuentes de la moral que pertenecen históricamente a nuestra tradición, pero que, por diversos motivos, la filosofía práctica contemporánea ha dejado en un segundo plano soterrando sus influencias; cercenando así nuestra visión de la realidad y produciendo a un sujeto ético y político desorientado y con poca densidad moral:

La propuesta de Taylor [...] es que la idea de sujeto moral tiene raíces de largo alcance, y que la pretensión moderna –liberal– de haber creado de la nada al sujeto epistémico (de conocimiento, pero también político) se basa sobre la elisión de toda esa historia anterior en la que colaboran no una sino muchas tradiciones y momentos teóricos.³

No obstante, a pesar de esta interpretación que Thiebaut hace sobre la principal obra de Taylor, es preciso indicar que realmente *Sources of the Self* no realiza un ataque frontal al

Phenomenological Research, 54, 1994, pp. 187-213; C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., pp. 65-102; H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 195-226.

² C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 79.

³ *Ibíd.*, p. 86.

liberalismo en sus vertientes teóricas ni prácticas. De hecho, a primera vista, puede resultar un libro decepcionante para aquellos que buscan una contribución directa que pretenda polemizar con el liberalismo. El canadiense no se ocupa directamente de enfrentarse con las obras fundamentales del pensamiento liberal actual, sino que principalmente dirige sus esfuerzos reflexivos a desvelar los orígenes de la identidad moderna, detallando la pérdida de marcos valorativos situados en el propio orden de la naturaleza, lo que él denomina una realidad dotada de “*logos óntico*”, y la consiguiente adopción de un “universo desencantado”. Su libro efectúa una exploración hermenéutica que no se centra en la filosofía contemporánea sino en la historia de la filosofía. Las principales aportaciones a la controversia entre comunitaristas y liberales se encuentran al principio de esta obra, cuando declara los principios metodológicos y desvela los supuestos epistemológicos que subyacen a la comprensión política liberal. En otros términos, su contribución a la disputa no se adentra en la resolución de los problemas concretos –por ejemplo, no delimita principios básicos de actuación de una teoría de la justicia a la manera rawlsiana, ni especifica los límites de la intervención estatal en la vida de los ciudadanos– pero su pretensión es más radical y profunda. Desde el punto de vista epistemológico, su propuesta desarrolla un intento de superar la vieja dicotomía entre objetivismo y subjetivismo, revelando su importancia en la contribución al debate filosófico en lo que concierne a los fundamentos sobre los que se sostienen las contemporáneas teorías éticas y políticas, y manifestando la necesidad de articular las fuentes morales y los hiperbienes que suscriben las diversas teorías; todo ello con el fin de percibir en qué medida los bienes concretos derivados de diferentes marcos colisionan entre sí, se solapan o impiden el desarrollo de algunos de ellos en beneficio del prestigio adjudicado a otros. En este sentido, Paul Ricoeur muestra⁴ que el intento de Taylor en *Sources of the Self* es el de ofrecer el relato comparado de distintas configuraciones de sentido, que representan modos de darse la existencia significativamente constituida del ser humano. Sin embargo, su propuesta ha recibido críticas a causa de sus explícitas simpatías por las doctrinas teístas –reconocimiento que, a mi juicio, es un rasgo de honestidad intelectual–; algunos perciben en dicha adscripción teísta una amenaza a la autonomía individual y colectiva. Pero Taylor señala que las actuales y más consensuadas teorías sobre la racionalidad práctica suprimen del debate la discusión sobre las posibles consecuencias benéficas que la inspiración en una fuente moral semejante podría habilitarnos. Su opción es desprestigiada a causa de la clásica separación liberal entre vida pública y privada de la cual dimana el imperativo de que los ciudadanos desarrollen sus propias concepciones sobre la vida buena sólo en el ámbito particular. A su vez, esta demanda se fundamenta en la prioridad de lo justo sobre lo bueno que la teoría liberal sostiene, y éste será también un punto sobre el que la filosofía de Taylor polemice con el liberalismo intentando recuperar opciones que salven estas separaciones.

El objetivo concreto de su libro es, en parte, librar del olvido textos que la filosofía contemporánea ha desestimado en ocasiones favoreciendo con ello una visión unilateral de la moral. Rescata sobre todo aquellos pensadores no “proyeccionistas” en los que de algún modo

⁴ Cf. P. Ricoeur, “Le fondamental et l’historique: note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor”, op. cit.

late todavía una interpretación “realista” del conocimiento. Taylor muestra su predilección por aquellas filosofías que no participan de la razón desvinculada moderna y que entienden la relación entre el sujeto y el objeto inspirándose, de algún modo, en la forma que tienen de enfocar esta materia los autores clásicos –Platón, Aristóteles o los estoicos...–, en los cuales existe simetría entre lo conocido y lo cognoscente. Destaca la importancia de aquellos autores que dan cabida explícitamente, o favorecen en sus articulaciones, a nociones de orden cósmico, teleológicas, organicistas o decididamente religiosas. No obstante, es consciente del gran salto que supone la Modernidad respecto a antiguas concepciones y, por eso, propone “la búsqueda de las fuentes morales fuera del sujeto a través de los lenguajes que resuenan dentro de él, la captación de un orden que va inseparablemente catalogado con la visión personal”.⁵ En este contexto subraya la contribución al pensamiento del movimiento romántico y asiste la aceptación de doctrinas teístas o, al menos, deístas. De ahí que su estudio se detenga favorablemente en autores como Shaftesbury, Leibniz, Spinoza o Goethe y, en suma, en todos aquellos que conciben a la naturaleza como una realidad ordenada que incluye dentro de sí al sujeto, integrándolo y haciéndolo partícipe de esa realidad a través de su razón. Según Taylor, existe toda una vertiente de pensamiento moral moderno que ha sido asfixiada por el prestigio, adquirido sin el suficiente análisis crítico, de la corriente cartesiano-lockeana. De ahí la necesidad de desarrollar una nueva interpretación de la Modernidad que presente las atribuciones de aquellos pensadores que, por ejemplo, conceden un lugar central en su ética a los sentimientos morales –v. gr., Shaftesbury o Hutcheson–.⁶

La tesis de *Sources of the Self* muestra que el prestigio de la corriente procedimental en filosofía moral se ha edificado sobre el encubrimiento de toda una tradición cultural de pensamiento que es mucho más rica de lo que en un principio parece percibirse. Desde este supuesto, Taylor se va a preocupar por la génesis de la identidad del hombre contemporáneo ofreciendo una respuesta de carácter histórico; va a dar una definición reconstructiva que implica hacernos conscientes de nosotros mismos a través del análisis de nuestro pasado, de la revisión de nuestra tradición cultural y de los problemas que nos acucian:

Esta es una de las razones por las que he tenido que ensamblar el retrato de la identidad moderna a través de su historia. Una foto instantánea no hubiera captado todo lo que va implicado en ello. Otra razón es que sólo a través de ahondar en la perspectiva de la historia es posible sacar a la superficie lo que está implícito pero aún operante en la vida contemporánea.⁷

⁵ “the search for moral sources *outside* the subject through languages which resonate *within* him of her, the grasping of an order which is inseparably indexed to a personal vision.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 510 (532).

⁶ Estos autores son un ejemplo que Taylor cita en cuanto no consideran a la psique como un mirador no ubicado que se convierte en lugar desde el que reconstruir los juicios morales a través de una razón instrumental no sustantiva que se desvincula de los objetos. Para Hutcheson la moral es el resultado de unos afectos que residen en la propia naturaleza humana.

⁷ “This is one reason why I have had to assemble the portrait of the modern identity through its history. An instantaneous snapshot would miss a great deal. Another reason is that only through adding a depth perspective

Su idea es que muchos de los elementos que se encuentran aún activos en la mentalidad actual encuentran sus raíces en fuentes que han sido parcialmente cegadas cuando no completamente olvidadas. Si deseamos saber con precisión el alcance de las nociones y valores que están actuando debemos conocer las fuentes motivadoras de tales ideales. Por eso considera importante realizar una reflexión sobre la constitución histórica de la subjetividad moral, para recuperar precisamente estas fuentes olvidadas de nuestra moral, porque esta omisión es, para él, la causa que ha motivado que la filosofía moderna haya quedado desarticulada y de que la propia sociedad moderna también se haya atomizado y desintegrado.

En su exposición detecta algunas limitaciones en las premisas que sostienen algunas teorías éticas de la Modernidad, considerando que el análisis que estas teorías realizan es insuficiente para comprender la complejidad de nuestra moral. A partir de aquí, pretende reestructurar nuestra concepción de la moralidad para poder abordar la complejidad de los fenómenos que surcan las sociedades postindustriales en la actualidad. También intenta demostrar que el liberalismo político, jurídico y ético, que surge a partir del racionalismo y el naturalismo imperantes en filosofía desde la Modernidad, nos ha alejado de los marcos de discusión práctica de nuestra vida cotidiana y de los marcos de valor que constituyen nuestra identidad. Hemos quedado inermes para enfrentarnos a los problemas que ahora atraviesan nuestras sociedades; por eso, el filósofo canadiense quiere recuperar algo que se ha perdido con la Modernidad, aunque sigue defendiendo las principales ideas encarnadas en las instituciones que la definen: la democracia, los derechos, la dignidad y los afanes de tolerancia e igualdad que aparecen al amparo de la Modernidad, porque forman parte de nuestra identidad, son parte insoslayable del equipamiento moral de la identidad moderna.

Una de las pérdidas que Taylor detecta a lo largo de este proceso se debe al deslizamiento que se ha producido en el desarrollo de las ideas asociadas al giro subjetivo de la cultura y se refiere a los vínculos que unen al individuo con su comunidad y que han conducido a formas pervertidas de realización moral, social y política. Con el fin de remediar esta situación, propone una concepción del sujeto diferente a la que sostienen los teóricos del liberalismo, realizando una crítica a los presupuestos epistemológicos, morales, jurídicos y políticos que están a la base de éste, y manifestando los límites que esta corriente de pensamiento contiene en estos aspectos.

Introduciéndonos en el análisis concreto de *Sources of the Self*, encontramos en primer lugar que, pretendiendo remediar esta ocultación de algunos de los elementos significativos en la constitución de nuestra identidad, la obra comienza⁸ con el análisis de la relación entre el bien y la identidad del sujeto en una perspectiva antropológica que concibe la identidad personal en una concepción narrativa de exploración y orientación hacia el bien. Una vez

of history can one bring out what is implicit but still at work in contemporary life” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 498 (520).

⁸ Es preciso aclarar que no voy a seguir un detallado y prolijo relato del estudio desarrollado por Taylor en *Sources of the Self*, más aún cuando dicho relato ha sido expuesto en parte en los apartados anteriores: pretendo sólo describir sus hitos fundamentales para el objeto que nos ocupa.

finalizado este apartado⁹ se adentra en la tarea de desplegar la conformación de la identidad moderna en los que destaca tres importantes facetas:

a) En primer lugar, el progresivo giro hacia la interioridad humana, en la que destaca dos vertientes: la cartesiano-lockeana, que es caracterizada como procedimental e individualista, y la que es vertebrada por las figuras de Platón, Agustín, Rousseau y Montaigne, que se dibuja como una vertiente sustancial. Para Taylor, la noción moderna del yo se perfila a través del paso desde lo exterior hacia lo interior, constituyéndose a través de un cierto sentido de interioridad: el sujeto moderno cree que sus pensamientos y sentimientos están “dentro” de él, mientras que los objetos del mundo a los que se refieren estos estados mentales residen “fuera”. No obstante este modo en que el individuo moderno localiza su identidad, y a pesar de que ésta sea una noción predominante en el occidente moderno, es una interpretación históricamente limitada.¹⁰ Este viaje hacia la interioridad implica que el yo moderno se despoja de la ilusión de estar anclado en su ser, de manera que deja de concebirse un ser perenne para convertirse en un ser dependiente de la interpretación.¹¹ Así, se convierte en un sujeto que despliega una razón desvinculada –asociada a la dignidad y a la libertad autorresponsables– y que se identifica a través de la autoexploración y el compromiso personal.

b) La segunda faceta que Taylor destaca en la formación de la identidad moderna es la afirmación de la vida corriente. Con ella se refiere a la importancia que, a partir de la Reforma y a través de la Ilustración hasta llegar a la contemporaneidad, adquiere la vida cotidiana asociada a la producción y a la reproducción, al trabajo y la familia, como ideal moral de vida. Esta afirmación de la vida corriente implica una sospecha hacia las pretensiones que emergen de aquellas teorías que defienden la existencia de motivaciones de índole superior, de fines más elevados jerárquicamente, considerando este rechazo hacia lo superior una recuperación del auténtico valor de la vida humana ligado a un humanismo entendido como eliminación de lo trascendente. En la interpretación tayloriana, esta afirmación de la vida corriente implica una nivelación de los deseos, a la vez que una eliminación de las distinciones cualitativas; como si todo aquello que el individuo deseara en el ámbito de su vida, por el mero hecho de ser deseado, se convirtiera en deseable. Sin embargo, esta postura implica dos modos de error que disgustan a Taylor: por un lado, incurre en el tipo de falacia naturalista, y por otro lado, presupone, ocultándolo, la asunción de otro bien intenso que funciona como hiperbien: la libertad de elección sin ningún tipo de restricción más allá de lo que demanda la convivencia basada en los gustos personales o apetencias del momento.¹²

c) El tercer aspecto que destaca es la noción de naturaleza como fuente moral interior. Taylor realiza una exploración de las fuentes morales que continúan vigentes en la actualidad y descubre que esas fuentes morales encuentran en los movimientos ilustrado y romántico la

⁹ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 1-107.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 111.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 185-196.

¹² *Ibíd.*, p. 81.

base de la concepción del hombre moderno.¹³ En la estela de estas grandes corrientes se encuentra una noción de la naturaleza como fuente moral interior que Taylor recorre e interpreta con lucidez desde el siglo XVIII hasta sus manifestaciones en la literatura del siglo XX. En este recorrido valora positivamente determinados valores que se ensalzan en estos movimientos históricos, como pueden ser las ideas de autonomía, tolerancia o solidaridad; pero rechaza las consecuencias negativas que se han producido a partir de las mismas, el deslizamiento progresivo que se ha dado en estos ideales al olvidarse algunas nociones que también formaban parte de estas corrientes históricas. Por ejemplo, considera el Romanticismo un movimiento liberador para el sujeto, aunque detecte que algunas nociones ensalzadas bajo su auspicio no han sido encauzadas acertadamente. Y lo mismo cabría opinar de la Ilustración, pues muchas de sus ideas forman parte del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, aunque éste se ha tornado excesivamente subjetivo, distanciado del mundo, vaciando el contenido del valor moral de la libertad.

Taylor pretende dar cuenta de los elementos que también aparecen en esta historia de la subjetividad moral, y que en la actualidad están más ocultos, con el fin de reencontrar aquello de valor que se ha dado en este proceso de continuo viraje hacia una subjetividad más radical. Si bien cabe decir que tampoco pretende renunciar a aquellos factores que ya desde el Renacimiento y después con la Ilustración se han convertido en insoslayables. Busca situarse en un lugar crítico desde el que aportar aquello que nos ayude a comprendernos mejor a nosotros mismos en la actualidad.

En líneas generales Taylor piensa que la historia de la filosofía moral es la historia del giro hacia la interioridad del sujeto, hacia la subjetividad que ya comienza a gestarse con Sócrates y Platón buscando criterios intrínsecos que ayuden a definir lo que son los valores. En la filosofía antigua –desde Sócrates, Platón y Aristóteles hasta los estoicos y epicúreos– la vida buena es definida por el dominio de la razón, entendiendo ésta como la captación y seguimiento de un orden que existe en la naturaleza y que es externo al sujeto; sin embargo, ya en Platón, y después en Agustín, esa dependencia de algo exterior que actúa como criterio se va difuminando, hasta desaparecer una vez llegada la razón desvinculada moderna de Descartes y Locke.

En gran medida, la crítica filosófica que Taylor despliega sobre el giro hacia la interioridad y el deslizamiento subjetivo que se produce en la construcción de la identidad del sujeto moderno es similar a la de MacIntyre; sin embargo, existen al menos dos importantes puntos de divergencia entre las propuestas críticas de uno y otro autor. En primer lugar, MacIntyre encuentra que en la actualidad existe un uso erróneo de la racionalidad práctica que emerge del fracaso del proyecto ilustrado de justificación de la moral. En la interpretación de MacIntyre, la Ilustración representa un movimiento ideológico que origina la destrucción de la visión teleológica del universo y de los seres humanos que culmina con la inmersión en un tipo de cultura moral emotivista en el siglo XX.¹⁴ Por el contrario, Taylor realiza un viaje

¹³ *Ibíd.*, pp. 393-394.

¹⁴ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 56-105.

hermenéutico cuidadoso que comienza con el giro hacia la interioridad que comienza con Platón y que desarrollará de un modo diferente Agustín de Hipona, y se despliega fundamentalmente con Descartes, Locke y Montaigne. Es decir que el progresivo deslizamiento está ya presente en los textos fundamentales que vertebran nuestra identidad antes de llegar al Siglo de las Luces. En segundo lugar, MacIntyre presenta mayores suspicacias respecto a las aportaciones que la Ilustración depara, mientras que Taylor más bien las acepta porque forman parte de las creencias ineludibles de la mentalidad moderna. La forma de presentar las diversas soluciones a los problemas no es a través de la amputación sino de la integración de aspectos olvidados que pueden resultar complementarios para las visiones antropológicas del sujeto y de la racionalidad práctica contemporáneas. No obstante, ambos autores coinciden en lo esencial de su crítica. Desde las primeras páginas de *Sources of the Self* se establece el adversario contra el cual Taylor dirige su argumentación: determinados aspectos de la filosofía moral moderna, especialmente constituidos a partir de la Ilustración, que priman una idea de razón autónoma desvinculada que debe regirse al margen de cualquier pretensión externa de autoridad, anunciando de esta forma el giro expresivo que eclosionará con el Romanticismo.

Siguiendo con el desarrollo histórico de esta subjetividad moral, destaca el giro hacia la reflexividad que se hace más pronunciado con la figura de Descartes porque es el primero en asumir como fundamental para la búsqueda de la verdad el punto de vista de la primera persona. La “interiorización” como fenómeno moderno consiste en que el orden implicado en la supremacía de la razón ahora es *construido* y no *encontrado*.¹⁵ Con ello, Descartes inaugura una razón desvinculada que expresa el total desencantamiento del mundo, hasta que éste se convierte en un objeto de conocimiento y de eventual dominio humano. El sujeto adopta una actitud instrumental hacia la naturaleza y hacia la sociedad de la que forma parte basándose en este distanciamiento hacia el mundo, a la vez que se impulsa la idea moderna de la libertad entendida como independencia. Es esta idea de la libertad así concebida contra la que Taylor batalla por considerar que “lo que esta visión oculta es que los individuos están constituidos por el lenguaje y la cultura que sólo pueden ser mantenidas y renovadas en las comunidades de las que forman parte”.¹⁶ El hombre se halla situado en un marco social y el atomismo filosófico pasa por alto esta premisa.

En su interpretación de la Ilustración se detiene especialmente en Kant y en Rousseau, como dos autores que presentan dos facetas diferentes y a la vez complementarias del giro hacia la interioridad. Rousseau presenta frecuentemente la cuestión de la moralidad como si se tratara de seguir la voz de la naturaleza que se halla presente en nuestro interior; sólo cuando el individuo logra ese contacto íntimo consigo mismo alcanza el lugar de la moral. También articuló la idea, que Taylor llama “libertad autodeterminada”, donde expresa que el sujeto es

¹⁵ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 124.

¹⁶ “what it hides from view is the way in which an individual is constituted by the language and culture which can only be maintained and renewed in the communities he is part of.” Ch. Taylor, “Introduction” a *Philosophy and Human Sciences*, op. cit., p. 8.

libre cuando decide por sí mismo sobre aquello que le concierne. Rousseau implica una profundización en la dimensión moral de la subjetividad desarrollando los fundamentos del giro hacia la interioridad:

En la visión original, la voz interior tiene importancia porque nos dice qué es lo correcto a la hora de actuar. Estar en contacto con nuestros sentimientos morales tendría aquí importancia como medio para la finalidad de actuar correctamente. Lo que yo llamo desplazamiento del acento moral se produce cuando ese contacto adquiere un significado moral independiente y crucial. [...] Esto forma parte del pronunciado giro subjetivo de la cultura moderna, una forma nueva de interioridad, en la que terminamos por pensar en nosotros mismos como en seres investidos de una profundidad interior.¹⁷

Sin embargo, Taylor manifiesta sus simpatías hacia el pensamiento de Rousseau en tanto, a pesar de que el pensamiento presenta la forma de la subjetividad, requiere una vinculación hacia la naturaleza, aunque sea en la forma de la propia naturaleza humana, para determinar en qué consiste la acción correcta. Por su parte, siempre siguiendo la interpretación de Taylor, Kant pretende dotar de la máxima autonomía y libertad al sujeto, de modo que las normas que su razón le dicte surjan desde una voluntad pura, que no esté determinada por nada exterior a ella aparte del puro deber. Por eso redujo su mandato ético a un imperativo universal que es categórico, que ata incondicionalmente; pero no indica ninguna norma en concreto sino que es un principio procedimental. Taylor lo explica así en *Hegel and Modern Society*:

Kant trató de no apelar a la forma en que las cosas son, ya fuese a un orden de ideas o a una constelación de deseos *de facto*. El criterio de lo justo será puramente formal. Kant pensó que esto le daba una teoría viable porque creyó que el criterio formal en realidad debía regir algunas acciones y descartar otras.¹⁸

Este imperativo categórico, se torna en opinión de Taylor –como bien expresó la crítica que Hegel ejerció sobre Kant– en un principio vacío que consigue la autonomía moral a costa de ofrecer un imperativo formal que no prescribe nada en sí mismo como moralmente correcto o incorrecto. Ha colocado al sujeto en el centro de las decisiones; pero sin ningún norte por el que

¹⁷ “On the original view, the inner voice is important because it tells us what is the right thing to do. Being in touch with our moral feelings would matter here, as a means to the end of acting rightly. What I’m calling the displacement of the moral accent comes about when being in touch takes on independent and crucial moral significance. [...] This is part of the massive subjective turn of modern culture, a new form of inwardness, in which we come to think of ourselves as beings with inner depths.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 26 (62).

¹⁸ “Kant attempted to avoid any appeal to the way things are, either to an order of ideas or a constellation of *de facto* desires. The criterion of the right is to be purely formal. Kant believed that this gave him a viable theory because he thought that the formal criterion would actually rule some actions in and other out.” Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 77 (153).

guiarse al margen de un procedimiento vacío de contenido y aislado de los contextos de actuación del sujeto. Kant consiguió la libertad radical para el sujeto, pero a costa de separar la razón de la sensibilidad, el espíritu de la naturaleza. A partir de ahí, el objetivo de la moral consiste en determinar un conjunto de obligaciones que los individuos tienen y que genera un ordenamiento en el que se priman los derechos individuales y los valores de justicia, igualdad y autonomía. Así la tradición kantiana determina como objeto de la moral el establecimiento de las obligaciones, deberes y derechos de las personas que definen cómo deben coordinarse las acciones para que sean moralmente correctas. Kant inauguró el camino del moderno procedimentalismo aplicado a la razón práctica del que hoy se conocen nuevas versiones en las aportaciones de Apel, Habermas o Rawls y que ha generado algunas influencias negativas en la formación del sujeto y del mundo moral moderno. Francisco Cortés Rodas resume las objeciones que Taylor presenta al tipo de racionalidad práctica desplegado en este tipo de filosofías morales:

Esta influencia negativa está determinada por el hecho de que la filosofía moral moderna, al ocuparse tan sólo de lo correcto o lo justo, ha dejado de lado las preguntas sobre lo que es bueno ser, sobre la naturaleza de la vida buena y sobre el sentido del bien como objeto de nuestro amor o fidelidad. Así, limitó y cegó, en gran medida, la posibilidad para el hombre moderno de construir un mundo de vida valioso desde el punto de vista humano.¹⁹

Lo que Taylor denuncia es, en suma, el achatamiento del mundo y la reflexión moral que ha excluido del objeto de la ética las cuestiones sobre el bien, la felicidad y la naturaleza de la vida buena. Abundando en la crítica tayloriana, Thiebaut asegura que “dados determinados errores en el tercer nivel metaético, muchas teorías éticas modernas han sesgado y cercenado hasta tal punto lo que consideran moral que producen una incomprensión de lo que es, de hecho, nuestra vida moral concreta”.²⁰ En este sentido, *Sources of the Self* expresa la tensión inherente entre las diversas fuentes de nuestra moral que implican formas diferentes de alcanzar ideales similares. Siguiendo a Thiebaut,²¹ el filósofo canadiense muestra el conflicto entre el naturalismo de la razón desvinculada y el expresivismo romántico que, aunque coinciden en la defensa de ciertos valores fundamentales –la libertad, la igualdad, la justicia, la empatía entre los seres humanos que propicia una benevolencia universal que se expresa en el paulatino combate al sufrimiento, la autonomía, etcétera–,²² se distancian en las fuentes morales que apuntalan dichos parámetros. El peligro que acecha a la identidad moderna es precisamente el que emerge de una falsa autocomprensión de sus fuentes morales y que la adopción de un tipo de razonamiento formal en el ámbito de la ética ha contribuido a resaltar. El problema básico podría resumirse en que, en general, el procedimentalismo oculta su adhesión a ciertos bienes

¹⁹ F. Cortés Rodas, “Particularismo ético y universalismo moral”, op. cit., p. 180.

²⁰ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 66.

²¹ Cf. *Ibíd.*, pp. 65 y ss.

²² Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 410-413.

impidiendo su articulación y, como resultado, se distorsiona la comprensión de lo que significa ser un sujeto humano. Taylor insiste²³ en que resulta de vital importancia para la filosofía moral moderna recuperar la argumentación sobre las concepciones del bien, de manera que no exijan el precio de la automutilación, de la renuncia a aspectos importantes y fundamentales de nuestra propia comprensión. Por eso, el repaso histórico que pretende es, en parte, una articulación sobre el bien que manifiesta aquello que mueve al agente humano, lo que le resulta valioso, bueno y justo. Se trata de investigar aquel conjunto de bienes referidos al ser humano en cuanto tal que reclaman formar parte de la definición moral de su identidad y que se convertirán, por consiguiente, en fines valiosos por su relevancia para la acción humana. Una articulación más precisa de los bienes permitirá definir con claridad aquello a lo que los sujetos se adhieren; mediante su percepción se podrá comprender el sentido y el significado de los bienes constitutivos y logrará actuarse en consonancia con las exigencias que emanan de ellos.²⁴ Considera que sólo de esta forma puede superarse el desgarramiento que sufre la identidad moderna y dirimirse la lucha entre los diferentes hiperbienes de la Modernidad. Con esta pretensión desarrolla una síntesis de las grandes tradiciones morales que persisten en la configuración de la identidad moderna y que giran en torno a tres hiperbienes:

El mapa distribuye las fuentes morales en tres grandes ámbitos: la original fundamentación teísta para dichos parámetros; un segundo ámbito que se centra en el naturalismo de la razón desvinculada, que en nuestros tiempos adopta formas científicas; y un tercer haz de opiniones que halla sus fuentes en el expresivismo romántico, o en alguna de las sucesivas visiones modernistas.²⁵

En resumen, en la tradición moderna aparecen tres discursos morales que priman tres bienes diferentes: (1) una línea teísta que prima a Dios y la naturaleza considerados como un orden universal creado con preexistencia respecto a los hombres, (2) una corriente liberal individualista que destaca la libertad y la autonomía del yo desvinculado que actúa sobre el mundo a través de una racionalidad instrumental y dominadora, y (3) una tradición expresivista que se centra en la originalidad y autenticidad del sujeto como articulación expresiva de lo que significa ser humano. Estas tres tradiciones conviven generando tensiones y conflictos sin llegar a constituir una forma unitaria de comprensión del ser humano; aunque Taylor acepta que el teísmo judeocristiano ya ha dejado de constituirse en marco moral en tanto ha dejado de ser un horizonte compartido en las sociedades pluralistas occidentales. Como consecuencia, las fuentes morales que se disputan la identidad moderna son la libertad y la naturaleza. A este respecto, Taylor advierte que estas dos grandes hiperbienes que dimanar respectivamente de la tradición

²³ *Ibíd.*, pp. 106-107, 520.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 91-93.

²⁵ "The map distributes the moral sources into three large domains: the original theistic grounding for these standards; a second one that centres on a naturalism of disengaged reason, which in our day takes scientist forms; and a third family of views which finds its sources in Romantic expressivism or in one of the modernist successor visions." *Ibíd.*, p. 495 (517)

ilustrada y romántica no han de enfrentarse necesariamente, sino que cabe abrir nuevas posibilidades de reconciliación:

Pienso que dicha reconciliación es posible; pero la condición esencial para ello es la de capacitarnos para reconocer los bienes a los que no podemos por menos que ser fieles en todo su alcance. Si la articulación contribuye a abrirnos, a sacarnos de las encorsetadas posturas de la supresión, se debe en parte a que nos permite reconocer el pleno alcance de los bienes por los que vivimos.²⁶

Taylor intenta llegar a esta síntesis recuperando ciertas nociones románticas tal y como se manifiestan en el pensamiento hegeliano que pretendía unificar naturaleza y razón, cultura e instintos, racionalismo y expresionismo.

4.1.1. La concepción expresiva del bien

En este original intento de hacer compatibles los diferentes ideales que habitan en la mentalidad contemporánea, Taylor incorpora la conexión entre el sujeto moderno y el bien destacando la importancia que posee el movimiento romántico como ejemplo del modo en que puede incorporarse la conexión entre lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo, lo espiritual y lo natural en la indagación moral. Insiste en la permanencia del *ethos* romántico en el corazón mismo del individuo desencantado y racional, incorporando esta corriente de pensamiento al movimiento de emancipación del sujeto moderno con el objetivo de limitar el poder de la racionalidad instrumental y desvinculada. Su pretensión es llevar a cabo nuevas formas de manifestación de los bienes presentes en la Modernidad con una original articulación expresiva que suponga su integración. En este sentido, se inspira en la articulación expresiva del bien que desarrollan corrientes pertenecientes a la tradición romántica –como el expresivismo alemán–. El Romanticismo enfatiza la búsqueda de la naturaleza interior del hombre como fuente moral y, en esta búsqueda, Taylor detecta la importancia que el pensamiento del siglo XVIII otorga al lenguaje, no sólo como instrumento para ordenar el pensamiento y vehículo para dirigirse hacia la representación correcta de la realidad, sino también como modo de manifestar lo que los seres humanos son y el lugar que éstos ocupan entre las cosas. El Romanticismo es importante porque se revuelve contra esta toma de decisiones realizadas desde una voluntad pura y reclama para el sujeto la importancia que tienen también, en la configuración de su pensamiento, la sensibilidad y el ánimo. El movimiento expresivista parece indicar que las

²⁶ “I believe that such a reconciliation is possible; but its essential condition is that we enable ourselves to recognize the goods to which we cannot but hold allegiance in their full range. If articulacy is to open us, to bring us out of the cramped postures of suppression, this is partly because it will allow us to acknowledge the full range of goods we live by.” *Ibíd.*, p. 107 (122-123).

decisiones en moral no dependen únicamente de un cálculo sin más, sino que están relacionados con nuestros sentimientos:

El expresivismo romántico brota de la protesta en contra del ideal ilustrado de la razón instrumental, desvinculada, y las formas de vida moral y social que fluyen de ella: el hedonismo y el atomismo unidimensionales. [...] La acusación en contra de esta forma de ser es que fragmenta la vida humana: dividiéndola en departamentos desconectados, como son la razón y el sentimiento; separándonos de la naturaleza; separándonos a unos de otros.²⁷

Mientras que el racionalismo apunta hacia una doctrina universalista del yo, el expresionismo se dirige hacia una concepción del yo diferenciado que pretende expresar la naturaleza humana desde una forma creativa y original, aunque a la vez culturalmente configurada. El racionalismo deviene en fundamentación del liberalismo en tanto se basa en la afirmación de la autonomía racional del sujeto entendido como un ser independiente de la naturaleza interna y externa, por eso es comprensible que culmine en una racionalidad desvinculada e instrumental. El formalismo kantiano, con su defensa de la autonomía, implica la afirmación de la libertad en el sentido radical de autodeterminación por la voluntad moral.²⁸ Confundir la naturaleza con la razón, el ámbito fenoménico con el nouménico, supone incurrir en la heteronomía. Sin embargo, el expresionismo romántico intenta reunir lo que en la filosofía kantiana aparece dividido, por eso sus autores fundamentales, al rescatar la naturaleza como fuente espiritual y moral, no desean anular ni la racionalidad ni la autonomía del sujeto.²⁹ El movimiento expresivista es representado por los románticos alemanes del *Sturm und Drang*, entre los cuales destaca especialmente a Herder porque implica una concepción del lenguaje como forma de expresión vinculada. Herder interpreta el lenguaje en conexión con los significados dados por la comunidad y con la naturaleza, resultando así que el ideal expresivo se opone a la razón desvinculada. Pero, sobre todo, Taylor se detiene en Hegel en tanto sustituye el sentimiento propio de los románticos, como vía de acceso hacia la totalidad, por la racionalidad. Hegel funde la autonomía con la tendencia expresiva en su concepción del sujeto, aunque el canadiense no reivindica tanto la literalidad de la doctrina hegeliana sobre el sujeto sino su carácter inspirador para iluminar la problemática en torno a la libertad del hombre y su relación con el contexto social y natural.

El Romanticismo reacciona contra la razón instrumental intentando recuperar la conexión con la naturaleza y con las fuentes morales, pero ya desde un punto de vista indefectiblemente

²⁷ “Romantic expressivism arises in protest against the Enlightenment ideal of disengaged, instrumental reason and the form of moral and social life that flow from this: a one-dimensional hedonism and atomism. [...] The charge against this way of being is that it fragments human life: dividing it into disconnected departments, like reason and feeling; dividing us from nature; dividing us from each other.” *Ibíd.*, p. 413 (435).

²⁸ Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., pp. 4-5.

²⁹ Taylor expone sintéticamente las aportaciones de diversos autores románticos en su intento de procurar aunar la autonomía radical con la unidad expresiva. Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, op. cit., pp. 33-50.

moderno. Los seres humanos estarían dotados de un sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y de lo que está mal. Así, llega a producirse un desplazamiento en moral consistente en que para decidir la actuación correcta, el sujeto debe contactar con lo más profundo de sí mismo, con ese sentimiento intuitivo y personal que completa un giro subjetivo. La naturaleza ya no se considerará la encarnación de un orden en relación al cual los sujetos definen lo que les constituye como seres racionales, ahora la investigación sobre la naturaleza se traslada hacia la propia interioridad humana, hacia el descubrimiento de los designios y capacidades que habitan dentro de los propios sujetos. Por esta razón el lenguaje utilizado para interpretar el orden de la naturaleza ya no podrá deducirse de correspondencias públicamente disponibles, sino que habrá de configurarse en base a las resonancias del propio mundo interior de los humanos. Inevitablemente, las fuentes morales se situarán en la interioridad de los sujetos, y será esa naturaleza interior la que señalará lo que es significativo para los seres humanos.³⁰

El Romanticismo destaca una nueva imagen del hombre concebido fundamentalmente como un ser expresivo. Un tipo de sujeto que consigue su autorrealización en la expresión de lo que él mismo es. Este movimiento supone una revolución expresiva que exalta la facultad de la imaginación creativa y que, de algún modo, anticipa la influencia creciente que ejerce en nuestro siglo el lenguaje y la creación artística en todas sus formas.³¹ De hecho, Taylor se ayuda de una analogía entre la manera en que el arte se relaciona con la realidad para captarla y la forma en que debería discurrir nuestro pensamiento sobre lo real. De esta forma, va a ir más allá del realismo y del subjetivismo interpretando el arte contemporáneo, propio de una edad posromántica, como ejemplo de articulación del bien que reúne objetividad y subjetividad a través de la adopción de formas autoexpresivas. El arte del siglo XX se entiende como una creación que es, a la vez, una revelación que define y completa al mismo tiempo que pone de manifiesto algo dado en la realidad. El arte nos introduce en la presencia de algo que de otra forma sería inaccesible, no solamente describe sino que revela a los hombres algo que es importante para ellos.³² Lo realmente valioso es que la expresión artística articule algo mayor que ellos mismos, algo que los autoexprese, que los revele y que al mismo tiempo los supere, los trascienda a través de su referencia al mundo, a la naturaleza o al ser. El Romanticismo no significa solamente un giro hacia la interioridad del sujeto porque el romántico por antonomasia busca una unión expresiva con la naturaleza; de manera que, aunque, por un lado, busque la libertad radical en forma de originalidad, por otro lado, se sabe enmarcado dentro de un contexto que le trasciende. Los escritores románticos buscaban restituir la bondad espiritual que hemos trivializado o destruido al alejarnos de la naturaleza, “retornar al pleno contacto con el gran torrente que fluye a través de todo, y que también resuena en nosotros mismos”.³³

Así, pese a que ya no prime la correspondencia con la realidad propia del arte mimético y se introduzca el subjetivismo en la visión de la naturaleza como fuente, debe haber siempre una

³⁰ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 301-302.

³¹ *Ibid.*, p. 198.

³² *Ibid.*, 419.

³³ “to return to full contact with the great current which runs through all and which also resonates within us.” *Ibid.*, p. 430 (452).

mediación con la realidad, aunque sea a través de la imaginación, que se esfuerce por evitar lo meramente subjetivo. De este modo, el arte moderno se convierte en un lugar crucial para la manifestación y el acercamiento de las fuentes morales, lo que Taylor denomina “epifanía” entendida como caso paradigmático de recuperación del contacto con una fuente moral: “la epifanía es la manera en que conseguimos contactar con algo; allí donde ese contacto fomente y/o se constituye en una plenitud o totalidad espiritualmente significativa”.³⁴

El arte epifánico se caracteriza por mostrarse como fuente moral a través de la capacidad de la imaginación creativa para transfigurar la realidad y afirmar la bondad moral. Es preciso recuperar el contacto con las fuentes morales, puesto que si el sujeto humano es un ser que se autointerpreta e interpreta la realidad que le circunda, entonces se puede adoptar una nueva forma hacia el mundo y hacia el propio sujeto. Taylor desea alentar un cierto optimismo, dependiente de nuestra propia visión, puesto que, como él mismo afirma: “la clave para una recuperación de la crisis podría consistir en ser capaces de ‘ver que el mundo es bueno’”.³⁵ La bondad del mundo ya no es derivada al modo platónico de las Ideas, ni al modo judeocristiano de Dios, sino que es el ser humano quien se arroga el papel de Dios para ver la bondad de las cosas. La solución consiste en aprovechar esta capacidad emergente de la imaginación creativa que contribuye a completar lo que revela, aceptando la bondad del universo y ayudando a que aflore a través del poder de expresión del sujeto. De esta forma, al afirmar el bien, éste va a funcionar como fuente moral porque va a capacitar a los hombres a actuar en consecuencia. Interpretando la propuesta tayloriana, Enrique Dussel reconoce³⁶ que Taylor enlaza con una tradición moral –que puede discurrir desde los románticos, pasando por Nietzsche hasta desembarcar en la fenomenología hermenéutica– para los que despertar una motivación moral implica la conexión con un impulso estético. Una tradición donde la motivación para la realización de una vida buena no depende tanto de argumentos racionales sino de alguna forma de narrativa asociada a la estética. En líneas generales esta valoración es aceptable para la filosofía de Taylor, pero habría que matizar que en el canadiense ello no implica un reduccionismo de la teoría ética a la estética sino el reconocimiento de la fuerza inherente a las formas narrativas en su influencia sobre la esfera humana. El arte posee una función visionaria que transforma el mundo respecto al modo en que éste suele aparecer ante los sujetos; la realidad es transfigurada a través de la imaginación emotiva del artista, pero cuidando que ésta no sea simplemente una emoción personal o subjetiva. La función del arte epifánico que se revela como fuente moral es conseguir que un cierto orden presente en la naturaleza se refleje en la voz del artista a través del lenguaje de la resonancia personal. El orden de referencias ya no es públicamente establecido, sino que ahora aparece expresado en una visión personal, o refractado a través de la sensibilidad personal que nos presentan los

³⁴ “The epiphany is our achieving contact with something, where this contact either fosters and/or itself constitutes a spiritually significant fulfilment or wholeness.” *Ibíd.*, p. 425 (448).

³⁵ “The key to a recovery from the crisis may thus consist in our being able to ‘see that it is good’” *Ibíd.*, p. 448 (470).

³⁶ Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998, p. 229.

actuales relatos metafísicos. Taylor asegura³⁷ que este tipo de arte de reconocimiento universal funciona como las antiguas epifanías del ser puesto que todavía consiste en mostrar qué es aquello que se expresa o encarna en la realidad, en los objetos; así, define las epifanías del ser caracterizándola a través de tres aspectos: “a) muestran que alguna realidad es b) una expresión de algo que es c) sin ambigüedades una buena fuente moral”.³⁸ No obstante esta definición del arte epifánico que expresa algún aspecto de la realidad de las cosas, Taylor reconoce que el arte de vanguardia muchas veces ha negado alguna de estas características rechazando, por ejemplo, que el arte sea esa expresión de algo que es, o bien negando que expresen una fuente moral que posea capacidad de inspirarnos o motivarnos hacia el bien. Sin embargo, se hace urgente una recuperación de las fuentes morales –cualesquiera que sean sus orígenes– que permita articular los bienes que hasta ahora son implícitos:

Me he detenido a observar el modernismo, sus epifanías y sus arremetidas contraepifánicas, desde un cierto ángulo. Los he visto como cambios forjados por la aspiración, que se origina en la era romántica, de recuperar el contacto con las fuentes morales y espirituales a través del ejercicio de la imaginación creativa. Esas fuentes pueden ser divinas, o estar en el mundo, o en las facultades del yo. [...] La aspiración, aun cuando haya sido concebida, se hace más urgente debido al sentido de que nuestra sociedad moderna, fragmentada e instrumentalista, ha menguado y empobrecido nuestras vidas.³⁹

El desarrollo posterior del racionalismo ha conducido a la dominación de un tipo de racionalidad propia de un sujeto desvinculado que no reflexiona sobre el lugar que ocupa en el mundo, sino que se cree dominador de él. Frente a esta situación, la fuente moral que Taylor destaca es la naturaleza interior del hombre, la forma precisa que el sujeto tiene de entenderse a sí mismo y sus consideraciones sobre lo que ha de ser un ser humano. La exploración sobre la naturaleza interna del agente humano conduce al sujeto a dirigirse a bienes que son irrenunciables para él en tanto son constitutivos de su modo específico de ser. La forma peculiar de Taylor para encontrar salida a la influencia de los ilustrados y los románticos es aunar la importancia de la libertad con la de la naturaleza. Ello implica el rechazo de una voluntad pura –propia de un sujeto desvinculado– como fuente moral y la recuperación de los marcos naturales y sociales como suministradores del sentido y, por tanto, del significado de nuestras vidas. Si la Ilustración supone la influencia de la racionalidad y el

³⁷ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, pp. 475 y ss.

³⁸ “(I) show some reality to be (2) an expression of something which is (3) an unambiguously good moral source.” *Ibíd.*, p. 479 (503).

³⁹ “I have looking at modernism, its epiphanies and its counter-epiphanic thrusts, from a certain angle. I have seen them as changes wrought on the aspiration, which originates in the Romantic era, to recover contact with moral and spiritual sources through the exercise of the creative imagination. These sources may be divine, or in the world, or in the powers of the self. [...] The aspiration, however conceived, is usually made more urgent by the sense that our modern fragmented, instrumentalist society has narrowed and impoverished our lives.” *Ibíd.*, p. 490 (513).

Romanticismo implica la importancia de la creatividad, ninguno de los dos, en exclusiva, pueden conducirnos por el camino adecuado. Si la racionalidad es propia de un sujeto desvinculado y la originalidad sólo es proporcionada por la subjetividad que emana de la particularidad del sujeto, ambos resultan incapaces para especificar algún contenido válido para la acción del sujeto. Por eso, independizarse de la naturaleza y de la comunidad es clausurar toda posibilidad de vivir como un ser humano, es anular todo posible contenido para la libertad. A modo de solución, Taylor pretende articular los dos hiperbienes en conflicto en la modernidad –autonomía y naturaleza– afirmando una libertad situada, referida a horizontes significativos:

Esto significa recuperar una concepción de la actividad libre que la ve como la respuesta exigida por una situación que es nuestra en virtud de nuestra condición de seres naturales y sociales, o en virtud de alguna inevitable vocación o propósito. Lo que hay en común a todas las nociones variadas de libertad situada es que consideran la actividad libre como fundada en la aceptación de nuestra situación definitoria.⁴⁰

La libertad enmarcada que Taylor propone intenta armonizar autonomía racional y conexión con la naturaleza y la sociedad, de manera que la libertad se una a la expresión de significados que excedan al individuo, que dimanen de una fuerte valoración en tanto su validez no dependa de la exclusiva elección del sujeto. La libertad de elección basada en las preferencias subjetivas no puede ser exclusivamente el hiperbien de la Modernidad porque se oculta que la libertad absoluta, que omite los contextos, es un absurdo. La libertad absoluta pierde su valor porque aparece desprovista de sentido y de propósito, olvida que es un bien intrínsecamente referencial: necesariamente debe referirse a otros bienes si no quiere nadar en el sinsentido. Si la autonomía se concibe como el bien absoluto, y esta capacidad se entiende como propia de un agente desvinculado de su propia naturaleza y de los contextos sociales y naturales de acción, entonces se produce un deslizamiento en el enfoque moral del agente humano y la autorrealización tomará formas degradadas de desarrollo que Taylor denomina individualistas.

⁴⁰ “This means recovering a conception of free activity which sees it as a response called for by a situation which is ours in virtue of our condition as natural and social beings, or in virtue of some inescapable vocation or purpose. What is common to all the varied notions of situated freedom is that they see free activity as grounded in the acceptance of our defining situation.” Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 160 (301).

4.2. La autorrealización individualista

La filosofía de Taylor es, en gran medida, la respuesta al apercibimiento de un malestar en la existencia de ciertos rasgos presentes en la cultura occidental y que la gente ha experimentado como declive. Esta forma de malestar emerge en el contexto ideológico del liberalismo individualista que asienta un grupo de creencias según las cuales el individuo debe crear desde sí mismo, originalmente, los valores a los que debe someterse. Esta manera de pensar que surge, sobre todo, a partir del movimiento que Taylor denomina de “Ilustración radical”⁴¹ y que encuentra también en “el giro expresivista”⁴² encabezado por algunos autores románticos sus puntos de apoyo más importantes, defiende que el hombre debe mantener una autonomía radical y crear su propio orden individual sin someterse a ningún condicionamiento sensible, a ninguna razón heterónoma, ni a ningún orden superior que lo trascienda, sea su propia naturaleza, el cosmos o Dios.⁴³ Así, ciertas tendencias de pensamiento individualista han conducido a creer que las personas deben ser fieles a sí mismas y buscar su autorrealización en un marco de individualismo que prescinde de los contextos de significación. Taylor lo denomina “el individualismo de la autorrealización”⁴⁴ y señala que autores como Daniel Bell o Gilles Lipovetsky⁴⁵ ya reflejan en qué radica esta postura ante el mundo: consiste en que las personas se centran en sí mismas y olvidan las cuestiones que trascienden al propio individuo, sean éstas religiosas, históricas o políticas. De este modo la visión del mundo que el sujeto puede tener deviene estrecha, puesto que no se cree que existe un ideal moral en acción, una visión de lo que puede ser una forma de vida mejor o superior en términos morales más allá del logro de la autorrealización individualista. Sin embargo, este ideal de autorrealización está tan extendido que la gente, en general, tiene la impresión de que desperdician sus vidas si no se dedican exclusivamente a ellos mismos.⁴⁶

La idea de que el sujeto se defina a sí mismo y descubra su verdad interior de manera autónoma ha desembocado en las metas de desarrollo de uno mismo. El individuo debe ser fiel a sí mismo, a su interior, y esto es lo que Taylor denomina “autenticidad”,⁴⁷ pero considera que algunos de los factores que formaban parte de ese ideal se han perdido, a la vez

⁴¹ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 321- 354.

⁴² *Ibíd.*, pp. 368-390.

⁴³ En su más reciente obra, *Varieties of Religion Today*, Taylor expresa que la tradición occidental ha presentado como opuestas la tendencia a pensar –o creer, en un contexto religioso– por uno mismo teniendo como guía la propia aprehensión de las cosas, y la tendencia a obedecer la tradición –o la Revelación– sin tener que confiar ciegamente en el propio punto de vista. En esta misma obra incorpora su propuesta de solución indicando que esta segunda tendencia de pensamiento no es, en modo alguno, propugnada por la mentalidad moderna, aún a pesar de que pueda resultar tan personal, comprometida e interior como la primera. Por eso propone combinar idealmente un planteamiento con el otro. Cf. Ch. Taylor, *The Varieties of Religion Today*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, pp. 7-24. Traducción castellana: *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.

⁴⁴ “we could call the individualism of self-fulfilment”. Ch. Taylor, *Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 14 (50).

⁴⁵ Cf. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977; G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1987.

⁴⁶ Cf. Ch. Taylor, *Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 22.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 15 y ss.

que otros han degenerado. Se considera que el sujeto debe encontrar su propia forma de ser dentro de sí mismo, nunca en el exterior, jamás en lo que el exterior reclame que es su deber o en lo que los demás suponen que uno debe hacer. Esta idea se extendió enormemente y así el liberalismo individualista fue ganando espacio, de manera que en la actualidad se ha convertido en una corriente que invade todos los campos de nuestra vida. Taylor cita al pensador liberal John Stuart Mill, clásico defensor de la libertad individual, que en su obra *Sobre la libertad* ejemplifica el progresivo giro hacia el subjetivismo declarando que “con tal de que una persona posea una razonable cantidad de sentido común y de experiencia, su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por ser el suyo”.⁴⁸ Este deseo de encontrar la propia individualidad, el propio carácter peculiar, continúa acentuándose de forma que se convierte en un imperativo la idea de que el sujeto debe ser fiel a sí mismo, pero cada vez más anulando las referencias hacia el contexto, cada vez más considerando que no puede hallarse en el exterior, fuera de uno mismo, un modelo conforme al que vivir. En este sentido, Taylor se detiene en cómo el pensamiento nietzscheano ha sido recogido y agudizado por los posmodernos como Derrida o Foucault radicalizando aún más este giro subjetivo al negar los horizontes que otorgan significación:

La crítica nietzscheana de todos los “valores” como algo creado no puede sino exaltar y recrudescer el antropocentrismo. Por último, deja al agente, aun con todas sus dudas en torno a la categoría del “yo”, con una sensación de poder y libertad sin límites que no impone norma alguna, pronta a gozar del “libre juego”, o a entregarse a la estética del yo.⁴⁹

El individualismo imperante en nuestra sociedad ha producido en el terreno de la moral la proclive inclinación hacia formas degradadas de individualismo que han servido de factor coadyuvante al creciente relativismo y subjetivismo. El individuo parece no encontrar razones objetivas para someterse a ninguna norma. El sujeto debe autoexpresarse rompiendo todos los marcos que intenten aprisionarle. Es la búsqueda de la libertad completa mediante la abolición de cualquier situación que coarte al sujeto, otorgando a la subjetividad el papel central en los planteamientos morales de la Modernidad.

En la sociedad contemporánea es difícil hallar parámetros de comportamiento aceptados universalmente. Existe una diversidad de modelos de vida considerados valiosos; por ello, se

⁴⁸ J. S. Mill., *Sobre la libertad*, op. cit., p. 140.

⁴⁹ “the Nietzschean critique of all ‘values’ as created cannot but exalt and entrench anthropocentrism. In the end, it leaves the agent, even with all his or her doubts about the category of the ‘self’, with a sense of untrammelled power and freedom before a world that imposes no standards, ready to enjoy ‘free play’ or to indulge in an aesthetics of the self.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 60-61 (93-94). La cita refiere nociones filosóficas que los autores mencionados exponen en las obras siguientes: J. Derrida, “Structure, Sing and Play in the Discourse of the Human Sciences”, en R. Macksey y E. Donato (comp.) *The Structuralist Controversy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972, pp. 264-265; Entrevista con M. Foucault, en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 245, 251.

tiende a un solipsismo moral en el que cada uno se dicta sus propias normas de comportamiento y la única moral social es el desarrollo de un valor éticamente dudoso: una tolerancia que no es precisamente “activa”, sino más bien muestra de desinterés hacia el otro.⁵⁰ Desde este panorama es previsible que haya surgido un relativismo moral basado en la carencia de reglas morales universales que pudieran funcionar como horizonte que orientara la acción de los agentes humanos. El problema se presenta cuando el fin “negativo” de prevenir la interferencia de los demás para que cada sujeto pueda tomar libremente la opción de vida que desee, convierte a la libertad de elección que resulta de estas premisas en el único argumento racional presentado en favor de una determinada opción de vida, lo cual conduce a que cualquier modo de vida adoptado por los individuos, del tipo que sea, por el mero hecho de ser una elección personal, ya se considera una elección moralmente adecuada, empujando a los miembros de nuestra cultura hacia un “relativismo blando”:⁵¹

En otras palabras, el relativismo era en sí mismo un vástago de una forma de individualismo, cuyo principio es algo parecido a esto: todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor. Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. En qué consiste esto debe, en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo. Ninguna otra persona pueda tratar de dictar su contenido.⁵²

El ideal de autenticidad se ha transformado, a través de una progresiva subjetivación del punto de vista moral, en una desvinculación del sujeto respecto a su propia naturaleza y al mundo. Algunas nociones que forman parte de este ideal han quedado a la sombra, mientras a otros se les ha otorgado excesiva luminosidad. En opinión de Taylor, este tipo de filosofías se han apoyado en un “relativismo blando” y en un liberalismo de la neutralidad y de la tolerancia hacia las diversas formas de vida porque éstas eran las únicas teorías que podían encajar bien con el subjetivismo moral. Este subjetivismo es definido por el propio Taylor en las páginas de *The Ethics of Authenticity*:

Uno de ellos es el asidero que supone el subjetivismo moral en nuestra cultura. Por ello entiendo la visión según la cual las posturas morales no se fundan en modo alguno en la razón o la naturaleza de las cosas sino que en última instancia son

⁵⁰ Nuevamente, Taylor conecta el fundamento de este rasgo de la concepción moral moderna con una forma de relativismo moderado que se encuentra en el respeto mutuo propugnado por Stuart Mill a través de la formulación del “principio del daño”. Cf. Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today*, op. cit., p. 90.

⁵¹ Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 13 y ss.

⁵² “In other words, the relativism was itself an off-shoot of a form of individualism, whose principle is something like this: everyone has a right to develop their own form of life, grounded on their own sense of what is really important or of value. People are called upon to be true to themselves and to seek their own self-fulfilment. What this consists of, each must, in the last instance, determine for him- or herself. No one else can or should try to dictate its content.” *Ibíd.*, p. 14 (49-50)

adoptadas por cada uno de nosotros porque nos encontramos ligados a ellas. Según este punto de vista, la razón no puede mediar en disputas morales.⁵³

De esta forma, es fácil afirmar que el subjetivismo en moral proporciona respaldo al relativismo, porque si la razón no puede mediar en cuestiones morales, si las decisiones sobre los valores que una persona debe seguir no se toman por referencia a ningún horizonte de significado o de valor, entonces la elección se produce en base a factores emotivistas resultando que cualquier valor escogido poseerá la misma estofa moral que otro y, en consecuencia, será igualmente válido. Los ideales ya no se juzgan en función de parámetros morales sino sólo a partir de lo atractivos que puedan resultar para cada individuo concreto.

Explorando las razones que han conducido a esta forma de autorrealización individualista, Taylor se pregunta cuáles son los motivos que han llevado a que este conjunto de ideas se hayan instituido en un ideal moral propio de nuestro tiempo. Intentando responder a esta cuestión, encuentra las raíces de esta tendencia contemporánea en la concepción propia de la tradición liberal. En su opinión, los liberales postulan que la libertad de elección sobre los propios modos de vida debe ser el primer principio fundante de las sociedades democráticas. Pero esta afirmación es vacía porque, como se ha indicado al final del apartado precedente, la libertad siempre debe dirigirse hacia algo, hacia alguna meta o proyecto que merezca la pena alcanzar. Por ejemplo, si escribo un libro, mi motivación no nace del deseo de ser libre sino de escribir algo. Por lo tanto, la libertad de elección no es deseable por sí misma, sino como condición para alcanzar algún tipo de proyecto que tenga valor más allá de la propia elección individual:

La normal comprensión de la autorrealización presupone que algunas cosas son importantes más allá del yo, que existen algunos bienes y afanes cuyo fomento tiene significado y que, por consiguiente, pueden aportar la significación que requiere una vida plena. Un subjetivismo total y plenamente consciente tendería hacia la vacuidad: nada contaría como realización en un mundo en que literalmente nada fuera importante aparte de la autorrealización.⁵⁴

Libertad y autorrealización son bienes referenciales, son facultades humanas de las que nos servimos para conseguir otros bienes; si no se refieren a otros bienes, entonces se convierten en nociones vacías de contenido, sin objeto. Sin embargo, tanto la teoría como la práctica moral y política parecen omitir estos aspectos centrales. El individualismo liberal niega precisamente esto

⁵³ “One of them is the hold of moral subjectivism in our culture. By this I mean the view that moral positions are not in any way grounded in reason or the nature of things but are ultimately just adopted by each of us because we find ourselves drawn to disputes.” *Ibíd.*, p. 18 (54).

⁵⁴ “But our normal understanding of self-realization presupposes that some things are important beyond the self, that there are some goods or purposes the furthering of which has significance for us and which hence can provide the significance a fulfilling life needs. A total and fully consistent subjectivism would tend towards emptiness: nothing would count as a fulfilment in a world in which literally nothing was important but self-fulfilment.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 507 (529).

al caracterizar al individuo a través de una pura capacidad de elección que, al excluir las referencias externas, convierte a la elección en un hecho trivial o sin sentido:

Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, y por tanto cortejar a la trivialización. En la medida en que la gente busca en esto un ideal, este autoaprimarse es autoanulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse.

Dicho de otro modo, sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. Pero poner entre paréntesis a la historia, la naturaleza, las exigencias de solidaridad, todo salvo lo que encuentro en mí, significaría eliminar a todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia.⁵⁵

Si la elección es un ideal moral es porque implica que existen cuestiones importantes o significativas más allá de la propia elección. Para que el individuo pueda escoger con sentido es necesario que exista un horizonte de cuestiones importantes entre las que él se mueva y se oriente. Si algo es valioso no es porque lo haya escogido un individuo, sino porque existe algo, más allá de la elección, que lo convierte en estimable. De esta forma, Taylor conecta la identidad, con la libertad y el valor atribuido a ciertos bienes. Con ello no renuncia a la autonomía: Taylor es consciente de que sólo puede darse la acción moral cuando existe libertad de elección, solamente muestra que deben ser definidos con precisión los contornos de aquello que el agente humano entiende por elección libre.⁵⁶ Taylor es liberal en tanto no pretende renunciar a la libertad de elección como un logro de las democracias modernas y principio esencial para un adecuado funcionamiento de la comunidad política; pero intenta rescatar la objetividad de los juicios de valor y ello implica restituir la importancia que posee el contexto para la elección.

Profundizando en los factores que han provocado esta tendencia a adoptar formas degradadas de autorrealización individualista, Taylor encuentra en Kant los motivos filosóficos de este deslizamiento. El alemán promulgó la autonomía como una característica insoslayable de la actuación verdaderamente moral, uniendo así las ideas de autonomía y autenticidad. El ideal moral de razonamiento autorresponsable, autocontrolador, se ha basado en el valor que se le atribuye a la autonomía del sujeto; pero el deslizamiento se ha producido cuando se convierte a la razón en una razón no comprometida a partir del ideal que nos insta a darnos leyes a nosotros mismos. Es decir, que desde la pura racionalidad ha sido fácil desplazarse hasta conseguir que el

⁵⁵ “To shut out demands emanating beyond the self is precisely to suppress the conditions of significance, and hence to court trivialization. To the extent that people are seeking a moral ideal here, this self-immuring is self-stultifying; it destroys the condition in which the ideal can be realized.

Otherwise put, I can define my identity only against the background of things that matter. But to bracket out history, nature, society, the demands of solidarity, everything but what I find in myself, would be to eliminate all candidates for what matters.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 40 (75).

⁵⁶ La autonomía que no renuncia a los contextos de significación emerge de un planteamiento epistemológico que acepta que entre el sujeto y el objeto existe siempre la mediación proporcionada por la comunidad en forma de lenguaje, tradición o prácticas colectivas que abren al sujeto al mundo de los significados. Cf. Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today*, op. cit., pp. 38-40.

sujeto no se comprometa con nada exterior a su propio yo, dado que, según la postura más extendida de esta filosofía: afectos, personas, realidades trascendentes al yo, parece que deben quedar al margen. Este deslizamiento en el ideal de la autenticidad es el que conduce a la “autorrealización individualista” donde parece que el sujeto debe apartarse de los demás y refugiarse en sí mismo, rompiendo los lazos con el exterior para lograr su autorrealización. En resumen: se ha confundido el mandato de autorrealización, que ordena encontrar dentro de uno mismo los propios móviles de acción, con el hecho de que estos móviles de acción –los fines últimos que buscamos o los valores morales que defendemos– representen únicamente los propios deseos o aspiraciones del sujeto. El resultado es la exclusión de cualquier cosa que esté más allá de esos deseos o aspiraciones. Más aún, se considera que la autonomía pasa por romper la comunicación con los que son más cercanos; la concepción individualista moderna ha extendido la creencia de que cuando el individuo prescinde de los demás en sus decisiones – cuando no consulta, no acepta consejos, o incluso desoye o desobedece– encuentra su verdadero yo.⁵⁷

¿Por qué se ha generado esta tendencia hacia el solipsismo moral? La noción moderna de libertad, desarrollada a partir del XVII, plantea la libertad como independencia del sujeto de la autoridad externa. La antigua noción de bien –platónico, orden cósmico, la vida buena al modo aristotélico...– establecían un parámetro en la naturaleza, independiente de nuestra voluntad. Pero, paulatinamente, las referencias externas objetivas son desacreditadas favoreciendo interpretaciones subjetivas e internas. Se produce una progresiva internalización de la fuentes morales que encuentra en Agustín uno de sus referentes y que prospera en el movimiento nominalista que defendía una concepción de la soberanía de Dios incompatible con la existencia de un orden en la naturaleza que definiera el bien y el mal, pues era colocar trabas a la omnipotencia divina. Incluso el universo mecánico se hace eco de esta postura al suponer un universo carente de propósito intrínseco. También las modernas teorías del contrato, desde Hobbes, a Grocio o Locke, fundan el orden normativo en la voluntad libre del individuo refrendada a través del acuerdo. Por último, el utilitarismo rechaza el paternalismo considerando que cada persona es quien mejor escoge su felicidad, rechazando la idea de que el bien se funde en cierto orden natural.⁵⁸

A través de este repaso histórico Taylor pretende mostrar que la autorrealización individualista se identifica con la eliminación de lo objetivo, importante o trascendente; sin embargo, a su juicio, ello implica la asunción de otro bien intenso [*strong good*], que es la libertad desvinculada.⁵⁹ El individuo moderno puede confundir fácilmente el ideal de autorrealización con la liberación del peso que puede suponerle orientarse hacia algún bien que, por las circunstancias que sean, no logra alcanzar. Si el sujeto persigue un propósito que percibe como bueno para su vida, pero no lo consigue, puede experimentar como una liberación romper su lealtad hacia dicho bien; aunque Taylor se pregunta si la solución más adecuada es la huida.

⁵⁷ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 39-40.

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 82-83.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 81.

Obviamente, la cultura individualista en que estamos inmersos alienta esta forma de autorrealización entendida como liberación. La autorrealización pasa así a medirse en unos términos puramente personales, individuales y la comunidad en que el sujeto se encuentra inmerso se convierte en algo con un valor únicamente instrumental. Si una persona tiene una tendencia a conseguir su autorrealización de forma exageradamente individualista, puede que los fines y valores que persigue no armonicen con los de su comunidad y, entonces, puede poner en peligro la cohesión que vincula a sus miembros. La primacía de la autorrealización refuerza las consecuencias negativas del instrumentalismo, puesto que las filiaciones y solidaridades comunitarias referidas a la familia, la sociedad o el Estado, pasan a un segundo plano. El individuo moderno podrá encontrar alguna forma original de realizarse –a través de la expresión, por ejemplo–, pero será a costa de la pérdida de sustancia, de la desvinculación con las personas y cosas que nos rodean. Por decirlo de una manera simple: los demás deben supeditarse a la realización personal de cada uno, resultando que no se tienen en cuenta las exigencias de nuestros lazos con los demás. La forma de autorrealizarse mediante la autenticidad se ha pervertido. El yo ocupa el centro y la descomposición social encuentra cada vez nuevas formas de expansión. Los lazos que unen a unas personas con otras están cada vez más quebrantados, el egocentrismo ha localizado la realización en los márgenes de lo estrictamente individual y los vínculos personales se han convertido en algo puramente instrumental, empujando al atomismo social. Las consecuencias públicas son aún más directas: si el individuo contemporáneo sólo se encuentra ligado instrumentalmente hacia los demás, la libertad pública puede ponerse en peligro, puesto que se abandona la fuerte identificación con la *polis* que el desarrollo de esta libertad pública necesita para mantenerse vivo.

De la exposición de estas ideas podemos deducir el implícito compromiso que Taylor mantiene con el comunitarismo, o al menos sus afinidades con otros autores de esta corriente. Señala que también Robert Bellah y los coautores de *Hábitos del corazón*⁶⁰ denuncian la posibilidad de erosión del ámbito político cuando lo público se convierte en el campo de expansión de un tipo de relaciones estratégicas. Taylor se sitúa en la línea de otros autores comunitaristas, como Etzioni, para el cual la comunidad debe ser mucho más que un simple agregado de individuos. Para Etzioni, una comunidad debe ser un conjunto que presente una estructura armónica fundada sobre unos valores y una moralidad compartidos; de este modo, podrá convertirse en una “comunidad responsable”⁶¹ [*community responsive*] donde unos ciudadanos respondan a las necesidades de otros. Para lograr este objetivo es esencial que los ciudadanos establezcan vínculos afectivos entre ellos y se sientan integrados y concernidos por la comunidad política de la que forman parte. Sólo a través de la asunción de pertenencia, aceptando que la comunidad es la base constituyente de nuestra identidad, puede derivar la responsabilidad personal y colectiva que incluya la aceptación y el desarrollo de nuestras obligaciones como ciudadanos. No obstante, aunque Taylor comparte esta descripción de las amenazas que se ciernen sobre las democracias modernas, cree que el enfoque de Bellah y

⁶⁰ Cf. R. Bellah y otros, *Hábitos del corazón*, op. cit.

⁶¹ Cf. A. Etzioni, *A Moral Dimension: Towards a New Economics*, New York, The Free Press, 1988, p. 56.

otros autores comunitaristas omite el problema de la pérdida de significado en nuestra cultura; como si bastara con recuperar el compromiso de la ciudadanía hacia causas mayores – fortalecer los vínculos con la comunidad política a la manera que propone Tocqueville– para resolver con ella los “problemas de significado, de unidad expresiva, de pérdida de sustancia y resonancia en nuestro entorno hecho-por-el-hombre, de un universo desencantado”.⁶² Esta cita manifiesta el alcance de la propuesta tayloriana, que no se limita a proponer remedios en el ámbito de la teoría política, sino que su preocupación se extiende a la perspectiva epistemológica de la Modernidad, a la que considera el fundamento último de las distorsiones producidas en el campo de la racionalidad práctica. Su exploración reivindica la necesidad de reintroducir el debate sobre la propia comprensión del sujeto y su relación con el mundo en la investigación sobre las aspiraciones del individuo moderno.

La vida se ha organizado en torno a grandes metrópolis donde la impersonalidad y el anonimato anulan en gran medida la posibilidad de contactos más personales e íntimos. Las sociedades antiguas, *face to face*, se han perdido y el atomismo arraiga en las sociedades contemporáneas. A este panorama se añade el aumento de la tecnocracia y de la burocracia que han ampliado el ámbito ocupado por la razón instrumental. El sujeto se ha vuelto, quizás por una necesidad motivada por las circunstancias, cada vez más egocéntrico, más centrado en sí mismo, más individualista, ha dejado de lado todo aquello que va más allá de sí mismo. La organización de las nuevas sociedades y de los nuevos modos de vida a ella ligados han generado una situación en la que muchas veces colisionan los intereses de un mismo individuo:

Nuestros lazos con los demás, al igual que las exigencias morales externas, pueden entrar fácilmente en conflicto con nuestro desarrollo personal. Las exigencias de una carrera pueden ser incompatibles con las obligaciones hacia nuestra familia o con la lealtad a una causa o principio más amplios. La vida parece más sencilla si se desatienden estas coacciones exteriores.⁶³

En estos conflictos de intereses el individuo moderno suele decantarse por la autorrealización en forma de egocentrismo: la sociedad empuja a las personas para que establezcan sus relaciones con todo lo que les rodea de un modo más efímero, temporal. Taylor pone el ejemplo del aumento de los divorcios; la gente disuelve los lazos también con sus comunidades de origen y pierden su interés por la participación ciudadana. En el contexto de las sociedades modernas y desarrolladas, la filosofía de la autorrealización individualista se ha generado como un modo de simplificación, de hacer más fácil la vida al desatender circunstancias y razones que están más allá del propio yo. Las preocupaciones que trascienden al

⁶² “problems of meaning, of expressive unity, of the loss of substance and resonance in our man-made environment, of a disenchanting universe.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 509 (531).

⁶³ “Our ties to others, as well as external moral demands, can easily be in conflict with our personal development. The demands of a career may be incompatible with obligations to our family, or with allegiance to some broader cause or principle. Life can seem easier if one can neglect these external constraints.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 57 (90).

sujeto son relegadas favoreciendo la adopción de formas de vida triviales o autoindulgentes, y la autorrealización individualista se desarrolla mientras los sujetos pierden sus lazos con las colectividades más amplias y, antiguamente, también más importantes. Taylor se detiene especialmente en las consecuencias de este modo de vida porque la pérdida de vínculos con las comunidades religiosas o políticas, o del tipo que sean, provoca que los individuos se vuelquen en el seno de la familia nuclear que se convierte en un lugar privilegiado desde el que conseguir la autorrealización a través de la constitución de relaciones sólidas, duraderas y determinantes. Pero este núcleo familiar está amenazado por estas formas instrumentales y egocéntricas de autorrealización individualista que pueden conducir de nuevo a dolorosas contradicciones para los individuos. Desde una posición liberal, quizás pueda bastar con limitarse a respetar el “principio de daño” expuesto por Mill⁶⁴ para garantizar el buen funcionamiento de la sociedad, pero desde una ética de la autenticidad, limitarse a no hacer daño a otras personas puede resultar insuficiente: basta con que los individuos se comporten de forma insolidaria y egoísta para poner en riesgo la persistencia de la comunidad. Siguiendo el ejemplo de Taylor referido a la comunidad familiar: si la meta es la realización absoluta de los propios deseos de una persona, medidos en términos puramente individuales, no existe razón para que ésta detenga su desarrollo en el ámbito familiar y, entonces, puede experimentar la vida familiar no como una oportunidad de crecimiento moral, sino como todo lo contrario.⁶⁵

Taylor insiste en la importancia que posee la apelación del sujeto hacia ciertos bienes que, aun atendiendo a sus particulares circunstancias, puedan convertirse en objeto de fuerte adscripción por parte del sujeto dada su significación o trascendencia. Por eso propone explorar la noción de autenticidad como matización o respuesta a las formas de autorrealización individualista, defendiendo que en la adecuada interpretación de este ideal moral se hallan formas de realización moral que, sin renunciar a la autonomía, la creatividad, ni la originalidad, pueden ir más allá de una racionalidad desvinculada y subjetiva.

4.3. La noción de autenticidad

La ética que propugna Charles Taylor se articula, en gran medida, a través del concepto de “autenticidad” que considera básico en la constitución de un agente moral moderno y pleno. El canadiense aparece como un firme defensor de una ética de la autenticidad, esto es, de una ética en la que el individuo sea fiel a sí mismo, en la que el individuo escoge su propio modo de vida, ya que desde la Modernidad ha quedado claro que nadie puede ni debe decidir por él. Por consiguiente, la autenticidad es un componente de la identidad de cada individuo. Su adscripción a esta noción declara su compromiso con la Modernidad y con una definición de la persona

⁶⁴ J.S. Mill, *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 65-66.

⁶⁵ Cf. Ch. Taylor, “Alternative Futures”, op. cit., pp. 82-83.

caracterizada por la facultad de la autonomía, la creación y la originalidad. Taylor desea enfatizar estos componentes, fundamentales en la descripción del agente moral, porque sirven de contrapunto a otras facultades que la tradición epistemológica moderna ha esquivado y que refieren a un tipo de racionalidad vinculada que implica el desarrollo de una libertad limitada, contextualizada, vertida al exterior o situada.

Cuando Taylor explora la noción de autenticidad como ideal moral, su método vuelve a ser, como tantas otras veces, una combinación de hermenéutica que busca el origen genealógico de esta noción en los textos fundamentales del pensamiento occidental, y de fenomenología que explora la condición humana. Atendiendo al primero de los parámetros, Taylor muestra que la autenticidad se erige en ideal moral cuando en la modernidad filosófica se produce el giro subjetivo que rompe con lo anterior. La cultura de la autenticidad se genera asociada al giro subjetivo de la cultura moderna, “cuando estar en contacto con nuestros sentimientos adopta una significación moral independiente y decisiva. Llega a ser algo que tenemos que alcanzar si queremos ser fiel y plenamente seres humanos”.⁶⁶ Esta noción tardará aún en manifestarse claramente y sólo se definirá completamente a partir de las aportaciones de autores ubicados en las vertientes ilustrada y, sobre todo, romántica. Por lo tanto, sitúa el nacimiento de la noción de autenticidad a finales del siglo XVIII. Rousseau es el precedente inmediato del romanticismo que provee al sujeto moderno de la necesidad de buscarse en el interior para encontrar su verdadero yo.⁶⁷ De él se hereda también la importancia que posee la autoexpresión, la originalidad y la imaginación como facultades que el sujeto debe desarrollar; y de la mezcla de todas estas nociones emerge con fuerza la idea de autenticidad. En opinión de Taylor será Herder –uno de los primeros componentes de la corriente prerromántica del *Sturm und Drang*– quien profile la noción de autenticidad, adelantando la idea de que cada persona tiene su forma original de ser humana y que debe vivir su vida de acuerdo a su propio modo original de ser, y no a imitación de ninguna otra:

Herder planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia medida. Esta idea penetró muy profundamente en la conciencia moderna. Es una idea nueva. Antes de finales del siglo XVIII, nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuviesen este tipo de significación moral. Hay cierto modo de ser humano que es *mi* modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para *mí* el ser humano.⁶⁸

⁶⁶ “when being in touch with our feelings takes on independent and crucial moral significance. It comes to be something we have to attain if we are to be true and full human beings.” Ch. Taylor, p. 28. “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 28.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 29.

⁶⁸ “Herder put forward the idea that each of us has an original way of being human: each person has his or her own ‘measure’. This idea has burrowed very deep into modern consciousness. It is a new idea. Before the late eighteenth century, no one thought that the differences between human beings had this kind of moral

La idea de Herder expresa, en suma, la obligación de vivir de acuerdo a la propia originalidad e implica que cada individuo tiene un camino original que debe transitar. También Wilhelm von Humboldt contribuiría al impulso de esta noción a través de su manifiesta defensa del poder de la individualidad, de desenvolvimiento y de la originalidad. Así, poco a poco, se va perfilando la noción de autenticidad que llegamos a conocer en nuestros días y que hace referencia al ideal de ser fiel a uno mismo y al particular modo de ser de cada uno. Según este ideal “podemos hablar de una identidad *individualizada*, que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo”.⁶⁹

A partir de estas aportaciones se desarrolla una “cultura de la *autenticidad*” que propicia, en el momento actual, una cierta pérdida de densidad moral en los sujetos debido a que se ha producido un deslizamiento de este ideal moral a través de la progresiva infiltración de un expresivismo simplificado:

Me refiero a la concepción de la vida que surgió con el expresivismo romántico de finales del siglo XVIII, según la cual cada uno tiene su forma de manifestar su humanidad, y que es importante descubrir y vivir de acuerdo con ella, y no conformarse con un modelo impuesto desde fuera, por la sociedad, por la generación previa, o por una autoridad política o religiosa.⁷⁰

El ideal de autenticidad cobija en su seno formas de autorrealización que Taylor considera erróneas y que enlazan con la crítica al individualismo liberal. Ante ello, el canadiense no desea arrumbar dicha noción sino dirigir su promesa hacia su mayor cumplimiento corrigiendo este concepto de autenticidad que alienta al individualismo liberal con el objetivo de recuperar su fuerza moral. En su ensayo *The Ethics of Authenticity* opera de esta forma: pretende elevar al nivel de conciencia las contaminaciones y degeneraciones que se han producido en la noción de autenticidad para acusar a quienes defienden posiciones que a la luz de esta reflexión resultan contradictorias.

Un ejemplo de esta degeneración del ideal serían las formas de autorrealización individualistas –aludidas en el apartado anterior– y que han generado formas de vida egoístas y planas. La idea de que la identidad individual se genera a partir de la propia interioridad de cada persona degenera cuando esto se confunde con crear la propia identidad aisladamente, sin tener

significance. There is a certain way of being human that is *my* way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else’s life. But this notion gives a new importance to being true to myself. If I am not, I miss the point of my life; I miss what being human is for me.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 30 (49-50).

⁶⁹ “We might speak of an *individualized* identity, one that is particular to me, and that I discover in myself.” *Ibíd.*, p. 28 (47).

⁷⁰ “I mean the understanding of life that emerged with the Romantic expressivism of the late eighteenth century, that each of us has his or her own way of realizing one’s own humanity, and that it is important to find and live out one’s own, as against surrendering to conformity with a model imposed from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority.” Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today*, op. cit., p. 83 (92).

en cuenta a los demás. Por eso, para combatir estos modos de vida truncados, Taylor propone recuperar una noción de autenticidad que sea moralmente válida, dado que algunos de los factores que formaban parte de este ideal de autenticidad se han perdido, mientras que otros han adquirido un protagonismo excesivo. Desde esta perspectiva, ataca la noción de autenticidad que incluyen las filosofías de la postmodernidad, puesto que aunque para Taylor no existe un modo único de desarrollar la autenticidad, ello no implica que los modelos propuestos por los autores postmodernos –como pueden ser Derrida y Foucault– contengan formas adecuadas en tanto desechan ciertas exigencias que también son inherentes al propio ideal de autenticidad. En el esteticismo y la visión expresiva de la moral que defienden Derrida y Foucault se manifiesta una perspectiva individualista que defiende solamente la parte autocreadora y original del ideal de autenticidad, pero deja de lado aquellos componentes también constitutivos de la propia noción y que hacen referencia a todas aquellas cosas que trasciendan al yo:

En resumen, podemos afirmar que la autenticidad (A) entraña (I) creación y construcción así como descubrimiento, (II) originalidad, y con frecuencia (III) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (I) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (II) una autodefinición en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o viceversa.⁷¹

El error cometido por Derrida y Foucault consistiría precisamente en haber optado únicamente por elaborar la autenticidad en el primero de los sentidos, basándose únicamente en la originalidad, vacía de contexto, y en la oposición a la moralidad existente, prescindiendo de la constitución dialógica del propio sujeto y de los horizontes de significado que son los que confieren relevancia al modo de vida que nosotros escojamos para realizarnos.⁷² Por eso, las teorías neonietzscheanas generan una sensación de libertad radical, porque conllevan que el sujeto encuentre el propósito de su vida frente a las exigencias del exterior. El problema que presentan es que la libertad absoluta que pretenden se consigue a costa de navegar en el vacío porque al prescindir de toda situación que de alguna manera condicione al individuo eliminan también las condiciones de significación. Por más que el imperativo de conseguir la libertad se

⁷¹ “Briefly, we can say that authenticity (A) involves (I) creation and construction as well as discovery, (II) originality, and frequently (III) opposition to the rules of society and even potentially to what we recognize as morality. But it is also true, as we saw, that it (B) requires (I) openness to horizons of significance (for otherwise the creation loses the background that can save it from insignificance) and (II) a self-definition in dialogue. That these demands may be in tension has to be allowed. But what must be wrong is a simple privileging of one over the other, of (A), say, at the expense of (B), of vice versa.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 66 (99).

⁷² Esta crítica también es desarrollada en un artículo que Taylor dirige expresamente a Foucault. Cf. Ch. Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”, op. cit., pp. 152-184.

manifieste bajo las formas de la creatividad, o incluso de cierto tipo de racionalidad, estas formas resultan insuficientes para determinar modos de acción o de vida humanos.

El hecho de abolir los horizontes de significado nos deja sin herramientas para poder enfrentarnos a los problemas que vivimos, deviniendo una visión estrecha en la que cualquier opción es plausible porque el sujeto no encuentra ningún significado en ninguna de ellas. En opinión de Taylor, esta forma de enfocar la moral constituye el núcleo del pensamiento liberal y ha conducido a diversas variantes de éticas procedimentales en las que, ante la ausencia de significado intrínseco, se ha intentado conferir el significado convirtiendo en un valor a la elección, pensando que cualquier modo de vida que el sujeto escoja será éticamente correcto. Pero esta libertad de elección pervierte el ideal de la autenticidad al que quiere servir en tanto pretende que uno es fiel a sí mismo cuando escoge por sí solo el modo de vida que desea desarrollar, pero cae en la banalidad cuando la única razón aducida en favor de la propia elección es la elección misma. Si sólo se escoge por motivos de preferencia meramente subjetivos e individuales, entonces la propia elección es una trivialidad y la razón no ocupa ningún lugar en la elección, ya que no puede argumentarse razonadamente en favor de un determinado valor.

La crítica es clara y certera, pero ello no implica una renuncia a este ideal. Al contrario, Taylor pretende recomponer las fuentes que se han olvidado de nuestra moral retomando lo positivo del ideal de autenticidad. Considera que dentro de la tradición de pensamiento occidental se encuentran elementos de combate contra las degeneraciones que se han producido en la actualidad. Así, encuentra en el movimiento romántico, junto a la fuerte corriente subjetivista que también contiene, una filosofía que pretende enmarcar al sujeto en un contexto más amplio que el de la pura individualidad. Por eso el período romántico le parece extraordinariamente fructífero, mostrando que en su inspiración pueden recuperarse algunos aspectos que deben ser reintroducidos en el actual ideal de autenticidad. Sin embargo, sus pretensiones no se limitan a la recuperación de este valioso ideal, sino que pretende superar el subjetivismo imperante en el que se funda, ubicándolo en el ámbito de una teoría epistemológica que recupere la posibilidad de argumentar razonadamente sobre los valores o ideales morales. Por último, asentar la posibilidad de una argumentación razonada sobre los valores mediante un debate articulado, dará como resultado no sólo la posibilidad de que el sujeto recupere la noción positiva del ideal de autenticidad, sino también el desarrollo de la noción positiva de autogobierno. Para conseguir sus propósitos, en primer lugar se detiene en la concepción dialógica del agente humano y de su racionalidad, y extrae las consecuencias de dicha condición. En sus propias palabras:

Pero lo que deseo hacer ahora es tomar este rasgo dialógico de nuestra condición, por una parte, y ciertas exigencias inherentes al ideal de autenticidad por otra, y mostrar que las formas más egocéntricas y “narcisistas” de la cultura contemporánea son manifiestamente inadecuadas. Más en particular, quiero mostrar que las formas que optan por la autorrealización sin considerar a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o

fuera de los deseos o aspiraciones humanas, son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma.⁷³

Taylor asegura⁷⁴ que somos seres dialógicos porque nos convertimos en seres humanos plenos por medio de la adquisición de ricos lenguajes de expresión humana. Esos lenguajes nos ayudan a definirnos a nosotros mismos contra un trasfondo de lo que tiene importancia, pero esos lenguajes no son generados por uno mismo, sino dependientes de la comunidad. De ello se deduce que la mente humana es dialógica y que la identidad se genera en función de los lazos que nos unen a una comunidad. De ahí que las formas de autorrealización deben tener en cuenta las exigencias que se generan a causa de nuestra relación en sociedad con otros sujetos. La autenticidad entraña originalidad, pero esa originalidad debe darse desde la comprensión de lo común, situándola en relación al lenguaje y a la visión de los demás. Las formas de autorrealización que olvidan estos factores y desechan este tipo de condicionantes que están fuera del propio sujeto resultan inadecuadas, son un modo de individualismo egocéntrico. Por el contrario, el verdadero ideal de autenticidad revela que el sujeto puede encontrar la definición de sí mismo, su propia realización, en causas que resulten importantes vistas contra un fondo de inteligibilidad. La idea es que yo me proveo de autenticidad moral cuando encuentro “lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás”.⁷⁵ El individuo encuentra su identidad auténtica en metas que lo trascienden o que reflejen algún bien: en una causa política o social, en Dios, etc. Si se define a sí mismo por su estatura o por el color de su pelo, no puede pretenden hallar reconocimiento en esa expresión de su autenticidad porque no está manifestando una autodefinición de sí mismo que sea reconocible. La tesis que el canadiense defiende es que el individuo sólo puede encontrar su propia identidad y ser fiel a sí mismo si persigue una meta que contenga un significado objetivo que sea elegido autónomamente por el sujeto:

Dicho de otro modo, sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. [...] Sólo si existo en un mundo en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor *tiene una importancia* que es crucial, puedo yo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias.⁷⁶

⁷³ “But what I want to do now is take this dialogical feature of our condition, on one hand, and certain demands inherent in the ideal of authenticity on the other, and show that the more self-centred and ‘narcissistic’ modes of contemporary culture are manifestly inadequate. More particularly, I want to show that modes that opt for self-fulfilment without regard (a) to the demands of our ties with others or (b) to demands of any kind emanating from something more or other than human desires or aspirations are self-defeating, that they destroy the conditions for realizing authenticity itself.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 35 (71).

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 32-34.

⁷⁵ “what is significant in my difference from others.” *Ibíd.*, pp. 35-36 (71).

⁷⁶ “Otherwise put, I can define my identity only against the background of things that matter. [...] Only if I exist in a world in which history, or the demands of nature, or the needs of my fellow human beings, or the duties of

La autenticidad es un ideal moral porque depende de lo que el ser humano haga de sí mismo, posee una responsabilidad en la formación de su identidad. Pero si esa autenticidad no quiere sumergirse en la trivialidad, el individuo debe encontrar su identidad y desarrollar el ideal de la autenticidad en causas que no se refieran únicamente a él mismo, sino que posean un significado y un valor no atribuible por el mero hecho de que el individuo las desee. Elegimos contra un trasfondo de cosas que tiene importancia; por tanto, la significatividad no puede depender de mi elección, sino al contrario: elijo en función de que aquello se me presente como valioso, significativo. Aunque Taylor tampoco aceptaría como ideal de realización humana el que los valores últimos que el sujeto asumiera como propios fueran solo objetivos, porque entonces anularían la autonomía personal. Las metas a perseguir deben tener un componente subjetivo, que el sujeto sea el referente hacia el cual los fines que él pretende posean algún significado; de manera tal que la elección que él tome sea autónoma, sea una elección libre, pero también una elección comprometida y responsable. Como Helena Béjar explica:⁷⁷ identificar la autenticidad con los sentimientos del agente moral supondría incurrir en un subjetivismo radical; frente a ello, Taylor propone considerar los horizontes como marcos de inteligibilidad ineludibles y significativos dentro de los cuales encontrar la autenticidad. Sólo si se producen valoraciones en sentido fuerte, las elecciones pueden resultar significativas. Para huir del relativismo moral que sostiene que toda elección es equiparable precisamente porque es expresión de las preferencias de un agente moral, Taylor propone recuperar la importancia del contexto, del horizonte de significado que reúne la elección que efectúa el sujeto con algo que realmente escape a la trivialidad.

La tesis central de su argumentación establece que cuando el sujeto intenta comprenderse a sí mismo, llegar a su autodefinición a través del establecimiento de sus deseos y aspiraciones, necesita un horizonte de significado que aporte los parámetros acerca de lo que es importante o significativo. Ahora bien, este marco de inteligibilidad o referencia que actúa como horizonte no es condición suficiente para que podamos hablar de autenticidad. La autenticidad requiere la posibilidad de elegir entre fines y cursos de acción distintos que pongan de manifiesto la originalidad del sujeto para que así pueda expresar su autenticidad.

Esta posición de doble articulación de objetividad y subjetividad se debe a que Taylor no es un filósofo antimoderno, no desea rechazar el ideal ilustrado-kantiano según el cual el sujeto aparece como un ser autónomo; pero la ética no debe confundir la autonomía con el egocentrismo. Su filosofía intenta realizar una síntesis a la manera hegeliana. Así, cuando analiza el giro individualista y subjetivo que se ha producido en la cultura moderna, declara que aunque el auge de una razón no dependiente de la tradición o de la naturaleza ha propiciado el descrédito de determinadas creencias u órdenes mayores que superaban al sujeto, ello no significa que no exista nada que trascienda al propio sujeto, no obliga a adoptar una postura instrumental, incluso

citizenship, or the call of God, or something else of this order *matters* crucially, can I define an identity for myself that is not trivial. Authenticity is not enemy of demands that emanate from beyond the self; it supposes such demands." *Ibíd.*, pp. 40-41 (75-76)

⁷⁷ Cf. H. Béjar, "Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad", *op. cit.*, p. 169-170.

de manejo, con todo aquello que le rodea. Indica a este respecto que, por ejemplo,⁷⁸ tomar conciencia de las exigencias que nos plantea nuestro entorno y la necesidad de una vida natural, contribuiría a frenar el desastre ecológico; aunque el sesgo subjetivista que tanto la razón instrumental como las ideologías de la realización egocéntrica han convertido en dominantes impiden prácticamente formular la cuestión en estos términos. Sin embargo, quienes son partidarios de una realización subjetiva, como es el caso de algunos autores postmodernos, o quienes están a favor de una razón no comprometida, pueden aceptar estas consecuencias puesto que, para ellos, no hay nada más allá del propio yo. Por eso Taylor realiza la siguiente afirmación:

Pero al bloquear este tipo de exploraciones que van más allá del sujeto, nos privan también de una de nuestras armas principales en la lucha continua contra las formas chatas y trivializadas de la cultura moderna. Nos cierran el acceso a un tipo de exploración que podría formular ciertas exigencias más palpables y reales para nosotros que van más allá del yo.⁷⁹

Si los seres humanos somos capaces de abrirnos a exigencias que vayan más allá del propio yo entendido en términos puramente individuales, entonces podrá, por ejemplo, efectuarse una política ecológica que, más allá del antropocentrismo, tenga en cuenta a la naturaleza en su conjunto. Si la autenticidad consiste en ser fieles a nosotros mismos, esto sólo puede alcanzarse si reconocemos ciertos sentimientos que nos ponen en relación con un todo más amplio:

Yo, como ser humano, tengo la vocación de realizar una naturaleza que es dada; y aun si soy llamado a ser original, a realizar mi ego de la manera exclusivamente apropiada para mí, no obstante, el ámbito de originalidad también es dado como parte integral de la naturaleza humana, como aquellos rasgos míos únicos en que se edifica mi originalidad. Así pues, para el hombre la libertad significa la libre realización de una vocación que en gran parte ha sido dada.⁸⁰

La vertiente fenomenológica de la filosofía de Taylor nos descubre que el sujeto debe reconciliarse con su propia naturaleza autónomamente, debe buscar su esencia como ser humano

⁷⁸ Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 90.

⁷⁹ "But in blocking out this kind of exploration beyond the self, they are also depriving us of one of our main weapons in the continuing struggle against the flattened and trivialized forms of modern culture. They are closing off the kind of exploration that could make certain demands from beyond the self more palpable and real for us" *Ibid.*, p. 91 (120).

⁸⁰ "I as a human being have the vocation of realizing a nature which is given: and even if I am called on to be original, to realize myself in the way uniquely suited to myself, nevertheless this scope for originality is itself given as an integral part of human nature, as are those unique features of me on which my originality builds. Freedom for man thus means the free realization of a vocation which is largely given." Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 29 (64).

a la vez que explora los vínculos que le unen al mundo. En este sentido, su aportación consiste en descubrir nuestra identidad manifiesta en las sociedades modernas, para así poder descubrirnos a nosotros mismos y poder establecer nuestra propia originalidad encauzada en un marco de moral reflexionada que no renuncie a la autenticidad. Taylor ha criticado los peligros actuales de la autorrealización individual en forma de egocentrismo, de relativismo blando y de subjetivismo, pero también encuentra elementos positivos en la cultura individualista que adecuadamente ubicados e interpretados pueden conducir a una realización satisfactoria del ideal de autenticidad:

En cierto sentido, esta cultura ha visto un movimiento poliforme que podría llamarse de “subjetivación”: es decir, las cosas se centran cada vez más en el sujeto, y lo hacen de innumerables maneras. Aquellas cosas que en otro tiempo se dirimieron gracias a alguna realidad externa –las leyes tradicionales, pongamos por caso, o la naturaleza– se mencionan ahora como fruto de nuestra elección. Aquellas cuestiones en las que estábamos destinados a aceptar los dictados de la autoridad hemos de pensarlas hoy en día por nosotros mismos. La libertad moderna y la autonomía nos centran en nosotros mismos, y el ideal de autenticidad exige que descubramos y articulemos nuestra propia identidad.⁸¹

El desarrollo de la razón moderna trajo consigo la aparición de una razón autónoma entendida como independiente de las tradiciones o de autoridades; sin embargo, la confusión de la moderna noción de autenticidad ha consistido en creer que el individuo debe buscar reglas nuevas siempre, al margen de su propia naturaleza bien entendida. Taylor rechaza esta realización de la noción de autenticidad, aunque con ello no se suma a los defensores de una vieja moralidad objetiva y establecida desde el exterior al propio agente moral. Su propuesta intenta hallar nuevas sendas entre los partidarios de una razón desvinculada que identifica la autenticidad con el culto al ego y aquellos autores que rechazan los aspectos particulares y subjetivos en la construcción de la propia identidad, “los críticos radicales de la modernidad que suspiran por los viejos órdenes públicos”.⁸² Por eso, la síntesis que desarrolla no pretende renunciar a la autenticidad, con su carga de originalidad y creación, simplemente pretende reforzarla desde los horizontes de significación compartidos. Por eso ubica la noción de autenticidad dentro del marco de la Modernidad, e incluso acentúa los aspectos creativos que el expresivismo alemán depositó en el seno de nuestra tradición, como reconoce Enrique Dussell cuando declara que Taylor “ha realizado una bella descripción de la autenticidad como el

⁸¹ “In a sense, this culture has seen a many-faceted movement that one could call ‘subjectivation’: that is, things centre more and more on the subject, and in a host of ways. Things that were once settled by some external reality –traditional law, say, or nature– are now referred to our choice. Issues where we were meant to accept the dictates of authority we now have to think out for ourselves. Modern freedom and autonomy centres us on ourselves, and the ideal of authenticity requires that we discover and articulate our own identity.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 81 (111).

⁸² “Root-and-branch critics of modernity hanker after the old public orders” *Ibíd.*, p. 90 (119).

derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las normas vigentes de la sociedad”.⁸³

Taylor sugiere una recuperación y reestructuración de los mapas morales para articular el ideal superior que se encuentra subyacente en el concepto de autenticidad, aunque las prácticas actuales lo hayan enmascarado o degradado. La autorrealización no rechaza las motivaciones o exigencias morales que van más allá del propio sujeto sino que, por el contrario, requiere de éstas para que los valores que el sujeto desarrolla, a través de su autodefinición y de su realización, posean un significado y un valor real. Una pregunta, entonces, que resulta oportuna es si, una vez que se ha confirmado que la ética de la autenticidad es un ideal que la Modernidad no puede ni debe evitar porque es uno de los bienes que forman parte de nuestra identidad moral, puede plasmarse en la práctica. La cuestión que emerge se plantea si el sujeto posee un nivel suficiente de autonomía como para llevarlo a cabo o si se encuentra demasiado aprisionado por la cultura individualista que nos invade, en formas de atomismo y de imperio de la razón instrumental. Taylor también explora la posibilidad de que el sujeto haya perdido totalmente su libertad de actuación, la posibilidad de cambio. Puesto que la razón moderna ha dado en moverse en parámetros puramente instrumentales amenazando con asfixiarnos, debemos investigar el lugar que ocupa la razón instrumental en nuestras vidas y los factores que han motivado su surgimiento y extensión.

4.4. La crítica a la racionalidad instrumental

Frente a una razón deliberativa o sustantiva, Taylor denuncia el lugar de primacía que la racionalidad instrumental ocupa dentro de la razón moderna, lamentando el gran espacio que ocupa la racionalidad instrumental en la organización de la sociedad y considerándolo un síntoma de declive cultural. Para analizar la preeminencia de este tipo de razón se remite en ocasiones a Marcuse y a la Teoría Crítica,⁸⁴ refiriéndose con ello a la reducción de la racionalidad al mero cálculo de la relación coste-beneficio y su consiguiente menosprecio de determinados fines y valores. La racionalidad instrumental consiste en un tipo de reflexión que busca encontrar los medios más eficientes para conseguir un fin que ya está previamente determinado. Por lo tanto, es un tipo de razón que no reflexiona sobre los fines. Taylor sugiere su propia definición sobre la racionalidad instrumental declarando que “por ‘razón instrumental’ entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado”.⁸⁵

⁸³ E. Dussell, *Ética de la Liberación*, op. cit., p. 19.

⁸⁴ Cf. *Sources of the Self*, op. cit. 500-501, 506.

⁸⁵ “By ‘instrumental reason’ I mean the kind or rationality we draw on when we calculate the most economical application of means to a given end.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 5 (40).

4.4.1. Racionalidad instrumental y pérdida de significado

Taylor relaciona “el desencantamiento del mundo” con el auge y posterior predominio de la razón instrumental. Su crítica se centra en la pérdida de significado. Adoptar una postura instrumental hacia la naturaleza supone impedir que el ser humano acceda a las fuentes de significado que hay en ella. El desvinculado modo instrumental de vida ha generado una situación en la que los seres humanos han vaciado su vida de significado. La sociedad instrumental ha asumido nociones utilitaristas basadas en la eficacia y se ha incrustado en las instituciones creando un tipo de existencia comercial, capitalista y burocrática. Los hombres encuentran cada vez más dificultades para dotar su vida de riqueza, profundidad o sentido porque se “han destruido las matrices en que antes fructificaba el significado”.⁸⁶ Una vez que el mundo ha perdido el manto sagrado que confería el orden a la sociedad, y las acciones de los hombres dejan de estar regidas por mandatos divinos o algo que los englobe, el único norte que guía la actividad humana es la búsqueda de la felicidad y del bienestar. Cuando el universo pasa a entenderse de un modo mecanicista y funcional, sólo como un ámbito de posibles medios, entonces queda desmitificado en su capacidad para establecer fines. Intuyendo el mundo como un mecanismo resulta comprensible que éste haya pasado a percibirse como un ámbito de potencial control instrumental.⁸⁷ Así, la única norma que se aplica es la de la razón instrumental que consiste en buscar la mejor relación entre los costes y el rendimiento. Todo lo que nos rodea puede ser susceptible de un tratamiento instrumental de acuerdo a nuestros proyectos. La planificación de las acciones que debemos realizar se basa en un cálculo sobre la eficiencia o sobre la relación coste-beneficio, y de este modo los estrategias de la racionalidad instrumental pueden justificar las desigualdades económicas, o los desastres medio ambientales, en virtud de que estas desigualdades y destrucciones generan un mayor crecimiento económico global:

La tecnología de la sociedad industrial lleva a una subyugación cada vez más extensiva de la naturaleza. Pero, lo que es mucho más importante, la civilización industrial ha aplicado repetidas reorganizaciones de la sociedad y del modo de vida de los hombres en nombre de la eficiencia y de la mayor productividad. La urbanización, la producción de las fábricas, la despoblación de los campos y a veces de regiones enteras, la emigración en masa [...] todos estos cambios [...] son explicados y justificados por su mayor eficiencia para satisfacer las necesidades de la producción. A este respecto, la concepción utilitaria está arraigada en nuestras prácticas e instituciones; es un modo de pensamiento en que diversos modos de vida en común son evaluados no por su valor supuestamente intrínseco, y ciertamente no por su

⁸⁶ “has destroyed the matrices in which meaning could formerly flourish.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 500 (522)

⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 148-149.

significado expresivo, sino por su eficiencia en la producción de beneficios que a la postre son “consumidos” por los hombres.⁸⁸

Este tipo de visión de la racionalidad para Taylor es estrecha porque lo mide todo en términos de producción económica y no tiene en cuenta otro tipo de factores. Es cierto que el canadiense acepta que este tipo de razonamiento puede resultar útil o beneficioso en determinados ámbitos de la vida humana, pero se convierte en un peligro cuando ocupa facetas de la vida humana que de por sí no le pertenecen. Así sucede que ciertas preocupaciones humanas –entre ellas la protección de la naturaleza, la distribución de recursos entre los miembros de una sociedad o la medicina, que deberían abordarse e intentar ser solucionadas a partir de otros tipos de criterios– son abordadas desde este tipo de reflexión parcial obsesionada con la eficiencia.⁸⁹ Él mismo pone el ejemplo⁹⁰ de la atención sanitaria: un servicio social donde los pacientes no son tratados como si fueran personas sino como automóviles que se han de reparar. De hecho se les denomina “clientes”: representan para el hospital únicamente un costo que la institución médica recibe en modo de trabajo e instalaciones a cambio de un beneficio (cheque que el paciente abona). La racionalidad instrumental se ha extendido a todos los campos y esa tendencia a aplicar la razón en estos términos ha propiciado el desastre medio ambiental en forma de agresividad ecológica que estamos viviendo. Taylor critica los efectos de una razón que al intentar dominar el mundo acaba siendo dominado por éste, resultando que el dominador acaba cayendo en las redes de una dinámica devastadora que le oprime. La razón instrumental parece actuar por su propia cuenta cosificando todos los objetos a los que se enfrenta cercenando la dimensión humana y expresiva de la vida de los individuos:

Podemos pensar que el desarrollo de la sociedad moderna industrial, tecnológica, racionalizada, [...] invadiendo la definición del hombre dada por la Ilustración, ha dejado de lado todas las visiones expresivistas del hombre en comunión con la naturaleza, y de la naturaleza como expresión del Espíritu, que difundió la época romántica.⁹¹

⁸⁸ “The technology of industrial society pushes to a more and more extensive subjugation of nature. But what is much more important, industrial civilization has enforced repeated reorganizations of society and men’s way of life in the name of efficiency and higher production. Urbanization, factory, production, depopulation of the countryside and sometimes whole regions, mass emigration [...] all these changes [...] are explained and justified by their greater efficacy in meeting the goals of production. In this respect the utilitarian conception is entrenched in our practices and institutions; it is a mode of thought in which different ways of living together are assessed not by some supposed intrinsic value, and certainly not by their expressive significance, but by their efficiency in the production of benefits which are ultimately ‘consumed’ by individuals. Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 70 (138).

⁸⁹ Existe cierto paralelismo entre la opinión de Taylor y la manifestada por Walzer respecto a la necesidad de crear esferas de reparto diferentes de los bienes en función de su distinto significado. Cf. M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, op. cit., pp. 18-19.

⁹⁰ Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 6-7.

⁹¹ “We might think that the development of the modern industrial, technological, rationalized society [...] entrenching as it did the Enlightenment definition of man, has put paid to any and all expressivist visions of man

Estas afirmaciones son una versión del ataque que, desde Max Weber a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, se viene realizando sobre la racionalidad instrumental cuando denunciaban el hecho de que la racionalidad instrumental había colonizado lo que ellos denominan el “mundo de la vida”. No obstante, Taylor se separa tanto del pesimismo expuesto por Adorno⁹² en su juicio sobre la Modernidad, como del tipo de solución ofrecida por Habermas.⁹³ Adorno interpreta un avance de la razón ilustrada que incluye un creciente dominio instrumental del objeto por el sujeto; sin embargo, Habermas considera que los agentes se constituyen por medio del intercambio,⁹⁴ resultando que la razón puede también avanzar en otra dimensión, en la búsqueda racional del consenso a través del argumento. Por lo tanto, Habermas no es pesimista: el avance del control instrumental sobre la naturaleza no tiene necesariamente que imponer un mayor control instrumental sobre las personas. Pero, en opinión de Taylor, Habermas soluciona sólo el problema de las consecuencias públicas del instrumentalismo –aquellas que inciden en la pérdida de autogobierno y de libertad pública– no ataja la pérdida de significado, de sustancia en la existencia humana y en las filiaciones de los sujetos.

4.4.2. Razón instrumental y desvinculación de la naturaleza

El tipo de vida que propone el dominio de la razón instrumental impide que el sujeto se vincule al impulso –Taylor utiliza el término francés *élan*– de la naturaleza. Adoptar una postura instrumental hacia la naturaleza pasa por una objetivación o cosificación de la misma que la convierte en un orden neutro de cosas. Si el sujeto objetiva o neutraliza la naturaleza, externa e interna, se independiza moralmente de ella. Puede observarse que la concepción de la razón como meramente instrumental deriva de la concepción de un yo desvinculado: cuando se considera que las cosas dejan de ser portadoras de un significado, cabe tomar ante ellas una actitud exclusivamente de dominio asociada a un tipo de razón constructora, no contemplativa, ni prudencial. Esta desvinculación del mundo natural, a juicio de Taylor, genera barreras dentro de los humanos y entre los propios humanos.⁹⁵ Cuando el hombre adopta una postura desvinculada hacia sí mismo termina por instrumentalizar su propio cuerpo y es factible que acabe desconfiando de sus propios sentimientos. Asumir esta postura instrumental hacia los propios sentimientos provoca una sensación de escisión, de desgarramiento interior. Del mismo modo, la adopción de metas puramente individuales destruye la comunidad porque este tipo de desvinculación, apoyada en la razón instrumental, crea relaciones sociales únicamente basadas

in communion with nature, and nature as expression of Spirit, which the Romantic era spawned.” Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 135 (256-257).

⁹² Cf. T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971; T. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

⁹³ Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., I, cap. 4.

⁹⁴ Taylor también acepta que el yo se constituye a través del intercambio del lenguaje. Ver el apartado 3.2., “La dimensión lingüística del agente humano”.

⁹⁵ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 383.

en la instrumentalización recíproca y destruye la naturaleza exterior asumiendo políticas ecológicas irresponsables.

Obviamente, la batalla entre los partidarios de la racionalidad instrumental y aquellos que entienden la relación entre el hombre y la naturaleza asumiendo que el hombre es el integrante de algo mayor que lo supera, conduce al mantenimiento de posturas opuestas en el terreno de la política ecológica: en el análisis tayloriano, los seguidores de la razón instrumental poseen la concepción del hombre como si éste fuera un agente desvinculado, tanto de su cuerpo como del entorno natural. El control del universo es el resultado de su concepción de agente desvinculado y consecuencia moral de un concepto estrecho de la dignidad humana; así consideran que los problemas ecológicos deben ser resueltos por medios técnicos, esto es, por una utilización más eficaz de la razón instrumental. Por el contrario, aquellos que conciben al ser humano como parte integrante de la naturaleza en tanto participa de ella, creen que las ejecuciones de la racionalidad instrumental se basan en una concepción equivocada del lugar que ocupamos en las cosas. Es preciso reconocer que los humanos formamos parte de un orden más extenso de seres vivos, y que de esa totalidad más amplia nace nuestra vida y se sustenta. Del reconocimiento de este hecho necesariamente brota una lealtad y solidaridad mayor hacia ese orden más amplio. El agente humano comparte con otras criaturas un sistema de vida y debe reconocer los vínculos solidarios que le unen a él, lo cual es totalmente incompatible con la adopción de una postura instrumental hacia el hábitat ecológico.

Taylor se apoya en Heidegger para efectuar su crítica al irreflexivo crecimiento de la sociedad tecnológica. En el artículo “Heidegger, Language, Ecology”, muestra que la comprensión vinculada de la naturaleza humana conduce a una “ecología profunda” [*deep ecology*] que considera “que la naturaleza, el mundo, nos plantea exigencias”.⁹⁶ Si el agente humano no es un tipo de ser independiente de las cosas sino que forma parte de ellas, entonces el tipo de razón que debe desplegar para relacionarse con las cosas no puede reducirse exclusivamente a un cálculo instrumental de las condiciones de su supervivencia. Victoria Camps en *Una vida de calidad* parece hacerse eco de este tipo de propuestas que clarifican y precisan el sentido de la posición tayloriana:

El nuevo paradigma biocentrista pretende desplazar eso que Max Scheler llamó “el puesto del hombre en el cosmos” [...] propone partir de un nuevo punto de vista según el cual las obligaciones del hombre con respecto a la naturaleza derivarían de nuestra relación con el ecosistema y no de las relaciones interhumanas y de sus objetivos. Volveríamos, así, a unos “derechos naturales”, si bien ahora sus portadores serían todos los vivientes, no sólo los humanos.⁹⁷

⁹⁶ “that nature or the world can be seen as making demands on us.” Ch. Taylor, “Heidegger, Language and Ecology”, op. cit., p. 100 (143).

⁹⁷ V. Camps, *Una vida de calidad*, op. cit., p. 69.

Aunque Taylor no acepta la idea de que los animales puedan ostentar derechos, defiende esta concepción relacional y englobadora entre el hombre y la naturaleza. Atendiendo al modo en que entiende la naturaleza humana y su relación a los fines, que no son creados por el hombre sino, en todo caso, descubiertos, la relación entre el sujeto y las cosas no puede concebirse a la manera de la epistemología tradicional moderna que forzosamente desemboca en un tipo de razón instrumental. Nada más lejos de su comprensión epistemológica: Taylor afirma que las cosas “exigen que las reconozcamos como teniendo determinado significado” y, en función de ello, lo que se produce es una desocultación⁹⁸ que inhabilita la actitud puramente instrumental hacia ellas. Siguiendo el ejemplo que incluye el mencionado artículo,⁹⁹ la tierra virgen exige ser desocultada como “tierra”, pero una comprensión adecuada lingüísticamente de lo que este concepto significa impide tomar una actitud tecnológica en la que se conciben las selvas tropicales como reservas madereras.¹⁰⁰

4.4.3. El desarrollo tecnológico

En este trasfondo sobradamente conocido, Taylor incluye la importancia de la tecnología como factor relevante que también ha tenido su parte de culpa en esta invasión de la racionalidad instrumental y en la pérdida de lazos afectivos y comunicativos con nuestro entorno. El canadiense sigue en su análisis a Albert Borgman¹⁰¹ y está de acuerdo con él en que los objetos duraderos que tenían un significado para nosotros son sustituidos, cada vez más velozmente, por objetos de rápido consumo, de modo que rompemos el compromiso que nos mantenía unidos al mundo que nos rodea. Como en otras ocasiones, la posición de Taylor es de mediación entre las dos posturas extremas: la de los defensores a ultranza de la tecnología, que no tienen en cuenta sus consecuencias negativas, y la de los críticos que están inscritos en una posición de desprecio total hacia la misma, si bien expone algunos de los argumentos de los críticos radicales de la tecnología:

Hay personas que consideran el advenimiento de la sociedad tecnológica como una suerte de declive sin paliativos. Hemos perdido el contacto con la tierra y sus ritmos que nuestros antepasados sí tenían. Hemos perdido el contacto con nosotros mismos y nuestro propio ser natural, y nos vemos impulsados por un imperativo de dominación

⁹⁸ Taylor desarrolla esta concepción a partir de la noción heideggeriana de verdad como desvelamiento (*alétheia*). Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 42-45.

⁹⁹ Cf. Ch. Taylor, “Heidegger, Language and Ecology”, op. cit., pp. 125-126.

¹⁰⁰ Debe considerarse que en la filosofía heideggeriana el hombre no es el señor del ser, es el “pastor del ser”, de modo que “ser entre las cosas de un modo tal que desvelen es lo que Heidegger denomina ‘habitar’ (*wohnen*) [y ello] implica nuestro ‘cuidar’ de ellas”. *Ibíd.*, p. 123 (170).

¹⁰¹ Borgman argumenta que la liberación original que prometía la tecnología puede degenerar en la simple búsqueda de una comodidad frívola. Cf. A. Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pp. 39-42.

que nos condena a una incesante batalla contra la naturaleza tanto dentro de nosotros como a nuestro alrededor. Esta queja [...] la acompaña, por ejemplo, una admiración por la vida de los pueblos preindustriales, y a menudo también una postura política de defensa de las sociedades aborígenes contra la intrusión de la sociedad industrial.¹⁰²

Según Taylor, quienes se hacen partícipes de esta opinión, se enfrentan a quienes defienden que el desarrollo tecnológico es el gran logro de la humanidad y la solución a todos nuestros problemas porque puede aliviar enfermedades y sufrimientos a gran escala. En este contexto se confiere una particular importancia al pensamiento de Francis Bacon, quien contribuyó a modificar el concepto de ciencia al acercarlo a la dimensión práctica y técnica, reinvertiendo los valores que la jerarquía anterior había impuesto. La revolución científica derrumbó el ideal que instaba a comprender el orden de las cosas en el cosmos a través de la mera contemplación. La contemplación es sustituida por la eficacia productiva y el criterio de conocimiento es el del beneficio tecnológico. La ciencia deja de ser considerada una actividad superior a cuyo servicio debe ponerse la vida corriente; al contrario, la ciencia debe beneficiar a la vida corriente.¹⁰³ De modo que la racionalidad instrumental aparece ante nosotros provista de razones morales que han arraigado en occidente:

Ya a principios del siglo XVIII, Francis Bacon criticó a las ciencias aristotélicas tradicionales por no haber contribuido en nada “a aliviar la condición de la humanidad”. En su lugar propuso un modelo de ciencia cuyo criterio de verdad sería la eficacia instrumental. Algo se descubre cuando se puede intervenir para cambiar las cosas. La ciencia moderna mantiene a este respecto una continuidad esencial con Bacon. Pero lo que resulta importante de Bacon es que nos recuerda que el impulso que había tras esta nueva ciencia no era sólo epistemológico sino también moral.¹⁰⁴

El problema que se plantea es que por encima de los criterios epistemológicos existen también poderosas razones de orden moral que se han transformado en ideologías a las que hay que enfrentarse porque contribuyen a exagerar la importancia del desarrollo tecnológico;¹⁰⁵ por

¹⁰² “There are people who look on the coming of technological civilization as a kind of unmitigated decline. We have lost the contact with the earth and its rhythms that our ancestors had. We have lost contact with ourselves, and our own natural being, and are driven by an imperative of domination that condemns us to ceaseless battle against nature both within and around us. This complaint [...] goes along, for instance, with an admiration for the life of pre-industrial peoples, and often with a political position of defence of aboriginal societies against the encroachment of industrial civilization.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 94 (121-122).

¹⁰³ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 213-124.

¹⁰⁴ “Already in the early seventeenth century, Francis Bacon criticized the traditional Aristotelian sciences for having contributed nothing ‘to relieve the condition of mankind’. He proposed in their stead a model of science whose criterion of truth would be instrumental efficacy. You have discovered something when you can intervene to change things. Modern science is in essential continuity in this respect with Bacon. But what is important about Bacon is that he reminds us that the thrust behind this new science was not only epistemological but also moral. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 104 (130).

¹⁰⁵ Taylor encuentra en Bacon, Descartes y Locke una supervaloración de las ventajas que la ciencia concede al ser humano para librarle de los males que la acucian. Esta exaltación de la importancia de la ciencia se unió a la

ejemplo, la idea que parece sugerir el hecho de que somos libres cuando podemos dominar las cosas que nos dominan. Si, por un lado, es evidente que lo que favorece en parte a la razón instrumental es que nos permite controlar nuestro entorno, hay que tener cuidado porque, por otro lado, la dominación nos solicita porque nos ofrece más de aquello que deseamos halagando así nuestra sensación de poder, lo cual indirectamente ha apoyado, por ejemplo, la devastación ecológica.

En resumen, la tecnología contiene elementos positivos: contribuye a aliviar sufrimientos y enfermedades a gran escala mejorando así nuestras condiciones de vida materiales; pero la primacía de la razón instrumental se ha plasmado de una manera tal que resulta asfixiante y negativa porque el sujeto se ha convertido en un mero calculador de la relación coste-beneficio y se ha desligado del carácter dialógico del ser humano, de las emociones y de las formas de vida tradicionales. La preeminencia concedida a la racionalidad instrumental ha provocado un doble efecto interconectado: por un lado, a través de su aplicación tecnológica, ha propiciado devastadoras consecuencias sobre la naturaleza; a su vez, este modelo de pensamiento, vertido en el ámbito de las ciencias sociales, ha generado erróneos enfoques en el modo de comprender las relaciones humanas. Para paliar esta situación, debe efectuarse un análisis más profundo de la situación que considere desde un punto de vista antropológico la especificidad de la vida humana para así encontrar la adecuada orientación sobre los ideales que debemos seguir. Si advertimos que somos seres corpóreos que viven en condiciones dialógicas, ello implica que tratar a un ser humano como es debido supone respetar su naturaleza abierta a la comunicación con los otros y no olvidar a la persona que hay detrás del dato estadístico. Desde esta perspectiva, se pone de relieve cómo la aplicación de la razón instrumental en el ámbito de la vida humana resulta inapropiada porque el ser humano posee otras necesidades además del mantenimiento de la productividad económica. Sin embargo, Taylor no pretende anular ningún término del problema, no desea rechazar el uso instrumental en aras de la autorrealización, de la expresividad del sujeto o de la solidaridad, sino que pretende desarrollar una visión comprensiva de la totalidad de los valores que defienden una y otra posición articulando ambos en la medida de lo posible. Por eso considera pertinente un análisis que combina tradición hermenéutica con fenomenológica para revelar la verdadera noción de ser humano. A partir de este esfuerzo de esclarecimiento sobre la condición humana se revela una concepción adecuada de lo que podemos considerar una vida buena o digna, y una vez definidas estas ideas regulativas van a detectarse las contradicciones de la sociedad.

Analizando las consecuencias de la aplicación tecnológica de la racionalidad instrumental detecta contradicciones tanto en los defensores como en los críticos de esta postura. Manifiesta como ejemplo¹⁰⁶ el caso de los conservadores estadounidenses que se constituyen en el baluarte de la tradición republicana y que defienden las comunidades tradicionales y la familia, atacando

ideología moral de la Reforma para combatir a los defensores de visiones del orden más antiguas y jerárquicas avalando una postura instrumental respecto al yo y al mundo. Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 234 y ss.

¹⁰⁶ Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 95.

al aborto libre, pero que luego en sus políticas económicas defienden el mercado más libre y la constitución de empresas con un desarrollo salvajemente capitalista que, en la práctica, fomenta el atomismo y disuelve las comunidades debido a que las lealtades quedan destruidas cuando el aumento del beneficio es lo único que cuenta. En este caso la contradicción se daría porque en su defensa de la comunidad y de la familia, para Taylor, los conservadores sí estarían pensando en algo que va más allá del propio sujeto, en algo que le trasciende, en los demás. Sin embargo, en su política económica defienden unas tesis que empujan a un individualismo atroz y a una actuación instrumental y manipulativa sobre la naturaleza y sobre los otros individuos. Del mismo modo, también encontraría manifiestas contradicciones entre aquellos ecologistas, normalmente de izquierdas, que defienden sobre todo el hábitat ecológico en favor del género humano, es decir, de las generaciones que están por venir; pero que, a su vez, defienden la libertad de abortar sobre la base de que el cuerpo de la mujer es de su exclusiva propiedad, en cuyo caso la decisión de abortar dependería solamente de los intereses y deseos de la mujer, sin contar con algo que va más allá de ella misma y que también está por venir, y sin contar con aquellas personas que también están involucradas en el problema. Para Taylor ambos andan equivocados porque han olvidado las fuentes morales en favor de valores atomistas e instrumentales.

4.4.4. La pérdida de libertad y la invasión mercantilista

El mercado es avalado por un ideal moral en tanto se considera el mecanismo que otorga un mayor grado de libertad a sus participantes. Así, aparece asociado a la mentalidad del liberalismo, porque el principio liberal según el cual las personas han de ser libres para orientar sus vidas como estimen oportuno implica un sistema económico que se desenvuelve al margen de las intervenciones estatales. Autores inconfundiblemente liberales –aunque sean partidarios de un liberalismo igualitarista– como Dworkin,¹⁰⁷ defienden *grosso modo* que el precio fijado a través de la oferta y la demanda tiene la ventaja de no incluir juicios sustantivos sobre el valor de los diversos bienes y que, de este modo, se refleja idóneamente el valor que los diversos individuos implicados en el proceso productivo asignan a los bienes. Si se opta por privilegiar el significado que la comunidad otorga a ciertos bienes –bien sea a través del establecimiento de diversas esferas de justicia como Walzer propone, o a través de un análisis fenomenológico y hermenéutico que considere las condiciones de inteligibilidad como Taylor defiende– implicaría un punto de vista que otorga más importancia a la comunidad que a la libertad individual; peor aún cuando en una sociedad pluralista –como lo son las sociedades industriales y democráticas actuales– no existe acuerdo sobre el verdadero significado de los bienes. No obstante, aunque a primera vista esta forma de exposición pueda encajar con una mentalidad pluralista y

¹⁰⁷ Cf. R. Dworkin, “What Is Equality? Part I: Equality of Welfare”, *Philosophy and Public Affairs*, X, 3, Summer, 1981, pp. 283-345.

democrática típicamente liberal, nos conduce al problema del relativismo. Si no existe acuerdo sobre el significado de los bienes es porque nos estamos moviendo en el ámbito de un escepticismo o subjetivismo moral. Taylor pretende huir de estas trampas en las que una ética de corte racional no puede incurrir y lamenta la pérdida de horizontes de referencia válidos que restituyan la posibilidad de interpretar adecuadamente los bienes que están en juego en cada caso.

Ahora bien, el filósofo canadiense reconoce¹⁰⁸ que el propio sistema empuja a través de poderosas razones en la dirección del atomismo, la vaciedad de los significados, la pérdida de densidad moral y del autogobierno, coaccionando de una forma u otra la propia libertad de acción de los individuos. La conciencia de los sujetos es presionada por poderosos mecanismos que les empujan a tomar decisiones que ellos mismos consideran incorrectas o injustas, pero que deben ejecutar a menos que se arriesguen a recibir el castigo que la sociedad impone a quienes no deciden seguir las reglas del juego. El sujeto se ve obligado a concederle un importante papel a la razón instrumental en el desarrollo de su vida porque, por ejemplo, en una sociedad de mercado, todos los agentes económicos –y esto lo somos todos de una manera u otra– deben verse obligados a conceder gran importancia a la eficiencia si quieren pervivir, y en una sociedad tan compleja y tecnificada todos los asuntos comunes deben gestionarse de una manera burocrática irremediamente. Sin embargo, Taylor no supone que la libertad del individuo queda impedida por un determinismo absoluto que niega al sujeto la posibilidad de poder hacer algo para remediar esta situación. Weber expresaba que el propio sistema de organización de la sociedad era una “jaula de hierro” que aprisionaba al sujeto y que anulaba su capacidad de decisión; pero, para el canadiense, la libertad del sujeto no está totalmente inhabilitada, aunque la sociedad moderna tienda a empujar en la dirección del atomismo y del instrumentalismo. Taylor se apoya en Tocqueville para afirmar que el auge de la racionalidad instrumental amenaza, pero no anula, la libertad pública, el efectivo funcionamiento de las instituciones y la puesta en práctica del autogobierno. También recuerda la crítica de Marx a la sociedad capitalista según la cual las relaciones desiguales de poder anulan la equidad política que hace posible el desarrollo de una autonomía genuina.¹⁰⁹

En el último capítulo de *The Ethics of Authenticity*¹¹⁰ indica que la caída de los regímenes comunistas en el Este ha contribuido a creer que el mercado es un elemento ineluctable para la sociedad industrial. El mercado encuentra de su parte la afirmación técnica que lo declara el procedimiento más efectivo para producir y distribuir bienes. Dado que las sociedades actuales basan el bienestar de sus ciudadanos en el aumento de la productividad, el mercado parece ser el instrumento idóneo para lograr una mayor eficiencia económica. No obstante la perspectiva tayloriana también pretende corregir algunos aspectos deteriorados en la aplicación del mercado, así como impedir que el mercado ocupe ámbitos que no deberían pertenecerle. Por eso, aunque concede que la sociedad de consumo, asociada a la economía de mercado, intenta crear un

¹⁰⁸ Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 105-108.

¹⁰⁹ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 502.

¹¹⁰ Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 110-112.

espacio que permite a la mayoría de la ciudadanía desarrollar una vida autónoma, la obsesión por la eficacia instrumental impide la satisfacción humana de las necesidades vitales.¹¹¹

Un rasgo importante de las personas en cuanto actores sociales lo constituye su cualidad de productores: el trabajo ayudado de la técnica permite transformar la naturaleza eficazmente y nuestra aportación a este sistema constituye una parte de nosotros mismos, a la vez que “una confirmación de nuestro ser”.¹¹² Por lo tanto, el funcionamiento del sistema económico pretende desarrollar la autonomía, la autorrealización y la eficacia. Sin embargo, a partir de estos argumentos que supuestamente justifican la importancia concedida al mercado, y aunque una caracterización consista en este cariz productivo atribuido a la esencia del ser humano, la producción no puede convertirse en un afán de acumular productos como fin. Cuando la producción no se dirige únicamente a la satisfacción de necesidades, sino que se convierte en prueba de nuestra realización como agentes autónomos y racionales, se entiende más fácilmente, aunque no se justifica, que el aumento de la productividad se convierta en un valor propio de nuestra civilización.¹¹³ La acumulación de bienes es, pues, el resultado de una relación instrumental que los individuos establecen con las cosas que se presenta revestida como una forma de autonomía. Así, la independencia hacia la naturaleza es una consecuencia de este tipo de uso instrumental que se hace de la razón y que es considerada no solamente un avance técnico sino también un logro espiritual. Sin embargo, el planteamiento de Taylor se enfrenta a este tipo de tendencia cultural que presenta el mercado como sistema avalado por sus ventajas morales: por ejemplo, uno de los rasgos que cuestiona el prestigio moral atribuido al mercado es la existencia de alienación en el puesto de trabajo que se manifiesta tanto en la monotonía que presentan las tareas como en su condición subordinada que imposibilita la participación del trabajador en los ámbitos de decisión; si bien, Taylor matiza que este desarrollo del capitalismo ha sido el resultado de una aceptación tácita de la ciudadanía que acepta “la alienación en el trabajo como contrapartida de la abundancia que reina en la sociedad de consumo”.¹¹⁴ Para mejorar esta situación, el trabajador debería adquirir compromisos con las empresas y colaborar con el colectivo obrero, pero ello implicaría una reducción de su tiempo de ocio y una limitación de su independencia, entendida bajo el concepto de “libertad negativa”. Ante esta circunstancia, los ciudadanos suelen optar por disminuir sus compromisos políticos y sociales; pero la perniciosa consecuencia de esta renuncia implica, a su vez, otra renuncia, la de no intervenir en las prioridades de la economía. Aunque de nuevo esta abdicación viene acompañada de una contraprestación: el acceso mayoritario y masivo a los bienes de consumo, que a su vez proporciona la imagen de “una existencia autónoma, independiente, donde nadie se inmiscuya”.¹¹⁵ Uno de los peligros evidentes es que este modelo de vida invita a desentenderse de los asuntos de la propia comunidad política. Por otro lado, tampoco justifica el aumento ilimitado de las posesiones, puesto que implica la aceptación de ciertos imperativos que suponen

¹¹¹ Cf. Ch. Taylor, “Alternative Futures” op. cit., pp. 70-71.

¹¹² “a confirmation of ourselves” *Ibid.*, p. 74 (135).

¹¹³ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁴ “It consists of accepting alienated labour in return for consumer affluence.” *Ibid.*, p. 78 (141).

¹¹⁵ “an autonomous, self-contained, unmediated existence.” *Ibid.*, p. 80 (143).

diversas abdicaciones: mecanización paulatina a costa de mano de obra, incapacidad para determinar nuestras prioridades, identificación de la felicidad con la posesión de objetos mecánicos... En suma, se incurre en el error que Marx denunciaba cuando hablaba del fetichismo de la mercancía. Se dota a los objetos de propiedades que realmente no poseen.

Estos caracteres de la sociedad industrial cuestionan la existencia de una vida autónoma y manifiestan la pérdida de control sobre nuestras vidas en manos de una razón instrumental que sin reflexionar sobre los fines amenaza con devorarnos. Por ejemplo, en el pasado las energías aplicadas a la producción encontraban una finalidad en el hecho de que los bienes producidos se extendieran a todos los ciudadanos; hoy en día, el objetivo sólo se ha cumplido en parte y, además, se ha trasladado hacia el perfeccionamiento de bienes ya existentes, pero los esfuerzos que actualmente se dedican a conseguir esta meta hacen dudar de su beneficio real. La riqueza sigue sin distribuirse equitativamente y las políticas de redistribución no son bien recibidas por amplios sectores de población. Además, la sustitución de técnicas tradicionales por técnicas vanguardistas fomenta el abismo entre ricos y pobres.¹¹⁶ Taylor asegura¹¹⁷ que el crecimiento perjudica a los menos favorecidos porque, por ejemplo, pueden carecer de determinadas herramientas cuando el funcionamiento de la sociedad moderna las hace imprescindibles.

La vida en las grandes urbes, necesaria para el crecimiento productivo, fomenta la atomización y la fragmentación; las dedicaciones cotidianas requieren cada vez más tiempo y energía, la movilidad se convierte en un requisito innegable de la sociedad moderna, resultando que los ciudadanos encuentran menos espacio para abrirse a la comunicación con otros, compartir experiencias o trazar objetivos comunes:

Al contribuir al aumento de la movilidad, este proceso debilita las localidades pequeñas y produce concentraciones masivas de población. Estos factores contribuyen al alejamiento de los funcionarios y a que los ciudadanos se distancien y sean desconfiados respecto a ellos. La gente entonces se siente menos involucrada en las prioridades de la sociedad y se reagrupa sobre todo en torno a un mismo interés, el de satisfacer su necesidad de consumir.¹¹⁸

Como puede observarse, la presión de la racionalidad instrumental conmina a satisfacer las exigencias productivas otorgando un importante papel a los mercados, regidos por la eficiencia – aunque el tipo de economía puede ser más o menos mixta–, a la vez que los requisitos de la solidaridad social y la vida comunitaria nos instan a deshacernos de un tipo de razón que no

¹¹⁶ Éste es un tema también abordado por otros autores, Por ejemplo, Michael Sandel lo trata en *Democracy's Discontent*. Cf. M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

¹¹⁷ Ch. Taylor, "Alternative Futures", op. cit., pp. 81-82.

¹¹⁸ "This undoubtedly contributes to the higher mobility that undermines traditional local communities and brings about massive concentration of populations. These factors both contribute to bureaucratic distance and hence to citizen alienation and cynicism, which in turn make people even less inclined to be concerned for social priorities and hence even more undivided in their fixation on the consumer standards." *Ibíd.*, p. 110 (193).

reflexiona sobre los fines.¹¹⁹ Para Taylor, es claro que la hegemonía de la razón instrumental en nuestras comunidades empobrece la vida de sus miembros; pero el aura de prestigio que rodea a la ciencia y a la tecnología ejerce una presión enorme sobre gobernantes y ciudadanos para que el cálculo de la relación entre costes y beneficios sea el criterio exclusivo desde el que enfocar las cuestiones que determinarán la configuración de los asuntos políticos de la ciudad. El proceso de modernización conduce paulatinamente a una identificación de lo político con lo instrumental, como si el ámbito político se convirtiera en el mero brazo ejecutor de otro tipo de racionalidad superior, en lugar del ámbito de reflexión y debate sobre las cuestiones que a todos nos afectan. Esta reducción de lo político a un epifenómeno de la razón instrumental, o a ciertas versiones de la racionalidad económica, obliga a un trabajo de recuperación y autodefinición de la política que reestablezca su capacidad para orientarnos hacia la consecución de objetivos democráticos comunes.

Con el objeto de remediar esta situación, no propone eliminar la estructura capitalista de nuestra economía, ni las formas estatales que nos rigen, sino preguntarse por los fines que persigue la vida humana, tanto en su vertiente individual como colectiva, y determinar si éstos fines deben ser materializados a partir del simple esquema medios/fines. Una vez pergeñada una antropología filosófica que descubra la naturaleza humana y las preocupaciones fundamentales de los hombres, pueden definirse los fines que la humanidad persigue. Si el resultado de dicho estudio indica que una restricción en la influencia de la razón instrumental sería beneficiosa para lograr los fines, que habrían sido revisados al ejercer este análisis sobre el modo en que nuestra identidad se ha constituido y sobre lo que significa ser humano, esta restricción debe realizarse. Taylor no está en contra de la economía de mercado, ni del desarrollo tecnológico, únicamente pretende encuadrarlos en un lugar más adecuado. Procura encontrar el marco moral en el que la razón instrumental y la tecnología tienen su ámbito de aplicación. Su propósito es dirigir la tecnología, adoptando una actitud estratégica hacia la misma. Aunque muestra que para lograr un cambio verdaderamente operativo, éste no sólo debería realizarse en un plano individual sino también institucional, para que el proyecto posea unas condiciones objetivas que le ayuden a consumarse. De modo que el propio estudio de la situación lleva a plantear la cuestión también dentro del campo del derecho, de la política y de las instituciones, y no sólo desde la ética o la filosofía.

Taylor muestra que es necesario devolver al sujeto moderno al contacto con la naturaleza a través de la aceptación de un tipo de razón vinculada que manifieste las fundamentales características del agente humano. Pretende el desarrollo de una razón práctica que reunifique al hombre con su propio ser y que cierre las divisiones entre razón y sensibilidad que las éticas deudoras de los planteamientos kantianos abrieron. La concepción expresiva que él sostiene lo sitúa en una tradición que intenta superar la fragmentación y la escisión que sufre el agente humano, tanto en su propia naturaleza interna como en su vida social, para lograr crear una comunidad fuerte y unida. En este sentido, va a criticar las éticas formales deudoras de un tipo de

¹¹⁹ Ch. Taylor, "Institutions in National Life", op. cit., p. 133.

racionalidad procedimental que atienden a una concepción sesgada del agente humano y de su relación con la naturaleza.

4.5. Éticas formales y racionalidad procedimental

Existen diversas propuestas que compiten entre sí por dar razón del fenómeno moral,¹²⁰ pero, al menos hasta los años noventa, la discusión ética se ha centrado entre sustancialistas y procedimentalistas –aunque este tipo de clasificaciones comprensivas siempre generan algunas injusticias y arbitrariedades, y si de esta división se deducen propuestas de “liberales puros” o “comunitaristas puros” debe señalarse que la actualidad filosófica ha superado ya estas dicotomías–. Entre los partidarios del primer grupo pueden incluirse las propuestas de la ética discursiva de Apel, Habermas, en nuestro país, Cortina, y también el neocontractualismo de Rawls; mientras que en el grupo de los sustancialistas destacan el neoaristotelismo de MacIntyre, Walzer, Sandel, o la propuesta de Taylor que podría rotularse como una forma de neohegelianismo.

El procedimentalismo concibe fundamentalmente la ética como una tarea de descripción de los procedimientos legitimadores de las normas.¹²¹ Intenta definir un procedimiento racionalmente estructurado que permita distinguir a los individuos qué normas de las surgidas en la vida social pueden ser consideradas correctas. Estos procedimientos presentan una forma de universalidad porque determinan aquello que todos los sujetos podrían querer bajo determinadas condiciones; de este modo, se apartan de un contenido sustancial o particular apoyándose en el supuesto de que los contenidos más concretos forman parte de la moral y no de la ética.¹²² Para Taylor, el procedimentalismo intenta dar razones de la pretensión de universalidad de la moral apelando a estructuras cognitivas y procedimientos que exhiben una forma universal con el fin de apoyarse en unas reglas legitimadoras que son descritas sin depender de los diversos contextos.¹²³

El corte hegeliano de la filosofía práctica de Taylor remite a un *ethos* concreto, práctico, vivencial, como punto de partida de la reflexión moral. El saber práctico se constituye en torno a un determinado carácter comunitario que es el que sirve de horizonte orientativo al individuo. Las teorías éticas procedimentales adoptan la perspectiva de la tercera persona situándose en la perspectiva de un mirador no ubicado y asumiendo una metodología deudora de una epistemología cientifista que desliga el razonamiento práctico del contexto vital en el

¹²⁰ Adela Cortina ofrece un amplio estudio de las diversas formas de clasificaciones éticas en: A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., pp. 29-97.

¹²¹ *Ibíd.*, pp. 75-78.

¹²² Evito explicar la distinción entre “moral” y “ética”; para un acercamiento detallado a estas cuestiones remito a: A. Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 28-32, 89.

¹²³ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 85.

que debe verse.¹²⁴ Enfrentándose a este tipo de propuestas, Taylor considera que para dictaminar la racionalidad de una postura moral es necesario acudir a la experiencia, a las intuiciones morales concretas y a las concepciones de bien que presuponen dichas intuiciones. Es un error acudir a criterios trascendentes que intentan crear un nuevo orden moral desde la pura racionalidad de un punto cero situado en ninguna parte. Sólo puede juzgarse la racionalidad moral de un agente en términos sustantivos. Adela Cortina explica el movimiento neoaristotélico conectándolo con el neoconservadurismo y oponiéndolo a la modernidad crítica, destacando que para un aristotélico el punto de partida de la reflexión ética es un *ethos* ya vivido que emerge de un contexto comunitario, “por eso el punto de partida de la reflexión ha de ser la *experiencia hermenéutica*, que no puede comprenderse con la experiencia empirista, sino que está anclada en las instituciones y en la tradición”.¹²⁵

La comunidad, a través de sus tradiciones, constituye los marcos de referencia ineludibles para la acción moral de los sujetos; sin estos marcos la acción humana carecería de horizontes de sentido. La tarea de la ética consistirá en transformar y perfeccionar el *ethos* ya presente en la comunidad y no en formular un procedimiento normativo de la acción independiente de la realidad práctica. De ello se deduce que en su análisis y crítica del orden ético de su sociedad, el investigador ético “puede criticar algunos aspectos de ella en particular, pero nunca –como pretenden los kantianos– ponerla enteramente en cuestión”.¹²⁶

Taylor va a criticar las éticas formales porque parte de una concepción de la racionalidad práctica distante de la que los teóricos sustancialistas sostienen. Su concepción de la razón práctica se erige sobre unos fundamentos epistemológicos que aluden a su análisis del significado, de la acción y, consiguientemente, de la naturaleza humana. Así, la concepción procedimental de la ética se opone a la sustantiva, refiriéndose a nociones distintas de razón:

Califico de sustantiva una noción de la razón cuando juzgamos la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos en términos sustantivos. Eso quiere decir que el criterio de la racionalidad es la comprensión correcta. En contraste con ello, una noción procedimental de la razón rompe esa conexión. La racionalidad o el pensamiento de un agente se juzga por cómo piensa, no principalmente por si el resultado es sustantivamente correcto. El buen pensar se define procedimentalmente.¹²⁷

¹²⁴ Esta temática es abordada por Juan F. Lisón que distingue entre las pretensiones de aquellas éticas que buscan normas universales, objetivas, inalterables e independientes de las contingencias culturales e históricas, y las éticas que establecen normas ligadas al carácter histórico y narrativo de la identidad de los sujetos. Cf. J.F. Lisón, “¿Moral de principios o de hechos?”, en M.A. Ramos (ed.), *El espacio: ficción y realidad en el mundo clásico*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pp. 23-47.

¹²⁵ A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., pp. 144-145.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 147. El método de las éticas sustancialistas opera desvelando las condiciones ya implícitas en su sociedad, nunca inventando nuevas reglas por entero. Siguiendo estas formas de razonamiento práctico se despliegan las éticas de Taylor y MacIntyre, que operan por transiciones graduales.

¹²⁷ “I call a notion of reason substantive where we judge the rationality of agents or their thoughts and feelings in substantive terms. This means that the criterion for rationality is that one gets it rights. [...] By contrast, a procedural notion of reason breaks this connection. The rationality of an agent or his thoughts is judged by how

La concepción procedimental se refiere al modo, la razón sustantiva al contenido. Taylor menciona a Platón como defensor de un tipo de razón sustantiva, mientras que Descartes sería paradigma de un tipo de razón procedimental que ha acabado por imponerse en el mundo moderno y que encuentra en la propia interioridad del sujeto, más aún, en un sujeto desvinculado del mundo, los cánones de la certeza:

La concepción moderna de la razón es procedimental. No apela a que nos convirtamos en contempladores del orden, sino más bien a que construyamos una imagen de las cosas ateniéndonos a los cánones del pensamiento racional. [...] La racionalidad es por encima de todo una propiedad del proceso del pensar, no del contenido sustantivo del pensamiento.¹²⁸

Este tipo de razonamiento práctico niega la relación que necesariamente existe entre la racionalidad práctica y su apelación a los bienes. Por supuesto, si se considera irrelevante la visión del bien, la noción del razonamiento práctico ha de ser procedimental. Para los utilitaristas la maximización del cálculo; para los kantianos la universalización. Aunque el utilitarismo no es una ética formal, ambos presentan formas reductivas de razonamiento, pues para explicar la acción conectan con un principio único; aunque en el caso del planteamiento kantiano sea un punto de partida formal y en el caso del utilitarismo sea material. En ambas tendencias de pensamiento se ha de llegar a un criterio abstracto, universalizable y general que homogeneice el objeto de estudio, en este caso la acción humana, sin atender a los contrastes cualitativos que podrían articular bienes de índole superior. Por el contrario, hacer sustantiva la razón práctica implica que la tarea de la razón consiste en percibir el orden que, en cierto sentido, se encuentra en la naturaleza.

Las éticas formales se caracterizan por la clásica distinción entre el bien y lo justo que suscribe la concepción más extendida de la racionalidad práctica; sin embargo, Taylor presenta la tesis de que lo justo es sólo una forma de bien, en tanto siempre presenta en última instancia una referencia al contexto y a formas concretas de bien moral que determinan el punto de vista ético.¹²⁹ Por ejemplo, muestra que las teorías neocontractualistas también se sustentan sobre diversas concepciones de bien –tales como la idea de dignidad, libertad o igualdad–, que operan como principios rectores y conceptos centrales alrededor de los cuales giran sus construcciones teóricas.¹³⁰ Estas nociones funcionan como “hiperbienes” formales y abstractos que reducen toda la complejidad moral manifiesta en las distinciones cualitativas que empleamos en nuestro

he things, not in the first instance by whether the outcome is substantively correct. Good thinking is defined procedurally.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 85-86 (102).

¹²⁸ “the modern conception of reason is procedural. What we are called on to do is not to become contemplators of order, but rather to construct a picture of things following the canons of rational thinking. [...] Rationality is above all a property of the process of thinking, not of the substantive content of thought.” *Ibíd.*, p. 168 (184).

¹²⁹ Cf. *Ibíd.*, pp. 85-90. Un estudio ampliado de esta cuestión aparece en el subapartado 5.3.4.: “Revisando la relación entre la justicia y el bien”.

¹³⁰ Esta crítica también aparece expuesta en la obra de Michael Sandel. Cf. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit.

lenguaje moral y por medio de las cuales nos orientamos moralmente. Por tanto, este tipo de éticas apelan a determinados bienes a pesar de sus compromisos oficiales; en concreto, en la concepción procedimental actúa como hiperbien la elección autónoma. Taylor entiende que el móvil que dirige las argumentaciones de algunos liberales –menciona a Buchanan o Gauthier– es la pretensión de imparcialidad, que en los filósofos de la ética del discurso –Habermas o Apel– se convierte en la búsqueda de criterios universales. En oposición a este tipo de búsqueda de criterios universalizables, aparece la ética sustancialista que, en general, considera que toda teoría está cultural y contextualmente configurada, mostrando que el punto de vista típicamente liberal también aparece determinado por el contexto de surgimiento, de forma que no es tan universal como pretende aparentar sino que funciona como una teoría impuesta y uniformadora deducida de ciertos principios establecidos *a priori*. Desde la perspectiva de Taylor, la reducción de la racionalidad práctica a criterios universales no da cuenta de los sistemas racionales de preferencias que usan los sujetos en sus juicios morales concretos. El intento de simplificación a un único tipo de criterio o de bienes de las éticas modernas derivadas del kantismo o del utilitarismo no considera los contrastes cualitativos entre aquellas cosas que consideramos buenas y que nos habilitan para efectuar argumentaciones prácticas. Las éticas modernas, al omitir la argumentación sobre los bienes que las sustentan, consiguen unas normas vacías y desarticuladas de sus contextos, que es precisamente de donde deberían extraer su fuerza normativa.

Relacionada con esta última crítica aparece otra de las denuncias de las que se hacen merecedoras las éticas formales y que reposa sobre la insuficiente atención que este tipo de éticas dedican a la motivación.¹³¹ Taylor lamenta que los miembros de la cultura individualista y liberal no hallen la fuerza que les faculte para actuar moralmente y cifra tal incapacidad en el alejamiento de las fuentes morales que aqueja a dicho liberalismo individualista. La ética procedimental espera que los agentes morales experimenten la fuerza del compromiso que les conmine a actuar sobre la base exclusiva de la obligación, pero ésta parece resultar insuficiente para mover al sujeto a actuar con coherencia. Es necesario reconocer los bienes que orientan la acción humana, porque cuando los bienes morales se perciben a través de sus fuentes, éstas pueden facultar, mover a los sujetos a actuar.

Desde el punto de vista de la ética sustancialista que Taylor suscribe, los intentos de las éticas formales son, en general, considerados una reducción de una realidad moral que siempre es un fenómeno mucho más rico y complejo. Una de las tesis reiteradas en la obra de Taylor es la de denunciar que la filosofía moral contemporánea se ha cerrado restrictivamente alrededor del análisis y debate sobre lo correcto o sobre el contenido de la obligación, impidiendo de paso la ampliación de los temas sobre los que la razón práctica puede también reflexionar recuperando

¹³¹ Martha Nussbaum sugiere que en Taylor falta una “conexión entre argumentación y motivación, entre razón y pasión”. Cf. M. Nussbaum, “Charles Taylor: Explanation and Practical Reason”, en *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993. Pero el rescate de las fuentes morales que Taylor pretende responde precisamente a la necesidad de rellenar el vacío que las éticas formales presentan entre los mandatos morales y la reacción sensible que impulsa a su ejecución.

modos distintos de descripción y de pensamiento – entre ellos, la exploración de aquello que consideramos una vida buena—:

Las diferentes teorías inspiradas en Kant expresan irrefutablemente nuestro sentido de la justicia. Pero ellas degradan también el objetivo de realización personal a un rango inferior. Comencemos por servir a las exigencias de justicia, entonces la búsqueda de la ‘vida buena’ encontrará su lugar. Esta idea se encuentra, por ejemplo, en Habermas. Esto nos da una delimitación rigurosa del dominio de la moralidad, con un criterio muy claro de lo justo y lo injusto, pero al precio de la exclusión de los límites de la moralidad de un cierto número de aspiraciones. Estas aspiraciones son clasificadas desde entonces como puramente personales y no pueden, por consiguiente, tener un carácter de obligación en el mismo sentido.¹³²

La concepción moral actual es limitada porque se basa en una separación abrupta entre aquello que debe hacerse y lo que es bueno hacer pero no se considera obligatorio. La filosofía moral se centra en exponer unos criterios deontológicos resueltos por un procedimiento definido que separa lo que es considerado moralmente importante de lo que pasa a convertirse en deseos ordinarios. Taylor señala que las éticas que derivan de Kant establecen un abismo entre unas y otras cuestiones, mientras que el modelo aristotélico no separa claramente unos fines de otros.¹³³ La estrategia kantiana adjudica sistemáticamente a los bienes un rango inferior declarando que no forman parte de la moralidad y considera que la persecución de una vida buena debe efectuarse “una vez que las exigencias de la moralidad sean satisfechas”.¹³⁴ Este tipo de éticas formales no dejan lugar para el bien, reduciendo la ética a la explicación de lo que genera obligación a través de algún criterio o procedimiento.¹³⁵ En este contexto lamenta que las distinciones cualitativas no tengan ningún papel, porque sus potentes aclaraciones no sirven cuando las filosofías morales no consideran pertinente definir los perfiles de la vida buena. Además, la racionalidad procedimental de la que deriva el liberalismo deontológico no valora sustantivamente las consecuencias de las acciones, limitándose a conceder prioridad categórica a ciertas obligaciones y prohibiciones. El resultado es que las éticas formales resultan inoperantes porque ocultan que ante cada elección que el sujeto debe realizar existen clases de bienes muy diferentes en juego y resulta absurdo conceder una prioridad sistemática a alguno de ellos.¹³⁶

¹³² “Les différentes théories inspirées de Kant expriment incontestablement notre sens de la justice. Mais elles rétrogradent aussi l’objectif d’accomplissement personnel à un rang inférieur. Commençons par servir les exigences de la justice, et la poursuite de la ‘vie bonne’ trouvera alors sa place. On trouve cette idée chez Habermas par exemple. Ceci nous donne une délimitation rigoureuse du domaine de la moralité, avec un critère très clair du juste et de l’injuste, mais au prix de l’exclusion d’un certain nombre d’aspirations hors des limites de la moralité. Ces aspirations sont dès lors classées comme purement personnelles et ne peuvent donc pas avoir un caractère d’obligation au même sens.” Ch. Taylor, “La conduite d’une vie et le moment du bien”, op.cit., pp. 287-288.

¹³³ *Ibid.*, 289.

¹³⁴ “une fois que les exigences de la moralité sont satisfaites.” *Ibid.*, p. 294.

¹³⁵ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 78-80.

¹³⁶ Cf. Ch. Taylor, “La conduite d’une vie et le moment du bien”, op. cit., pp. 295-296.

Cuando Taylor se propone rastrear el tipo de pensamiento que ha conducido a esta visión restrictiva de la moral comienza resaltando la unión fundamental entre la política democrática y las éticas formales. La política democrática destaca el procedimiento entendido como regla de las mayorías para designar el contenido de la ley, convirtiendo a su vez a esta ley, en función de ese procedimiento, en ley legítima; por su parte, las éticas procedimentales se asemejan al espíritu democrático cuando identifican la verdad o la corrección con lo intersubjetivo –circunstancia ésta última aún más evidente en la ética dialógica habermasiana–. Sin embargo, aunque ésta sería una razón de índole sociológica, Taylor se pregunta por las razones filosóficas y, en el intento de responder, encuentra en el giro subjetivo de la filosofía moderna –representado por la razón desvinculada cartesiana y el yo puntual lockeano–, la razón epistemológica central. No obstante, en el ámbito de la ética encuentra en Kant el tipo de filosofía que ha generado la distinción entre un tipo de razón sustantiva y una razón procedimental. Mientras que las morales prekantianas de corte aristotélico entendían que el objeto de la reflexión ética tenía que ver con la exploración y determinación de los bienes presentes en el mundo cultural propio, y con la definición de las condiciones para que los individuos alcanzaran lo que en ese dominio cultural se concebía como excelente, la filosofía moral moderna declara un error de la razón partir de los valores propios de una comunidad, o de una concepción particular de la vida buena. Desde Kant se estableció que a partir de la concepción sobre la vida buena de un grupo o individuo, no es posible obtener normas universalizables, ni pueden las prácticas cotidianas de un grupo servir para buscar un consenso sobre mínimos. A su juicio, Kant entiende la libertad como autoderminación, insistiendo en que la ley moral emana de la voluntad. Los agentes racionales tienen un estatus excepcional en el universo. Por eso las obligaciones morales no deben nada al orden de la naturaleza. Las distinciones cualitativas que separan lo superior y lo inferior, ya sea en el orden del cosmos o en la propia naturaleza humana, son rechazadas. Adoptarlas supone caer en la heteronomía. Debido a este enfoque, sus seguidores se centran en los mandatos, principios o criterios que guían la acción y soslayan las visiones del bien. Taylor menciona que Rawls comparte este enfoque dado que el punto de partida de su teoría de la justicia lo constituyen las intuiciones que los sujetos racionales e iguales mantienen sobre qué acciones son justas. No se discute sobre las diferentes perspectivas que ofrecen visiones distintas sobre lo que se considera superior, ni tampoco sobre los bienes que deben perseguirse.¹³⁷ Lo mismo puede decirse de la concepción habermasiana de la ética discursiva que emana de Kant; aunque Taylor reconoce que la propuesta de Habermas supone un avance respecto a la kantiana porque implica la aceptación de personas diferentes, de agentes diversos para llegar al consenso sobre la norma, la legitimidad proviene del procedimiento descrito para la instauración de la norma y no de la efectividad de la misma o de su relación con la consecución de una vida buena. La exclusión de las distinciones cualitativas conduce a una visión del pensamiento moral estrecha en tanto se centra solamente en determinar los principios de la acción, pero omite la reflexión sobre aquello que los agentes humanos pueden considerar incomparablemente importante. Taylor muestra que esta forma procedimental de argumentación, que deja fuera las distinciones cualitativas, así como la

¹³⁷ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, pp. 83-84.

articulación del trasfondo y de los bienes que soportan dichas normas, impediría explicar a alguien distinto a nosotros lo que existe en ese trasfondo que considerándose valioso inspira la obediencia a dichos mandatos.¹³⁸

Lo que Taylor critica a Habermas o Rawls es que los hiperbienes que actúan como fundamento de sus teorías –la libertad o igualdad de todos los hombres– se basan en supuestos insuficientemente articulados, se basan en un horizonte de sentido que no ha sido adecuadamente explicitado y que impide justificar plenamente tales hiperbienes.¹³⁹ La teoría de Habermas o Rawls sesga las razones por las cuales debe otorgársele prioridad a ciertas consideraciones superiores. En su artículo “A Most Peculiar Institution” explica que este tipo de teorías no articulan los bienes que, en último término, son los que mueven la acción y, por consiguiente, no explicitan suficientemente las razones que sostienen aquello que determina la obligación moral:

Esta supresión deja algunas lagunas en la teoría que causan perplejidad. No hay forma de captar la comprensión de fondo que rodea cualquier convicción de que hayamos de actuar de esta manera o de otra, la comprensión del bien intenso aquí implicado. Y, en particular, es incapaz de captar el peculiar sentido de fondo, clave en gran parte de nuestra filosofía moral, de que en ello hay algo incomparablemente importante.¹⁴⁰

La ética contemporánea brota en muchos casos de las nociones desvinculadas que, en su confusión metafísica, no reconocen las fuentes morales o, incluso, creen que el ideal de libertad que defienden exige que las fuentes morales sean negadas.¹⁴¹ Aunque la ética procedimental se compromete claramente con algunos bienes vitales modernos, como son la benevolencia y la justicia universales, creyendo erróneamente que pueden concederles un estatus especial al segregarlos de las consideraciones sobre el bien, cuando lo que hacen es ofrecer una explicación parcial.¹⁴² Tales éticas, para justificar adecuadamente la preeminencia de algunas de sus nociones rectoras deberían efectuar una discriminación cualitativa entre los diversos bienes que aparecen en juego; pero eso es lo que omiten. Además, no acuden en su fundamentación a nociones teleológicas ni metaéticas, ya que las normas que prescriben no derivan de la suposición de ciertos fines o propósitos humanos. Ignoran la constitución significativa de la identidad del sujeto y, como consecuencia, su inevitable referencia a fines que se le presentan al sujeto como deseables en función de una cierta propiedad relevante presente en ese tipo de realidad. De esta perspectiva deduce Taylor cierta miopía en la teoría moral en tanto no es acorde

¹³⁸ *Ibíd.*, pp. 86-87.

¹³⁹ Para enjuiciar adecuadamente el pensamiento rawlsiano es preciso indicar que la teoría de Rawls, tal y como aparece en su obra *El liberalismo político*, realiza un esfuerzo por explicitar dichos supuestos y delimitar su contexto de surgimiento y aplicación.

¹⁴⁰ Ch. Taylor, “A Most Peculiar Institution”, en J. Altham y R. Harrison, *World, Mind and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 p. 151.

¹⁴¹ Esto ocurre sobre todo con las teorías posmodernas de corte neonietzscheano que, imbuidas por el imperativo de proporcionar al sujeto mayor libertad, niegan toda referencia al contexto o a cualquier tipo de exigencia nacida de la comunidad o la tradición.

¹⁴² Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 496.

con la experiencia humana. Ello no significa que el canadiense no acepte la bondad o idoneidad de tales nociones fundadoras de las teorías éticas, simplemente acusa su insuficiente articulación. Aunque de esta crítica emerge una segunda, y es que la articulación puede llevarnos a considerar que existen otras nociones que también podrían ser tenidas en cuenta y que, quizás, podrían completar y enriquecer las prácticas morales y políticas de las sociedades democráticas liberales. Entre tales nociones complementarias Taylor sin duda defendería la importancia de la comunidad para el individuo –de esta reivindicación se deduce la necesidad de explorar los lazos comunitarios, la identidad de los miembros de la comunidad y la solidaridad que emana de tales condiciones–, pero también cree necesario abordar las nociones de vida buena presentes en la tradición cultural de la que esa comunidad forma parte y extraer conclusiones para la vida práctica de esa comunidad. La ética procedimental actúa acotando el ámbito de lo moral, dejando fuera la reflexión sobre la vida buena, sobre lo que se considera valioso, con el fin de hallar una norma procedimental válida que señale la acción correcta. Sus defensores no articulan los bienes implícitos en su propuesta moral y reducen el campo de aspectos morales relevantes para la vida humana. Ignoran los bienes que hacen bueno al hombre considerando sólo la acción correcta o la obligación y, finalmente, elaboran una ética al margen de la vida buena. Taylor critica que estas doctrinas olvidan el aspecto central que el bien debería ocupar en sus teorías si quieren explicar coherentemente los fundamentos de sus procedimientos:

Estoy de acuerdo en que la mayoría de los procedimentalistas que estoy atacando tienen un lugar para nociones de la vida buena, y muchos son realistas morales como yo mismo. Mi queja contra ellos es que tuercen la mira de la filosofía moral, prestando una atención mínima y risible al bien, y concentrándose extensamente en los principios por los que determinar lo correcto.¹⁴³

En dichas teorías actúa un bien, aunque inarticulado, que impide el análisis de dicho bien y sella herméticamente el ámbito de lo moral. Por ejemplo, Habermas separa las cuestiones éticas que atañen a la justicia interpersonal y que contienen preceptos de validez universal, de las cuestiones referidas a la vida buena, a las que considera muestra de bienes particulares que pueden diferir de una cultura a otra. Pero esta separación entre las cuestiones que pueden ser objeto de reflexión racional, objetiva y universal, y aquellas cuestiones a las que se les veta este tipo de exploración impide dar suficiente razón del comportamiento moral. Las teorías morales procedimentales se centran en cómo debe actuar el sujeto y no en los bienes a los que la acción se dirige:

La tarea de teoría moral se identifica con definir el contenido de la obligación, en lugar de la naturaleza de la vida buena. En otros términos, a la moral le preocupa lo que nosotros debemos hacer; pero excluye lo que es bueno hacer, aunque no sea

¹⁴³ Ch. Taylor, “The Ethics of Inarticulacy”, *Inquiry*, 34, 1991, p. 162.

obligatorio [...] y también lo que puede ser bueno (o incluso obligatorio) ser o amar, como no pertinente a las éticas. En esta concepción no hay ningún lugar para la noción del bien en cualquier de los dos sentidos tradicionales: la vida buena (en el sentido que yo introduje anteriormente), o el Bien como objeto de nuestro amor u obediencia.¹⁴⁴

La filosofía moral que Taylor defiende es, en este sentido, divergente a las éticas formales porque atiende al proceso histórico de gestación de las diversas formas de bien, en lugar de reducir la ética a un único tipo de criterio deontológico que, además, prescinde de la perspectiva del participante en primera persona. No obstante, es preciso destacar que el canadiense no renuncia a una ética que presenta como fin último una definición racional del fenómeno moral y abre la posibilidad de alcanzar una propuesta ética de carácter universal, sólo que a través de una concepción epistemológica diferente a la que fundamentan las propuestas de las éticas formales. Su concepción ética es deudora de su posición epistemológica y ésta se sostiene sobre la base de una antropología filosófica que presenta al hombre vinculado con el mundo. Los bienes son concebidos por el sujeto como tales porque existe una significación que los denota. La significatividad permite escapar del subjetivismo, el relativismo y el escepticismo morales; pero esta visión significativa del mundo se aleja de la concepción de las éticas formales que eluden en sus teorías la relación entre el sujeto y el bien. La exclusión del aspecto significativo del conocimiento humano rechaza la vinculación entre el sujeto y el mundo menospreciando el carácter intencional de la conciencia humana. Así resulta que no existen referencias a significados ni a bienes externos al propio sujeto, destacando la libertad y autonomía del sujeto entendida como independencia respecto a la naturaleza, la tradición o la comunidad. El mandato moral debe brotar de la sola voluntad del sujeto guiada por su razón pura:

La concepción moderna de la libertad que se desarrolla en el siglo diecisiete la dibuja como la independencia del sujeto, su determinar sus propios propósitos sin interferencias de la autoridad externa. La libertad entendida así llega a ser considerada como incompatible con el bien [...] Los órdenes normativos deben tener origen en la voluntad.¹⁴⁵

La ética procedimental enraíza en un poderoso motivo moral contemporáneo: el afán de libertad radical, nacido con la Modernidad, que pretende independizar al sujeto de todo fin

¹⁴⁴ “Relatedly the task of moral theory is identified as defining the content of obligation, rather than the nature of the good life. In other words, morals concerns we ought to do; excluding both what it is good to do, even though we are not obliged [...] and also what it may be good (or even obligatory) to be or love, as irrelevant to ethics. In this conception there is no place for the notion of the good in either of two common traditional senses: either the good life (the sense that I introduced above), or the Good as the object of our love or allegiance”. Ch. Taylor, “A Most Peculiar Institution”, op. cit., pp. 134-135.

¹⁴⁵ “The modern notion of freedom which develops in the seventeenth century portrays this as the independence of the subject, his determining of his own purposes without interference from external authority. Freedom so conceived came to be considered as incompatible with the good. [...] Normative orders must originate in the will.” *Ibid.*, p. 143.

establecido previamente al sujeto, ya sea por la naturaleza o por la tradición. Utilitaristas y kantianos presentan el mismo objetivo a través de procedimientos diferentes:

Más allá del peso común en ellos de la epistemología moderna, está claro cómo para ambos el acento en lo procedimental está ligado a su lealtad a la libertad moderna. Hacer sustantiva a la razón práctica implica que la sabiduría práctica es una cuestión de ver un orden que en cierto sentido está en la naturaleza y que determina lo que debería hacerse. Para dar la vuelta a esto y otorgar la primacía a los deseos del agente o a su voluntad, mientras se quiere dar valor todavía a la razón práctica, hay que redefinirla en términos procedimentales. Si lo que es correcto hacer ha de ser todavía entendido como lo que es racionalmente justificable, entonces la justificación tiene que ser procedimental.¹⁴⁶

Como conclusión señalaré que Taylor critica el procedimentalismo porque desvincula al ser humano de los fines que persigue. La impresión de algunos autores es que la libertad entendida como independencia se consigue con mayor intensidad si el agente humano se desprende de aquellos bienes que se le presentan al sujeto bajo el aspecto de exigencias en sentido fuerte. Por el contrario, la ética sustancialista de Taylor nos habla de una vinculación entre el sujeto y el mundo, entre el ser humano y los fines que persigue. Es cierto que esa vinculación no puede renunciar al giro subjetivo producido en la cultura moderna, pero debe encontrar formas de manifestación que se refieran también a algo objetivo; por eso, su ética se mueve en el ámbito del realismo de los valores. La visión significativa es sustantiva porque remite siempre a otras realidades, pero esta visión significativa es completada con una visión expresiva del mundo. Esta forma de expresión se basa en la exploración de las fuentes morales, en su vinculación hacia una realidad que debe articular nuestras intuiciones más profundas a través del lenguaje, y Taylor la encuentra en los lenguajes de la resonancia personal asociados a la sensibilidad humana:

Pero existen otras importantes cuestiones de la vida que sólo cabe resolver a través de esta clase de intuición; por ejemplo por qué es importante y qué significa tener un entorno humano de más profunda resonancia y, aún más, mantener afiliaciones con cierta hondura en tiempo y compromiso. Son interrogantes que sólo podemos esclarecer explorando la situación existencial humana, el modo en que estamos situados en la naturaleza y entre los demás, como lugar de las fuentes morales. Cuando las tradiciones públicas de la familia, la ecología, incluso la *polis* son minadas

¹⁴⁶ “Beyond the common weight of them of moderns epistemology, it is clear how for both the stress on the procedural is bound up with their allegiance to modern freedom. To make practical reason substantive implies that practical wisdom is a matter of seeing an order which in some sense is in nature and which determines what ought to be done. To reverse this, and give primacy to the agent’s own desires or his will, while still wanting to give value to practical reason, you have to redefine it in procedural terms. If the right thing to do has still to be understood as what is rationally justifiable, then the justification has to be procedural.” *Ibíd.*, p. 148.

o barridas, necesitamos nuevos lenguajes de resonancia personal para hacer que los bienes humanos cruciales recobren vida.¹⁴⁷

Frente al instrumentalismo y las ideologías de la realización personal asociadas al subjetivismo, aparecen demandas que conectan con lo que los seres humanos somos como seres de lenguaje. De esta caracterización de la ontología humana, se deduce que los imperativos de realización humana siempre conectarán con el mundo, emanarán de él. El modo en que Taylor concibe el desvelamiento de estos imperativos se deduce de la conexión entre la identidad del sujeto y su vinculación hacia ciertos bienes que se le presentan en forma de exigencias en sentido fuerte. Este descubrimiento, en ocasiones, emerge a través de los lenguajes de la resonancia personal que se asocian al uso expresivo del lenguaje y que ofrecen exploraciones vinculadas con aquellos candidatos que se manifiestan deseables en sentido fuerte para el sujeto a través de las distinciones cualitativas que éste efectúa.

Por supuesto, esta visión de la persona como agente moral abierto a los significados del mundo, que participa de ellos a la vez que los interpreta y transforma a través del lenguaje, va a reportar teorías diferentes no sólo en el ámbito epistemológico o moral, sino también jurídico. La forma de concebir los derechos, su extensión e importancia, va a ser modificada una vez que se han descrito ciertos requisitos ineludibles en la acción humana y que refieren tanto a la manera que el sujeto tiene de interpretarse a sí mismo como al modo en que interpreta los lazos que le unen a los demás.

¹⁴⁷ “But there are other important issues of life which we can only resolve through this kind of insight; for instance, why it matters and what it means to have a more deeply resonant human environment and, even more, to have affiliations with some depth in time and commitment. These are questions which we can only clarify by exploring the human predicament, the way we are set in nature and among others, as a locus of moral sources. As the public traditions of family, ecology, even polis are undermined or swept away, we need new languages of personal resonance to make crucial human goods alive for us again.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 513 (534-535).

Capítulo 5.

Supuestos jurídicos: derecho, justicia y política

La propuesta de la filosofía práctica de Taylor en el terreno de los derechos parte de una concepción cercana al *iusnaturalismo*; al menos, existe una interpretación sobre la naturaleza humana que conduce al dictamen y al establecimiento de los límites de los derechos. La reflexión sobre la naturaleza humana es, a juicio de Taylor, inherente a cualquier teoría de la justicia y, a su vez, la investigación sobre la justicia y la acción de los seres humanos remite a una reflexión sobre cuáles son los bienes que perseguimos fundamental y primordialmente los humanos.

5.1. La génesis de los derechos

En este apartado pretendo exponer algunos de los puntos de la crítica de Charles Taylor sobre la defensa teórica de los derechos individuales que formula cierta concepción liberal. En primer lugar, es preciso aclarar que Taylor no se mueve en el ámbito de un discurso jurídico, sino en el de una antropología social que implica una determinada teoría de la sociedad y de la moral. La tesis fundamental que defiende y sobre la que presenta sus objeciones declara que la concreción de los derechos individuales y la existencia de los mismos se fundamenta, en última instancia, en una determinada concepción moral según la cual las capacidades humanas que son dignas de respeto deben estar protegidas por el derecho, donde ser digno de respeto implica exigir respeto precisamente porque poseen un estatus moral. A tenor de esta explicación, puede decirse que a la base de su argumentación se encuentra un cierto *iusnaturalismo* pues en la

fundamentación de los derechos sitúa claramente una reflexión moral. No es que Taylor se declare abiertamente *iusnaturalista*, pero lo cierto es que su propuesta navega entre un iusnaturalismo “fuerte” que ahonda en una definición ontológica sobre la naturaleza humana y un iusnaturalismo “débil” que rehuye de las interpretaciones metafísicas y se asienta más bien en el consenso de la comunidad. Desde esta perspectiva, la objeción principal que plantea se refiere a la tradición liberal que piensa que los derechos pueden fundamentarse sobre el individuo. La defensa de los derechos que Taylor despliega no se basa en consideraciones que nacen de la singularidad de los individuos, sino en valoraciones propias de la comunidad. A su juicio, son los valores que existen en una comunidad los que posibilitan que consideremos ciertas capacidades humanas como capacidades que exigen un respeto, porque los valores que el derecho debe proteger se generan en el seno de una comunidad de forma social y nunca individualmente o desde el individuo. De ahí que su crítica vaya dirigida a las posiciones teóricas que él califica de “atomistas”: término bajo el cual subsume tanto a las doctrinas contractualistas que se originan el siglo XVII con Hobbes y Locke, como a doctrinas contemporáneas que en su defensa de los derechos dan prioridad al individuo sobre lo social, y a filosofías que ofrecen una perspectiva instrumentalista de la sociedad porque no tienen en cuenta la importancia de la comunidad a la hora de fundamentar su doctrina de los derechos.¹

Taylor critica “las teorías de la primacía de los derechos”² porque se basan en una concepción ahistórica y desencarnada del individuo al que se le dota de derechos con anterioridad e independencia respecto al entorno social que hace posible el surgimiento de esos derechos. Frente a las exigencias que emanan del contexto social, las teorías ultraliberales asignan prioridad a los individuos y a sus derechos, exponiendo una postura atomista que ignora los contextos que permiten que un individuo desarrolle su identidad y se autorrealice. Estas teorías que conceden prioridad a los derechos pretenden desplegar en sus distintos códigos jurídicos una serie de inmunidades que expliciten el respeto que los seres humanos merecen. El principio moral que exige respeto para el individuo es respaldado con el denominado “derecho subjetivo” que concede prioridad al individuo sobre la comunidad. Este tipo de doctrinas otorgan prioridad a los derechos individuales sobre otras nociones morales, como pueden ser el bien común, las excelencias o virtudes propias de una vida buena, o incluso los propios deberes individuales:

La dignidad del individuo libre reside en su calidad de titular de derechos, derechos que si es preciso puede hacer respetar, incluso si son contrarios a las opciones colectivas, a la voluntad de la mayoría o al consenso dominante. Los derechos del ciudadano norteamericano son semejantes a ‘cartas de triunfo’, según la imagen

¹ Cf. Ch. Taylor, “Atomism”, op. cit., p. 187.

² “Primacy-of-right theories” *Ibíd.*, p. 188.

inolvidable de Ronald Dworkin: invocándolos, puede sustraerse a la voluntad de la mayoría que se ha expresado por medio del proceso legislativo.³

Cuando Taylor se pregunta por el surgimiento de los derechos subjetivos muestra que el cambio se produce en el siglo XVII, con las modernas teorías del derecho natural, cuando el concepto de “ley natural”, que indicaba el trasfondo moral con el que el derecho positivo debía estar de acuerdo para ser considerado legítimo, es sustituido por la atribución de propiedades a los individuos. Con Hobbes adquiere predominio la modalidad de razonamiento político individualista, en que la libertad se limita a la defensa de los derechos individuales:

Esta forma de ver las cosas establece las normas que rigen el comportamiento de la gente hacia nosotros como un privilegio por así decirlo, que nos es debido. El punto central de esta trasposición semántica del derecho natural es que, en primer lugar, concede una cierta autonomía para decidir cómo se nos deben aplicar las normas (si yo tengo derecho a la vida, a la cual, en principio, puedo renunciar, abrimos la posibilidad que no está admitida en el derecho natural tradicional y que los teóricos modernos han creído poder desterrar inventando la noción de *derecho inalienable*), y que, en segundo lugar, insiste en la dignidad de la persona.⁴

En la Antigüedad y la Edad Media, el derecho atribuido a un sujeto es más una obligación; sin embargo, con el advenimiento de la Modernidad, en la adjudicación de derechos se destaca, sobre todo, el consentimiento del sujeto que incluso puede renunciar a ese derecho. Taylor considera que la teoría política que concede primacía a los derechos individuales se construye en torno a una visión de la naturaleza humana que él denomina atomista –asociada a la razón desvinculada moderna y al proceso de destrucción de los órdenes de sentido naturales–, esto es, una concepción totalmente opuesta a aquella que describe al hombre como un animal social. Así, el lenguaje de los derechos subjetivos “ofrece una manera de formular ciertas inmunidades y prestaciones que se basan también en la idea de la dignidad del sujeto libre, debido a que expresa

³ “the dignity of the free individual resides in the fact that he has rights that he can make efficacious if necessary even against the process of collective decision making of the society, against the majority will, or the prevailing consensus. The rights he enjoys can be seen as ‘trumps’, in Ronald Dworkin’s memorable image; that is, by appeal to them, he can override what normally is decisive – the duly determined outcome of majority will through the legislative process.” Ch. Taylor, “Alternative Futures”, op. cit., p. 92 (163).

⁴ “This way of putting it makes the norms governing people’s behaviour towards us appear as a privilege, as it were, that we own. The point of the semantic transposition of natural law is, first, that it accords us a certain autonomy in deciding how the norms should be applied to us (if I have a right to life, then presumably I can waive it, a possibility which was not allowed by traditional natural law and which the modern theorists felt they had to block by inventing the notion of an ‘inalienable right’); and, second, that it underscores the dignity of the person.” Ch. Taylor, “Why Do Nations Have to Become States?”, op. cit., p. 47 (95).

dichas inmunidades y prestaciones como una especie de propiedad del sujeto, a la que éste puede apelar a favor de su causa”.⁵

Este tipo de planteamientos conduce a concepciones atomistas que defienden que el hombre aislado, o el individuo, es autosuficiente. Aunque Taylor no cree que éste sea el verdadero supuesto en que se basan este tipo de teorías porque la mayoría de los teóricos del derecho hacen independiente la propuesta que defiende la primacía de los derechos individuales de la afirmación que defiende la autosuficiencia del hombre tomado como individuo aislado. De hecho, Taylor concede que los teóricos del contrato social destacaron la insuficiencia del hombre separado.⁶

En un análisis más preciso descubre que el atomismo piensa la sociedad formada por individuos que, aunque no son autosuficientes por sí mismos, realizan fines individuales: la sociedad como tal no es una realidad moral, lo único que tiene entidad moral son los individuos. A partir de este supuesto, el orden político se fundamenta desde el individuo. Por el contrario, la postura de Taylor se enmarca dentro de lo que se denomina la “tesis social”: una posición teórica que presenta al hombre como un ser eminentemente social y expresivo que desarrolla su razón de una manera dialógica. Según la tesis social “los hombres desarrollan sus capacidades específicamente humanas en sociedad”.⁷ Por tanto, la exposición del hombre como sujeto de derechos debe responder a esta caracterización. Su referente filosófico puede encontrarse en la figura de Aristóteles, el cual, en vez de considerar al hombre como un individuo separado del conjunto, lo considera fundamentalmente como un animal social y político, aseverando a su vez que las capacidades específicamente humanas se desarrollan en sociedad.⁸

5.1.1. Los derechos y las concepciones sobre lo humano

Lo que Taylor desea destacar no es que la defensa de los derechos individuales tenga que depender necesariamente de la tesis atomista radical que afirma la autarquía del hombre aislado, sino la idea de que la racionalidad humana sólo puede desarrollarse plenamente en sociedad. Si el hombre viviera aislado no podría llegar a desarrollar las capacidades que le convirtieran en una persona responsable y autónoma, en una palabra, moral. Pero, todavía en este caso, piensa Taylor que podría concederse la primacía de los derechos individuales sobre la base de la certificación de unas ciertas capacidades humanas; aunque ésta sería una forma errónea de fundamentar los

⁵ “offers a way of formulating certain important immunities and benefits which also builds in some idea of the dignity of a free subject, for it expresses these immunities and benefits as a kind of property of the subject, which can be invoked by the subject in his or her own cause.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 395 (417).

⁶ Ch. Taylor, “Atomism”, op. cit., pp. 189-190.

⁷ “They only develop their characteristically human capacities in society” *Ibíd.*, pp. 190-191.

⁸ Recordemos que el estagirita pensaba que la ciudad tiene un origen natural, basado en la naturaleza del hombre, pero persiste para el vivir bien; lo cual significa que la vida en sociedad persiste con el objeto de promover y desarrollar las capacidades específicamente humanas. Cf. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a.

derechos. La clave de la argumentación es que sólo se conceden derechos cuando se demuestra que las capacidades humanas que esos derechos protegen deben ser respetadas, esto es, que más allá de que un sujeto posea una capacidad u otra, dicha capacidad exija un respeto:

Más bien la intuición, si queremos llamar de este modo a lo que subyace a la condición de que ciertos seres tienen derechos a A, B, o C, es que estos seres exhiben una capacidad que exige respeto, y esta capacidad ayuda a determinar la forma de los derechos, o a qué dan derecho los derechos. Una vez aceptamos que los seres que gozan de esta capacidad merecen respeto, entonces es suficiente con que identifiquemos A como poseedor de esta capacidad para hacer a A portador de este derecho.⁹

Obviamente, la exposición de Taylor remite a su argumento epistemológico-antropológico que alude a la necesidad de la existencia de “valoraciones fuertes” para acceder al mundo moral. Por un lado, el supuesto antropológico liberal abstrae al sujeto moral y no lo piensa como un sujeto moral con potencialidades que puedan desarrollarse. Por otro lado, la argumentación epistemológica que subyace a la propuesta liberal desvincula al sujeto del mundo resultando que los derechos se fundamentan sobre la base de capacidades del agente humano sin más. Por el contrario, para Taylor no basta con que un sujeto posea una capacidad para que esa capacidad sea protegida o fomentada a través de un derecho, es necesario que esa capacidad merezca respeto realmente.¹⁰ Llegados a este punto de la argumentación, Taylor muestra entonces que la defensa de ciertos derechos depende de la concepción de aquello que se considere específicamente humano. Por lo tanto, afirmar que un derecho debe proteger o fomentar una capacidad, disposición o práctica, implica que aquello que ese derecho regula sea considerado un bien para las aspiraciones humanas:

En otras palabras, nuestra concepción de lo específicamente humano no es irrelevante para nuestra asignación de los derechos de la gente. Por el contrario, habría algo incoherente e incomprensible en una posición que exige atribuir derechos a los hombres y a la vez niega cualquier convicción sobre el estatus moral especial de las capacidades humanas y rechaza que tengan algún valor o importancia.¹¹

⁹ “Rather the intuition, if we want to call it such or whatever we want to say lies behind the conviction that certain beings have rights to A, B, or C, is that these beings exhibit a capacity which commands respect, which capacity helps determine the shape of the rights, or what the rights are rights to. Once we accept that beings with this capacity command respect, then indeed, it is sufficient that we identify A as possessing this capacity to make A a bearer of rights.” Ch. Taylor, “Atomism” op. cit., p. 192.

¹⁰ Sobre esta particular la argumentación de MacIntyre presenta algunos rasgos afines, a pesar de que alude más a la tradición, cuando éste sostiene que “ante todo, está claro que la pretensión de que yo tenga derecho a hacer algo o tener algo es una pretensión de un tipo completamente diferente de la pretensión de que necesito, quiero o deseo beneficiarme de algo” A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 92-93.

¹¹ “In other words, our conception of the specifically human is not at all irrelevant to our ascription of rights to people. On the contrary, there would be something incoherent and incomprehensible in a position which claimed

Taylor considera que asignar derechos a alguien implica reconocer que ese alguien detenta una determinada constitución y, sobre todo, que tiene una forma de vida racional. Los derechos aparecen ligados a la propia racionalidad de la acción, de manera que se une el discurso de los derechos al reconocimiento de unos determinados juicios de valor y a una antropología de las capacidades. Los derechos protegerán capacidades que son consideradas característicamente humanas, que se reconocen como valiosas y que por eso demandan respeto. Por tanto, esas capacidades son concebidas como bienes y, precisamente por ello, la función de la justicia debe consistir en asegurarlas.

5.1.2. Los derechos y la comunidad

A partir de aquí, Taylor sostiene que la existencia de cualesquiera derechos tiene su origen en los valores que una comunidad percibe como tales, de modo que el sujeto no puede escoger los valores éticos que el derecho debe proteger desde la nada, no puede elegir valores de una forma aislada sino que debe tener en cuenta el contexto comunitario donde esos valores se originan. El valor que atribuye a la comunidad le conduce a dudar de la prioridad absoluta que las doctrinas ultraliberales conceden a los derechos individuales. Para Taylor no es obvio que en situaciones de conflicto entre algún derecho individual y ciertos reclamos sociales, siempre deba optarse por proteger ese derecho individual.¹² Todo derecho se basa en un cierto bien o valor que se desea proteger; desde esta óptica, los conflictos entre derechos implican compromisos morales que emergen de doctrinas sobre el bien diferentes, para resolverlos sólo puede acudir a las convicciones últimas de los sujetos. Debe formularse claramente qué es aquello que capacita a los miembros de una comunidad política para instaurar ciertos derechos y no otros, y para ello debe acudir a la articulación de las fuentes morales en que tales derechos se fundamentan.¹³ Taylor no pretende resolver el conflicto entre el individuo y la comunidad mermando indefectiblemente la libertad individual; no propone rechazar el liberalismo ni el valor de la autonomía personal, sino solamente delimitar ese valor, admitiendo que aunque es una noción moral valiosa, no existe exclusivamente. Si la elección se efectúa por meras preferencias personales, subjetivas y desconectadas del mundo de los objetos a las que se refiere la elección, se incurre en un error porque se dejan de lado los “horizontes de significado”, que es el fondo que otorga la inteligibilidad a las cosas que nosotros juzgamos. Esta cuestión entra en conexión con su postura epistemológica, con la cuestión del realismo tratada al principio de este estudio. Si

to ascribe rights to men but which disclaimed any conviction about the special moral status of any human capacities whatever and which denied that they had any value or worth.” Ch. Taylor, “Atomism”, op. cit., p. 193.

¹² Completando esta línea de exposición, Sullivan arguye que, aunque los derechos individuales son la base irrenunciable del ordenamiento jurídico, a veces la argumentación desde los derechos individuales resulta inoperante y es entonces cuando debe recurrirse al mismo tiempo a las exigencias que emanan de la asunción de valores comunes. Cf. William M. Sullivan, “Bringing the Good Back In”, en R. B. Douglass *et al.* (eds.), *Liberalism and the Good*, op. cit., pp. 148-166.

¹³ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 398-399.

no se apela a algo que está fuera del individuo, la moral encuentra su lugar únicamente en términos subjetivos. Intentando escapar a ese subjetivismo formula su concepto de “horizonte de significado”, según el cual, algunas cosas poseen por sí mismas mayor valor que otras y otras no poseen ningún valor, con anterioridad a la elección.¹⁴ Por ejemplo, en la cuestión de la orientación sexual Taylor piensa que si la única razón que podemos aportar en favor de una determinada opción sexual consiste en convertir a nuestra libre elección, basada en nuestros propios sentimientos, en la razón justificativa principal, afirmando así que posee el mismo valor esta opción que otra, le parece insignificante. La razón justificativa no puede darse *a priori* afirmando que cualquier cosa escogida por el sujeto será correcta. No es que Taylor esté en contra de opciones sexuales tales como la homosexualidad, sino que defiende la tesis de que la justificación de esa orientación sexual concreta debe realizarse apelando a algo que no sea únicamente la libertad de elección, entendida como un derecho del individuo, sino algo que posea un mayor grado significativo, esto es, algo valioso o bueno que lo justifique. Si posee algún sentido la cuestión de la elección por parte del sujeto, se debe a la existencia de motivos que deben tenerse en cuenta más allá de la propia elección del mismo sujeto. Deben considerarse los “horizontes de significado”, debe recurrirse a algo que vaya más allá del propio individuo. Ha de comprenderse que, independientemente de la voluntad de cada sujeto, existe algo noble y que posee un valor y, por tanto, que es significativo en la configuración de la propia vida del sujeto. Lo que está en juego es la fundamentación moral que soporta la importancia concedida en las teorías jurídicas liberales a la autonomía. Si la libertad de elección que los sujetos despliegan en el ámbito de la moral es un ideal, se debe a que hay algún tipo de bien que lo protege, porque “a menos que ciertas opciones tengan más significado que otras, la idea misma de autoelección cae en la trivialidad y por tanto en la incoherencia. La autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas *cuestiones* son más significativas que otras”.¹⁵

La posición de Taylor sobre su crítica a los derechos individuales basados en una noción abstracta puede clarificarse si también añadimos a su reflexión la que Carlos Thiebaut realiza sobre Michael Sandel, un autor que presenta afinidades con el canadiense; respecto a éste Thiebaut escribe:

Sandel argumenta en su trabajo que la misma idea de privacidad sobre las que se apoyan quienes defienden la posibilidad de realizar prácticas homosexuales sin interferencia pública cuando una mayoría moral las rechaza no se puede basar sobre la abstracta noción de un derecho a la privacidad vacío de contenidos. Según Sandel, el reconocimiento de los derechos de privacidad se ha ido produciendo en la jurisprudencia americana al hilo del paulatino reconocimiento de la bondad de determinados comportamientos que se reconocieron como privados, y no por el reconocimiento abstracto de una privacidad que valide todo comportamiento. Por lo

¹⁴ Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 38.

¹⁵ “unless some options are more significant than others, the very idea of self-choice falls into triviality and hence incoherence. Self-choice as an ideal makes sense only because some *issues* are more significant than others.” *Ibíd.*, p. 39 (74).

tanto, es esa bondad de los diversos comportamientos lo que debería pesar a la hora de reconocerles a cada uno de ellos el estatuto suficiente como para ser protegidos como derechos privados o de intimidad.¹⁶

Taylor sostiene una tesis parecida a la de Sandel, sobre todo en la crítica a un derecho privado abstracto que dé por bueno cualquier modo de vida. La defensa de una libertad de elección absoluta se erige sobre la base de la exaltación de esta capacidad humana por encima de las afirmaciones de valor. Si se aceptan que existen determinadas exigencias que no encuentran el respeto que demandan por el mero hecho de ser escogidas por un agente humano, sino por algo que va más allá de la elección, entonces no puede atribuirse a la libertad de elección el valor absoluto que en principio parece exigir. Si los derechos reflejan algo valioso y estimable es porque esos derechos aparecen conectados con algún tipo de bien percibido de esta manera por una comunidad.

5.1.3. Más allá de una noción instrumental de lo social

La pertenencia del individuo a la sociedad es fundamental para que éste pueda desarrollar la racionalidad, la noción de responsabilidad y, en definitiva, se constituya en sujeto autónomo. La matriz social es el lugar en donde se genera la interpretación de lo que es importante para los seres humanos y de la que luego se deducen los bienes y valores que dan lugar al establecimiento de los derechos; por consiguiente, debe prestarse atención a la comunidad política gracias a la cual los individuos se convierten en seres autónomos. Si la existencia moral sólo es posible en tanto que miembros de la comunidad, las teorías contractualistas del moderno derecho natural y la concepción utilitarista yerran al concebir la comunidad política como un mero instrumento para la satisfacción de intereses particulares o para la consecución del bienestar individual.

Taylor considera¹⁷ que del siglo XVII se ha heredado el atomismo y, aunque ello no implique el mantenimiento de las teorías del contrato social –tal y como fueron expuestas por Hobbes o Locke– opina que la sociedad política sigue pensándose de un modo instrumental, que se entiende y evalúa el funcionamiento de la sociedad como si ésta fuera un instrumento para lograr fines individuales. Por su parte, algunas teorías que aseveran la primacía de los derechos niegan cualquier principio que afirme la obligación de pertenecer, sostener u obedecer a la comunidad política.¹⁸ Se piensa que la autoridad sólo puede crearla el consentimiento porque el individualismo propio de la Modernidad enfatiza el compromiso personal. Estas teorías exhiben una concepción del ser humano que menosprecia su condición naturalmente social. En

¹⁶ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 153.

¹⁷ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 195-196.

¹⁸ Entre este tipo de teorías Taylor destaca el planteamiento de Robert Nozick en *Anarquía, Estado y utopía*, op. cit.

función de este supuesto antropológico, la constitución de la comunidad política no es algo natural, sino desiderativo, dependiente del asentimiento y de las ventajas que el individuo obtenga por ella; por consiguiente, en este tipo de planteamientos se destaca la importancia de los derechos sobre los deberes presentándolos como incondicionales, de forma que no exigen ninguna contraprestación.

Aunque suele obviar las menciones explícitas y su modo de exposición tiende a generalizar, Taylor estima que son ejemplos de esta concepción atomista e instrumental de la sociedad el contractualismo contemporáneo de Rawls, Ackerman y el ultraliberal Nozick.¹⁹ Aunque en un principio calificó el planteamiento rawlsiano de atomista,²⁰ posteriormente, en parte a raíz del replanteamiento del propio Rawls, matizó sus aseveraciones.²¹ Estas rectificaciones en el juicio que Taylor emite sobre Rawls se deben a los cambios que el propio Rawls ha efectuado sobre su teoría. Desde su *Teoría de la justicia*, publicada en el año 1971, hasta la publicación de *El liberalismo político* en 1993, ha habido un desplazamiento de acentos destinados a destacar que su teoría se refiere a la filosofía política y no moral, que no es tanto una disquisición epistemológica o metafísica sino una tarea social práctica.²² Rawls establece una distinción entre el individualismo liberal como doctrina específica relativa a la naturaleza del sujeto humano y el liberalismo político en tanto conjunto de instituciones características de una determinada comunidad política. La teoría rawlsiana se encaminaría a satisfacer este último parámetro distinguiendo entre el ámbito moral y el jurídico-político, entre el bien moral común y el bien político común.²³ Pero Taylor no estaría plenamente de acuerdo con esta diferenciación porque, aunque las directrices jurídico-políticas no pueden limitarse a ser el espejo donde se refleje la moral, tampoco son ámbitos completamente estancos y separados. No es que lo político deba subordinarse a lo ético, pero las normas jurídico-políticas deberían ser el campo de extensión de una moral que incluya una reflexión sobre la naturaleza de los seres humanos. De hecho, si se acepta la distinción presente en la teoría rawlsiana aparecen contradicciones: los requisitos de igualdad presentes en la teoría de la justicia como equidad encallan en tanto emergen de una concepción individualista del sujeto.²⁴ Los límites que Rawls establece a la persecución del egoísmo privado se deben a razones de índole moral; por tanto, la moral siempre está presente en cualquier reflexión sobre la justicia, y toda reflexión moral remite a supuestos antropológicos, epistemológicos y, en suma, metafísicos. De ahí que la acusación de Taylor a los modelos de teorías liberales, en tanto ciegan y limitan la concepción de los asuntos cuyo tratamiento resulta pertinente a la hora de establecer este tipo de cuestiones, resulte adecuada.

¹⁹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit.; B. Ackerman, *La justicia social en el Estado liberal*, op. cit.; R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, op. cit.

²⁰ Cf. Ch. Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", op. cit., pp. 289-317; y Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., nota 16 a p. 195.

²¹ Cf. Ch. Taylor, "Charles Taylor Replies", op. cit., p. 249.

²² Cf. J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", op. cit., pp. 518 y ss.

²³ Cf. J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", op. cit., pp. 223-251.

²⁴ Cf. Ch. Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", op. cit., p. 184.

La crítica de Taylor al planteamiento liberal sobre el fundamento filosófico y el alcance jurídico de los derechos puede analizarse más claramente si comparamos su propuesta con la defendida por Ronald Dworkin en *Los derechos en serio*,²⁵ donde reflexiona sobre su propio planteamiento al hilo del comentario de la propuesta de Rawls. A juicio de Dworkin, Rawls sostiene un tipo de teoría deontológica y no teleológica, tomando “la idea de los derechos tan en serio como para hacer de ellos algo fundamental en la moralidad política”.²⁶ El tipo de teoría rawlsiana estaría basada en los derechos porque coloca en el centro al individuo, en el sentido de que el derecho del individuo se impone sobre cualquier objetivo que persiga la comunidad, así “se preocupa más bien por la independencia que por la conformidad de la acción individual. Presupone el valor del pensamiento y de la acción individual y los protegen”.²⁷ Dworkin señala que los individuos que contratan en la posición original disponen de veto sobre la decisión colectiva, “los distintos individuos tienen intereses que están facultados para proteger si así lo desean”²⁸ y asegura que este planteamiento sólo exige la hipótesis de que el mejor programa político “es el que considere fundamental la protección de ciertas opciones individuales, que no es adecuado subordinar a ningún objetivo”.²⁹

La teoría de la justicia de Rawls sitúa los derechos individuales por encima de cualquier consideración de la comunidad. Dworkin indica que este tipo de teorías se oponen a aquellas que se basan en “objetivos”. Las teorías que persiguen “objetivos” condicionan los derechos a la consecución de algún estado de cosas estipulado como bueno “con independencia de que el individuo lo haya elegido o no”.³⁰ Este último modelo jurídico es propio del haz de teorías perfeccionistas que, según Dworkin, “imponen a los individuos un ideal de excelencia y consideran que el cultivo de tal excelencia es el objetivo de la política”.³¹ Obviamente, la descripción que Dworkin hace del perfeccionismo estatal resulta interesada y no se ajustaría a la propuesta tayloriana. En primer lugar, Dworkin describe el modelo perfeccionista situándolo dentro de una forma de actuación política totalitaria que anularía al individuo. Desde luego, no es ésa la pretensión de Taylor. Lo que sucede es que ambos se sitúan en páramos filosóficos completamente distintos: mientras Dworkin considera que en una sociedad pluralista no es posible un acuerdo sobre objetivos, Taylor se preocupa porque las instituciones públicas creen las condiciones que hagan posible y efectiva la formación de una voluntad general –término éste que rescata de la tradición rousseauiana–. Aquello que censura Taylor a las teorías de la primacía de los derechos individuales es que siempre sitúen a éstos por encima de cualquier otro tipo de meta –correspondiendo a la clásica distinción liberal entre la justicia y el bien–. Taylor no pretende anular las libertades individuales, al contrario,

²⁵ Cf. R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 234-275.

²⁶ *Ibíd.*, p. 258.

²⁷ *Ibíd.*, p. 262.

²⁸ *Ibíd.*, p. 266.

²⁹ *Ibíd.*, p. 267.

³⁰ *Ibíd.*, p. 261. Este añadido encubre la intención de descalificar este tipo de teorías. Puede que Taylor aceptara la inclusión de ciertos “objetivos” en las teorías jurídico-políticas del Estado, pero la condición indispensable para que la adopción de objetivos sea legítima es que éstos hayan sido debatidos y seleccionados democráticamente por la comunidad política en su conjunto.

³¹ *Ibíd.*, pp. 261-262.

si por libertades individuales entendemos aquellas que son protegidas por los derechos fundamentales, las considera irrenunciables. No obstante, considera que determinados derechos podrían restringirse en aras de la consecución de determinadas metas comunes, siempre y cuando existan las condiciones que hagan posible el debate público de los interesados. Su propuesta se comprende en un marco de defensa de la libertad positiva que pretende lograr el autogobierno de los ciudadanos, esto es, que la ciudadanía consiga las metas que ella misma se fije. Por eso, en determinadas circunstancias, la comunidad puede a través de su voluntad política promulgar determinados derechos colectivos que ella considere superiores a otro tipo de intereses particulares. Al menos no puede establecerse *a priori* que un determinado tipo de derecho individual deba siempre imponerse a algún otro derecho colectivo o de la comunidad.

El planteamiento de Taylor es deudor de la propuesta hegeliana. Para Hegel la identidad del individuo como ser humano se concibe en el seno de su comunidad, donde las relaciones entre individuo y Estado son recíprocas, y la ordenación entre los medios y los fines es mucho más diluida. La comunidad o el “pueblo” terminan convirtiéndose en la esencia y la meta final para los individuos, lo que Hegel denomina su “sustancia ética” que se hace libre y real al confundirse con el espíritu del pueblo.³²

La propuesta tayloriana es, pues, opuesta a la defendida en las teorías atomistas: del sentimiento de pertenencia a la comunidad se derivan las obligaciones sociales y el cumplimiento de los mandatos que de ese sentimiento de pertenencia se deducen. La excelencia humana sólo puede alcanzarse en sociedad porque sin la existencia de un determinado contexto el hombre no puede adquirir su autonomía moral, ya que no puede formar las convicciones morales a las que el propio liberalismo atribuye una importancia crucial. Si las capacidades específicamente humanas sólo pueden desarrollarse en un cierto tipo de sociedad, entonces el individuo debe contribuir a mantenerla, “de tal modo que sería incoherente defender la primacía de los derechos mientras negáramos la obligación o le diéramos el estatus de suplemente optativo que podemos contratar o no”.³³

Taylor parece deducir la obligación de pertenecer a la comunidad política y obedecer sus mandatos de la necesidad que el individuo experimenta de pertenencia para desarrollar sus potencialidades humanas específicas. Si las actuaciones de los individuos se desarrollan al margen de su vinculación con la comunidad política, si se diluyen los lazos que mantienen unidos a sus miembros, o se favorecen los derechos en detrimento de los deberes del individuo, se corre el riesgo de destruir la propia capacidad del sujeto para desarrollar en el futuro sus facultades morales. Afirmar ciertos derechos conduce a aceptar la obligación de pertenecer a la sociedad en que tales derechos se han originado. El reconocimiento de que el hombre necesita de lo social lleva a argumentar la necesidad de asegurar las condiciones que permitan desarrollar las capacidades humanas que se consideran relevantes. Si se concede –tal como, por ejemplo,

³² Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, op. cit., pp. 365-388.

³³ “So that it would be incoherent to try to assert the rights, while denying the obligation or living it the status of optional extra which we may or may not contract” Ch. Taylor, “Atomism” op. cit., p. 198.

Nozick parece defender en opinión de Taylor– la preexistencia de los derechos del individuo por encima de las condiciones sociales que los han hecho posibles, se pone en peligro la estructura social que los alienta.³⁴

Todo ello conduce a la afirmación del marco político como algo que sobrepasa el mero agregado de individuos unidos exclusivamente por la coexistencia de intereses que sólo pueden lograrse en sociedad. La pertenencia del individuo a su comunidad no puede reducirse a un mero intercambio instrumental de intereses, debe velarse también por el marco dentro del cual las elecciones de los sujetos se llevan a cabo. Cuando se desea mantener el principio fundamental del derecho a la libre elección en un marco con sentido, es preciso definir ciertas limitaciones a esa libertad; al menos, debe vigilarse que las opciones del sujeto no se encaminen a la disolución del marco de acción común que precisamente hace posible dicha libertad:

Se trata de que el compromiso que reconocemos al afirmar el valor de la libertad es un compromiso respecto a esta civilización, sean cuales sean las condiciones de su supervivencia. Si se pueden asegurar en condiciones de anarquía, sería una casualidad. Pero si sólo pueden asegurarse bajo alguna forma de gobierno representativo al que todos tendríamos que dar nuestro apoyo, entonces ésta es la sociedad que debemos intentar crear y sostener, y a la cual debemos obedecer.³⁵

Desde tales supuestos parece, pues, manifiesta la insuficiencia de la teoría de los derechos liberal porque sólo se ocupa de las elecciones individuales de los miembros de la comunidad política, y de las asociaciones que éstos forman a través de sus elecciones, pero menosprecia la importancia que posee el marco en el que estas elecciones pueden efectuarse. La única forma de asegurar el propio valor de la autonomía obliga al mantenimiento de una política cultural determinada, asegurada por la formación de instituciones políticas que garanticen la participación y también concediendo las irrenunciables inmunidades a la independencia personal. No pueden protegerse ciertos derechos a expensas de la propia sociedad que protege y fomenta dichos derechos. Los derechos son instrumentos de los que se dotan los hombres para conseguir metas específicamente humanas que ellos mismos se han propuesto y, por lo tanto, es la comunidad política que los ha creado quien les confiere sentido; como declara Chantal Mouffe:

Es evidente que esta prioridad del derecho sobre el bien sólo es posible en un cierto tipo de sociedad con determinadas instituciones, y no puede haber prioridad absoluta del derecho sobre el bien, dado que –como los comunitarios afirman con razón– un

³⁴ *Ibíd.*, p. 205.

³⁵ “But the point is that the commitment we recognize in affirming the worth of freedom is a commitment to this civilization whatever are the conditions of its survival. If these can be assured in conditions of anarchy, that is very fortunate. But if they can only be assured under some form of representative government to which we all would have to give allegiance, then this is the society we ought to try to create and sustain and belong to.” *Ibíd.* p. 207.

individuo con sus derechos sólo puede tener existencia en el seno de una comunidad específica que se define por el bien que postula.³⁶

El debate de fondo se plantea en torno a las discrepancias respecto a la naturaleza de la libertad, sobre aquello en qué consiste la identidad humana, y cómo puede defenderse y mantenerse mejor. Los partidarios de la primacía de los derechos basada en una concepción atomista parecen defender una noción de la libertad de elección que deja al margen los significados que confieren sentido a la elección, pero ello implica la adopción de un estrecho campo de visión porque la existencia de un individuo libre exige al menos el compromiso de éste para mantener un tipo de sociedad en que este tipo de vida es posible. Los atomistas tienden a desentenderse de la cuestión de la participación ciudadana en los asuntos de la *polis*, la libertad la entienden en su concepción negativa, como mera independencia, y desvirtúan la importancia de la libertad comprendida en su noción positiva, como autogobierno. Sin embargo, la autonomía no sólo reside en el cumplimiento de su versión negativa, sino en el hecho de que los ciudadanos puedan participar en el proceso de toma de decisiones influyendo con su voz en la determinación de la voluntad general. Son dos modelos que en otro lugar define como: modelo “basado en los derechos individuales” [*rights model*] y modelo “basado en la participación” [*participatory model*].³⁷

Una comunidad en la que la participación política sea muy activa, no excluye por ello el reconocimiento ni la preservación de los derechos; al contrario, la pertenencia a una sociedad política en la que sea posible el debate público es la que permite la formación de identidades autónomas y el ejercicio del autogobierno. Obviamente, puesto que para Taylor la identidad depende en gran medida del marco social en el que el sujeto se desenvuelve, “el individuo libre que se afirma como tal ya tiene una obligación de completar, restaurar o sostener la sociedad dentro de la cual es posible alcanzar esta identidad”.³⁸

El matiz que Taylor pretende dejar claro es que los derechos no pueden basarse en un individuo presocial o asocial, sino que deben basarse en la salvaguarda de una comunidad en la que sus miembros se identifiquen con los objetivos, intereses y preceptos jurídicos presentes en esa comunidad, aunque puedan mantener cierta independencia para revisarlos o para cuestionar las concepciones dominantes del bien. No puede establecerse una defensa de los derechos individuales desde un principio únicamente procedimental que afirmaría algo semejante a que cualquier modo de vida es correcto con la condición de conceder el mismo tipo de libertad a los otros para realizar su peculiar modo de vida. Sin embargo, tampoco supone apelar a algo que únicamente se encuentra más allá del individuo, fuera de él, porque entonces se suprimirían las condiciones de su significación, se elidiría al sujeto que es la condición *sine qua non* para que esos valores representen un significado. Según el canadiense debe apelarse al horizonte

³⁶ C. Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 54.

³⁷ Ch. Taylor, “Alternative Futures”, op. cit., p. 92.

³⁸ “the free individual who affirms himself as such *already* has an obligation to complete, restore, or sustain the society within which this identity is possible.” Ch. Taylor, “Atomism”, op. cit., p. 209.

significativo donde los valores encuentran su relevancia; por eso su función, en tanto que filósofo, consiste en rehacer ese mapa de valores y en situar jerárquicamente cada uno de los bienes que aparecen. Desde este punto de vista, la reflexión sobre los bienes es ineludible para diseñar una filosofía práctica que conecte el desarrollo de los derechos con una teoría de la justicia que manifieste los bienes más importantes.

5.2. La justicia y los diferentes tipos de bienes

Si una teoría de la justicia se ocupa de la distribución de las cargas y beneficios sociales, debe entenderse bien cuáles son los bienes que están en juego para ser distribuidos. En este sentido, Taylor se ha ocupado a lo largo de diversos trabajos de aclarar los supuestos epistemológicos que subyacen a la clasificación de los diversos bienes, a su reparto y al modo en que éstos son entendidos en la filosofía práctica.

5.2.1. La multiplicidad de los bienes sociales y las acciones dialógicas

Del mismo modo que en su postura sobre los derechos sostiene la existencia de diversos derechos destinados a proteger capacidades dirigidas a metas importantes para los seres humanos, en el ámbito de los bienes Taylor va a defender la multiplicidad de los fines y metas de la vida, reivindicando la necesidad de “tener en cuenta la diversidad real de los bienes que reconocemos”.³⁹

Taylor critica el utilitarismo porque lo considera una línea de pensamiento dominante en economía y tan influyente en la filosofía política que se ha convertido en el paradigma indiscutible que rige nuestras sociedades. El utilitarismo es una corriente configurada en la estela de la epistemología racionalista y naturalista –a la que tantas veces denuncia el canadiense– que se caracteriza, entre otras cosas, por negar la irreductibilidad de los bienes.⁴⁰ El modelo racional de evaluación utilitarista se define midiendo hechos o estados de cosas por sus consecuencias. En lugar de preocuparse por la cualidad moral intrínseca de los actos, para los consecuencialistas lo que cuenta es el resultado, lo que se obtiene. Pero esta pretensión cuantificadora de los placeres deja de lado la faceta cualitativa de las actividades humanas, que es la característica definitoria de su acción. El análisis utilitarista de la acción humana no presta la adecuada importancia a la existencia de sentimientos o estados anímicos –como los de compasión o admiración– que son incomensurables. Ese tipo de inclinaciones no pueden

³⁹ “to take account of the real diversity of goods that we recognize.” Ch. Taylor, “The Diversity of Goods”, op. cit., p. 247.

⁴⁰ Cf. Ch. Taylor, “Irreducible Social Goods”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., p. 127.

evaluarse desde los métodos cuantitativos que proceden de los modelos de las ciencias naturales. Tampoco diversas acciones que manifiestan modos de vida susceptibles de valorarse jerárquicamente según su categoría moral son susceptibles de medición cuantitativa. Los utilitaristas igualan todas las experiencias y acciones, como si fueran de la misma naturaleza, asignando como única diferencia entre ellas su grado de éxito en la consecución del placer. Los estados de cosas han de ser aprobados por su utilidad, esto es, por la felicidad o satisfacción que proporcionan a los agentes; pero esta felicidad no incorpora ninguna visión metafísica, no posee ninguna interpretación del agente en términos de una doctrina de la naturaleza humana o de la vida buena, sino que se basa sólo en lo que la gente percibe como satisfactorio. Obviamente, este tipo de medición se basa en un subjetivismo implícito: la felicidad es medida en términos de lo que hace que la gente se sienta feliz.

Esta reducción de los bienes a un único tipo y, en consecuencia, la tendencia a distribuir los bienes según un único criterio, también se ha originado por el mismo error básico consistente en una interpretación de la realidad social atomista. En este caso refiere a un tipo de atomismo apoyado en una forma de individualismo metodológico y que considera que las utilidades ponderadas en los estados de cosas son las individuales.⁴¹ El individualismo metodológico trata las colectividades como individuos considerando que la sociedad se reduce a la suma de elecciones y acciones individuales. Desde esta perspectiva, los bienes sociales son necesariamente descomponibles en bienes individuales; se considera que pueden representarse como concatenaciones de bienes individuales. El individualismo metodológico cree que las acciones, estructuras y condiciones sociales pueden explicarse en términos de propiedades de los individuos constituyentes. Taylor reconoce que lo que hace parecer autoevidente el individualismo metodológico es la consideración de que las sociedades sólo consisten en una suma de seres humanos.

A partir de este punto, Taylor explica que las teorías utilitaristas o bienestaristas –término este último que recoge de Amartya Sen⁴² no diferencian entre los bienes públicos y los bienes sociales. Por “bienes públicos” se entiende aquel tipo de bien que beneficia a muchos o varios individuos. Así, “un bien es público en el sentido ordinario de la teoría bienestarista, como vimos, cuando su provisión para uno requiere su ser sostenido para todos”.⁴³ Obviamente, existen bienes de este tipo, como pueden ser la defensa nacional o un dique, que no pueden beneficiar a un solo individuo. Este tipo de bienes son públicos e instrumentales: públicos porque repercuten en la generalidad de los ciudadanos, e instrumentales porque, en primer lugar, guardan relación con ciertos efectos que son considerados propiamente como bienes y, en segundo lugar, porque la consideración de su bondad está supeditada a su eficacia. Desde este punto de vista, la valoración de esos bienes viene dada por la satisfacción que proporciona a los individuos. Esta es la tesis central del bienestarismo: que los bienes

⁴¹ *Ibíd.*, p. 128.

⁴² Cf. A. Sen, “Utilitarianism and Welfarism”, *Journal of Philosophy*, LXXVI, 9, 1979, p. 468.

⁴³ “A good is public in a common sense of welfarist theory, we saw, when its provision to one requires its being supplied for all.” Ch. Taylor, “Irreducible Social Goods”, *op. cit.*, p. 138 (188).

públicos y sociales pueden descomponerse, en el sentido de que su utilidad se mide en función de la satisfacción que proporciona a cada individuo. Si esto es así, para los utilitaristas no existe distinción entre bienes públicos y sociales; serán dos maneras de designar lo mismo.

Taylor, sin embargo, establece una distinción entre los “bienes públicos” y los “bienes sociales” mostrando que no todos los bienes de los que se benefician varios individuos pueden descomponerse. Existen bienes comunes que no pueden reducirse a individuales. La distinción entre bienes públicos y sociales y el punto de vista de Taylor se aclara con la distinción que incorpora entre lo convergente y lo genuinamente común:

Un asunto convergente es aquel que tiene el mismo significado para mucha gente, pero que no es reconocido entre ellos o en el espacio público. Algo es común cuando no sólo existe para mí y para ti, sino reconocido como tal por *nosotros*. Una buena parte de la vida humana es totalmente ininteligible si ignoramos esta distinción.⁴⁴

La comprensión común o mutua no es reductible a un compuesto de estados individuales. En opinión de Taylor, el pensamiento poscartesiano distingue entre los asuntos de un solo individuo y los asuntos de un conjunto de individuos, entendiendo los asuntos comunes como una suma de los asuntos de cada uno. Un asunto convergente es aquel que tiene el mismo significado para mucha gente, pero que no es reconocido en el espacio público. Sin embargo, los “bienes sociales” se constituyen como tales por referencia a una comunidad que les da el sentido, resultando que su bondad surge como objeto de una comprensión común. En otro lugar, a este tipo de bienes compartidos los denomina “bienes ‘inmediatamente’ comunes”⁴⁵ señalando su distinción cualitativa respecto a los bienes convergentes que pueden ser disfrutados o suministrados colectivamente. Indica a este respecto que, por ejemplo, una comunidad política de índole republicana está animada por una idea de un bien común inmediatamente compartido en tanto “la identificación del ciudadano con la república como una empresa común es esencialmente el reconocimiento de un bien común”.⁴⁶ Este tipo de bienes comunes emergen de un acto realizado por más de un agente, lo que Taylor denomina “acto dialógico”:

⁴⁴ “A convergent matter is one that has the same meaning for many people, but where this is not acknowledged between them or in public space. Something is common when it exists not just for me and for you, but for *us*, acknowledged as such. Much of human life is quite unintelligible if we ignore this distinction.” *Ibid.*, p. 139 (189).

⁴⁵ “‘Immediately’ common goods” Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, *op. cit.*, p. 190 (251).

⁴⁶ “the identification of the citizen with the republic as a common enterprise is essentially the recognition of a common good.” *Ibid.*, p. 192 (252).

Una acción es dialógica, en el sentido en que aquí uso el término, cuando es efectuada por un agente integrado, no individual. Lo cual significa que, para los que están implicados en ella, la identidad de esta acción en tanto que es dialógica depende esencialmente del hecho de que la posición del agente sea compartida. Estas acciones son constituidas como tales por una comprensión común a quienes componen el agente común.⁴⁷

Por ejemplo, el baile, la amistad y el amor descansan en comprensiones comunes. La importancia de las acciones dialógicas para la vida humana muestran que determinados tipos de acciones no pueden atribuirse a un sujeto monológico que actúa solo. Para Taylor, en gran medida, la comprensión que tenemos de nosotros mismos, de la sociedad y del yo se llevan a cabo a través de este tipo de acciones dialógicas y no pueden reducirse a estados individuales. Atendiendo a estas consideraciones, aunque reconoce la importancia de los “bienes públicos”, señala que éstos coexisten con otros bienes comunes que son propiamente “sociales”. Este tipo de bienes comunes o sociales –distintos a los públicos– se caracterizan porque no pueden ser sustituidos por otros bienes en tanto se consideran buenos en sentido fuerte; se oponen al sentido instrumental o débil que se atribuye al otro tipo de bienes.

5.2.1.1. Una limitación del individualismo metodológico: eventos simples y eventos significativos

Taylor amplía su crítica a los planteamientos utilitaristas incorporando una distinción entre eventos simples y eventos significativos que, a su juicio, no concibe el utilitarismo. El razonamiento que exhiben algunas teorías empírico-utilitaristas no es completo porque hay multitud de acciones humanas –el desempeño de un rol social, de un oficio, la existencia de leyes, etcétera– que aunque dependen de que haya seres humanos capaces de pensamientos, y esos pensamientos sucedan como eventos en las mentes de los individuos, existen en virtud de “la dimensión del significado y exigen un trasfondo de significados disponibles para ser los pensamientos que son”.⁴⁸ Sin embargo, las corrientes de pensamientos contemporáneo que se sirven de una metodología atomista no prestan la suficiente atención a este trasfondo de significado. Una de las razones por las cuales no atienden a este parámetro, que remite al lenguaje y, en última instancia, a la comunidad que es la creadora del lenguaje, se encuentra en que no distinguen entre los “eventos simples” [*plain events*] y los “eventos significativos”

⁴⁷ “An action is dialogical, in the sense I’m using it here, when it is effected by an integrated, nonindividual agent. This means that for those involved in it, its identity as this kind of action essentially depends on the agency being shared. These actions are constituted as such by a shared understanding among those who make up the common agent.” Ch. Taylor, “To Follow a Rule”, op. cit., p. 172 (229).

⁴⁸ “the dimension of meaning and require a background of available meanings in order to be the thoughts that they are.” Ch. Taylor, “Irreducibly Social Goods”, op. cit., p. 131 (179).

[*meaning events*]. Los primeros no necesitan ningún tipo de trasfondo de significado para asentar sus condiciones de validez, mientras que los segundos los presuponen. El lenguaje humano que sirve para acceder a las condiciones de validez a través de las cuales se valoran las acciones humanas no es un asunto individual sino una práctica normativa de una comunidad. El individualismo metodológico, excluyendo este aspecto, reduce la dimensión del significado caracterizando todo tipo de eventos como eventos simples. Este planteamiento es erróneo porque las actividades de la vida social son estados significativos. Por ejemplo, sólo puedo desempeñar el rol de padre “porque existen las condiciones de validez definidas en un conjunto de prácticas e instituciones que moldean la vida de mi sociedad”.⁴⁹

Las prácticas sociales son eventos significativos definidos por la comunidad lingüística, aunque no están determinados por ella de una manera unívoca en la que el sujeto sólo pueda acatar los significados impuestos. No debe olvidarse que el individuo también forma parte de esa comunidad; digamos que existe una retroalimentación entre lo recibido y lo creado, entre el significado heredado de la comunidad lingüística y el modo en que el sujeto contribuye a transformarlo en tanto también es un miembro activo de esa sociedad. Todos los actos y elecciones pueden ser individuales, pero esos actos y elecciones son definidos a partir del trasfondo de prácticas y comprensiones comunes. Tal es el núcleo contra el cual el individualismo metodológico fracasa. Y por esa razón, la idea según la cual los bienes pueden descomponerse, también fracasa.

Entre los tipos de bienes comunes a los que se ha aludido anteriormente se halla la cultura, que es el lugar en el que el significado de los demás bienes comparece. Algo sólo puede ser satisfactorio o positivo a raíz de la comprensión del trasfondo desarrollado en la cultura. La cultura, al contrario que la defensa nacional o un dique, no es un mero instrumento de los bienes individuales, sino que “está esencialmente vinculada a lo que hemos identificado como bien”.⁵⁰ La cultura no es un bien en un sentido débil o instrumental porque es intrínsecamente buena. De ello se extraen consecuencias prácticas que deben orientar la acción política, puesto que si ciertas cosas son bienes, “es la cultura la que las hace posibles, y si deseo maximizar estos bienes, entonces debo querer preservar y fortalecer esta cultura”.⁵¹ Si ciertas acciones humanas son consideradas valiosas, debe valorarse también la cultura que fomenta y hace posible tal tipo de acciones.

Taylor también señala que la política que defiende la autorregulación participativa como un bien en sí mismo y no simplemente como algo instrumental para otros objetivos forma parte de este tipo de bienes comunes. Aunque declara que el punto de vista bienestarista no puede asimilar este tipo de bien porque ofrece una descripción distorsionada del mismo identificándolo con un bien público instrumental, o reduciéndolo a una forma subjetiva

⁴⁹ “because these are conditions of validity defined in the set of practices and institutions which shape the life of my society.” *Ibíd.*, p. 135 (185).

⁵⁰ “it is essentially linked to what we have identified as good.” *Ibíd.*, p. 137 (187).

⁵¹ “is the culture that makes them possible. If I want to maximize these goods, then I must want to preserve and strengthen this culture.” *Ibíd.*, p. 137 (189).

dependiente del deseo del público en general. Pero la defensa de este tipo de bien no está relacionada con su popularidad. Puede observarse que la propuesta tayloriana va más allá de la conocida neutralidad liberal respecto a los bienes que deben perseguir los individuos. Si la teoría liberal, conectada con el utilitarismo, sólo reconoce como objetivo el bienestar de los individuos, medido en términos cuantitativo-empíricos, Taylor afirma que hay otros bienes, aparte del bienestar, que deben ser considerados en la valoración moral de las personas. Porque hay sociedad y porque el hombre es esencialmente social, puede hablarse de bienes comunes a los que, en ocasiones, debe subordinarse la consideración del bienestar personal. Estos bienes se presentan en forma de fuertes exigencias porque no “son bienes en la medida en que la gente los desea”⁵² o “porque benefician a individuos”.⁵³

La idea subyacente a esta argumentación remite a la llamada de atención de Aristóteles ante el peligro de confundir los bienes necesarios para un fin con ese mismo fin. Con un lenguaje más moderno y sirviéndose de otros argumentos coincide con el filósofo griego, aunque no apela a la existencia de un bien sustancial a la naturaleza social del hombre al que éste deba tender necesariamente. Las nociones que sustituyen a las aristotélicas son la centralidad de la cultura, la identidad del hombre que se forma a través de la comunicación y la complementariedad con los otros, y la reivindicación de otros bienes cualitativamente diferentes de los instrumentales, entre los cuales subraya los bienes sociales. Lo que desea mostrar es que la perspectiva del bienestarista ocluye ciertas aspiraciones al presentar de forma distorsionada un importante conjunto de cuestiones importantes para la vida social y política moderna. Adoptar el punto de vista del utilitarismo puede resultar adecuado una vez que ya se han decidido los bienes que merece la pena perseguir, para seleccionar la mejor alternativa, pero no para sustituir la deliberación política sobre los bienes en que se está interesado:

Como doctrina filosófica, el bienestarismo actúa como una pantalla que nos impide ver nuestra efectiva situación moral y nos impide identificar las verdaderas alternativas. Aparenta una neutralidad de la que realmente no goza. El resultado es que distorsiona a su oponente y, quizás, más decisivo todavía, oculta la rica perspectiva moral que lo motiva a sí mismo.⁵⁴

El bienestarismo adolece de un individualismo que emerge de una explicación reduccionista de la naturaleza humana en tanto la restringe a sus componentes cuantitativos y materiales, otorga la prioridad a un tipo de conocimiento representativo que conduce al subjetivismo, y culmina en una oposición irresoluble entre naturaleza y libertad. Las críticas

⁵² “they are goods to the extent that people desire them.” *Ibíd.*, p. 142 (193).

⁵³ “because it benefits individual” *Ibíd.*, p. 131 (177).

⁵⁴ “As a philosophical doctrine, welfarism is acting as a screen, which prevents us from seeing our actual moral predicament and from identifying the real alternatives. It pretends to a neutrality it doesn’t really enjoy. The result is that it distorts its opponent and, perhaps even more fatefully, hides from itself the rich moral outlook that motivates.” *Ibíd.*, p. 145 (197).

de Taylor manifiestan que, junto al bienestar, existen otra clase de bienes, comunes a todos, que son los bienes sociales. Cuando sustituimos el bien común por el interés general se coarta el carácter ético que pesa sobre el bien común. Cercenando la posibilidad de perseguir este tipo de bienes comunes se impide el desarrollo de la propia naturaleza humana porque, como A. Llano, afirma: “sin el bien común no es posible el pleno desarrollo del bien personal”.⁵⁵

5.2.2. Bienes plurales, inconmensurables y cualitativamente diferentes

Taylor defiende una pluralidad y diversidad cualitativa de los bienes que resultan importantes en la vida de las personas.⁵⁶ Si se opta por un reduccionismo de la ontología humana sobre la que se basan algunas teorías de la racionalidad práctica, puede llegarse a aplicar un único tipo de explicación que permita la homogeneización de todos los bienes cuantitativamente ponderados; sin embargo, el inevitable reclamo que experimentan los seres humanos para articular su vida con referencia a significaciones conduce a aceptar el pluralismo sustantivo de los bienes. Siguiendo a Aristóteles, Taylor admite la existencia de una diversidad de bienes que conjuntamente configuran lo que se entiende por vida buena. Recuerda que Aristóteles piensa que perseguimos diversos bienes, que una vida buena debe incluir algo de contemplación, algo de participación política, un hogar bien administrado y una familia, en proporciones adecuadas.⁵⁷

El utilitarismo presenta una forma de argumentación que unifica todos los principios de la acción eliminando las distinciones cualitativas que permiten captar las exigencias que se le plantean en sentido fuerte al sujeto. Taylor señala que el error que despliega el utilitarismo emerge, en parte, de la mencionada influencia de la consideración naturalista del hombre. Al explicar las acciones humanas según el modelo físico de la naturaleza, las cualidades son dejadas fuera de toda consideración porque se consignan como un añadido de la percepción subjetiva particular. En *Sources of the Self* concibe el utilitarismo como la consecuencia lógica del proceso de desarrollo del sujeto desvinculado y de la consiguiente preeminencia de la razón instrumental. Una vez que con la Ilustración se abandona cualquier noción del orden de las cosas, el mundo se ve como un ámbito neutro a dominar, al igual que la propia naturaleza interna. Los utilitaristas, en función del ideal de razón autogenerada, eliminan los vestigios de creencias espirituales: la existencia de Dios, la inmortalidad, la guía providencial y la inmaterialidad del alma.⁵⁸ El pensamiento utilitarista rechaza el bien constitutivo del deísmo, que funcionaba como fuente moral, a la vez que defiende los mismos bienes vitales que dicho orden sostenía: en especial, el ideal de benevolencia universal e imparcial; pero de

⁵⁵ A. Llano, *Humanismo cívico*, Madrid, Ariel, 1999, p. 28.

⁵⁶ Cf. Ch. Taylor, “Charles Taylor Replies”, op. cit., p. 249.

⁵⁷ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 76-77.

⁵⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 323.

éste modo no fundamentan por qué los seres humanos deben buscar la felicidad y ejercitar la benevolencia. Taylor se pregunta sobre qué base se mantienen los bienes vitales si no existe naturaleza humana, ni ontología bajo ella. Para el ilustrado utilitarista es un imperativo el sacrificio del propio bienestar en beneficio de las generaciones futuras; pero la cuestión es cómo se justifica, si se prescinde de un horizonte moral que incluye valoraciones fuertes conectadas a la afirmación de las fuentes morales y sus correspondientes bienes constitutivos, el deber del individuo a contribuir a una sociedad armoniosa perfecta, incluso a costa de su vida y bienestar. La justificación se erige sobre una defensa subyacente de la que confusamente dependen tales argumentos. El utilitarismo sostiene implícitamente un ideal superior que exige fidelidad, un ideal objeto de fuerte valoración, en su caso la consecución de la sociedad armoniosa. Así se ve que “adoptar una forma de materialismo no es suficiente para engendrar una plena ética utilitarista de benevolencia. Se requiere algún trasfondo de comprensión de lo que es merecedor de una fuerte valoración: en este caso concierne a la significación moral de la felicidad común y la demanda de beneficencia universal”.⁵⁹

Ocultada la fuente moral, las motivaciones humanas se reducen a la búsqueda del placer, sin dejar ningún espacio a las aspiraciones superiores o espirituales. Con ello se desatiende la cuestión de los orígenes de la motivación moral, se niega el espacio para las fuertes valoraciones y se rechaza la posibilidad de reconocer que ciertas metas y fines son inconmensurables con los restantes deseos y propósitos. Se borra la distinción entre bienes morales y no morales convirtiendo a todos los deseos humanos en objetos de igual consideración, aunque en realidad se reconoce la importancia de la búsqueda de la felicidad general o la paliación del sufrimiento, convirtiendo estos valores en finalidades de la acción, es decir, desempeñando el papel de los bienes superiores.⁶⁰ La crítica de Taylor a las teorías utilitaristas se basa en que su pretendida defensa de la igualación de los bienes incurre en un error lógico: el error consiste en que estas teorías no pueden negar la existencia de una jerarquía basada en un orden natural humano, pues realmente presuponen en sus teorías la preeminencia de algunos bienes superiores que sirven de referente para la ordenación de los deseos –al menos, la autoconservación y la búsqueda de satisfacción–. Para Taylor toda teoría moral incluye valoraciones en sentido fuerte generadas a través de distinciones cualitativas que designan bienes superiores. Lo que resulta grave en el utilitarismo es su pretensión de neutralidad que ciega las posibilidades de considerar otras posibilidades éticas. La anulación de los lenguajes de contraste cualitativos ofrece una apariencia de neutralidad que no es tal porque deja de lado las diferencias y confunde los bienes instrumentales con los bienes en sí, reduciendo los segundos a alguna forma de expresión de los primeros.

De modo similar se desenvuelven el utilitarismo y otras filosofías prácticas –alude al kantismo y a John Rawls– que intentan sistematizar sus teorías acudiendo a un único bien que

⁵⁹ “Just embracing some form of materialism is not sufficient to engender the full ethic of utilitarian benevolence. One needs some background understanding about what is worthy of strong evaluation: in this case, it concerns the moral significance of ordinary happiness and the demand of universal beneficence.” *Ibíd.*, p. 336 (355).

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 327-328.

funciona como razón “básica”. Las obras de filosofía moral suelen ofrecer algún tipo de razón básica y Taylor expone que “damos una razón básica para un cierto principio o mandato moral, cuando mostramos que el acto disfrutado posee una cierta propiedad esencial que le confiere su fuerza”.⁶¹ La filosofía moral moderna tiende a agrupar todas las posturas morales alrededor de una única base, rechazando la existencia de una pluralidad de criterios básicos; pero a Taylor este proceder no le parece adecuado en tanto no caracteriza certeramente el rasgo esencial de la vida moral de los individuos que está siempre atravesada por razones enfrentadas o por diferentes bienes que resultan importantes y motivadores a la vez. Es entonces cuando el individuo debe ejercer las distinciones cualitativas que le permitan justificar por qué actúa de un modo y no otro; pero para ello es necesario articular la visión del bien que está implícita en nuestra adscripción o tendencia hacia una orientación moral, lo cual no es lo mismo que ofrecer una razón básica. Los contrastes cualitativos sirven para articular lo que subyace a las opciones, inclinaciones e intuiciones éticas; exponen aquello de lo cual el sujeto tiene una vaga comprensión cuando valora un determinado objeto como bueno. Las intuiciones morales vierten acciones y sentimientos sobre los sujetos, y las distinciones cualitativas se encargan de explicarlos.

Taylor muestra que la aceptación de una pluralidad de bienes es una aspiración racional si se entiende la ética con una visión más amplia de la que emerge de las visiones unilaterales y homogéneas del utilitarismo y el formalismo.⁶² No va a negar la superioridad del bien que preside la ética moderna: el respeto –entendido como igualdad de todos los seres humanos–, pero ese hiperbien no va a negar la validez moral de otros bienes menores. Frente a las teorías procedimentales, Taylor reclama respeto hacia las diversas formas de bien, mostrando que no puede haber un único principio para organizar la sociedad, como defiende la noción liberal de justicia, sino que hay un conjunto de diversas nociones de bien que se aplican a diferentes niveles de realidad.⁶³ Debe percibirse en toda su complejidad la identificación de los diversos bienes atendiendo a la pluralidad que posee en su seno la propia noción sustantiva de lo bueno. Por lo tanto, su propuesta incluye una crítica a las teorías de la justicia que encuentran en el formalismo kantiano su fuente de inspiración y que se basan en conceder una prioridad absoluta a la justicia sobre el bien.

⁶¹ “we give a reason for a certain moral principle or injunction when we show that the act enjoined has some crucial property which confers this force on it.” *Ibid.*, p. 76 (92).

⁶² Cf. Ch. Taylor, “The Diversity of Goods”, *op.cit.*, pp. 246-247.

⁶³ Es evidente el paralelismo con la postura defendida por Michael Walzer a través de su concepto de “igualdad compleja”. Cf. M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, *op. cit.*, pp. 19-22.

5.3. Crítica a la noción liberal de justicia procedimental

Las argumentaciones de Taylor en torno a las concepciones de la justicia, tal y como aparecen en los defensores de los modelos de racionalidad procedimental, encuentran una serie de deficiencias en su fundamentación que provocan algunos errores de aplicación en el modo de comprender y aplicar los derechos, dando lugar a propuestas políticas que deben ser reformadas o ampliadas si pretenden dar respuesta a determinadas demandas sociales. Su aportación implica una serie de enmiendas a los principales baluartes de la tradición liberal. En mi análisis he considerado oportuno comenzar por la revisión del modelo clásico aportado por la teoría de la justicia como equidad aportada por Rawls dado que su propuesta institucional ha conseguido enorme aceptación en las sociedades democráticas occidentales y también amplias repercusiones, enmiendas y comentarios a nivel teórico.⁶⁴

5.3.1. Los principios de la justicia de John Rawls

La obra de John Rawls, *Teoría de la Justicia*, intentaba elaborar un procedimentalismo puro que se apoyara sólo en la deliberación racional de sujetos libres e iguales; lo cual significaba que partía de los presupuestos de racionalidad y autonomía del sujeto. Quería constituir unos principios de justicia que sirvieran para ordenar una sociedad, de manera que esta teoría aceptaría el punto de vista que todos acordaran como justo. Ese punto de vista se basaba en la definición de una “posición original” que expresara intereses no particulares de los miembros de la comunidad, lo cual se conseguía situándolos tras “el velo de la ignorancia”, esto es, desconocedores de su identidad, preferencias personales o posición social.⁶⁵ Rawls consideraba que las concepciones de lo bueno que sostienen los individuos difieren precisamente porque se encuentran en situaciones y contextos distintos; intentando salvar esta dificultad para llegar a un acuerdo común, la aplicación de los principios de justicia requiere de un fuerte distanciamiento respecto a la situación concreta, y ese distanciamiento se consigue postulando el “velo de la ignorancia”. Rawls pensaba que en esas condiciones se llegaría a la propuesta normativa que todos entenderían como racional en la medida que expresara las más profundas convicciones de los participantes. Sostenía que esos agentes abstractos, en previsión de caer en el peor lugar de la sociedad, decidirían asegurar la mayor cantidad posible de bienes básicos y admitirían la diferencia social sólo en la medida en que esa diferencia favoreciese la posición de los peor

⁶⁴ Es cierto que dicha teoría encuentra su complementación en la propia obra posterior de Rawls, *El liberalismo político*, donde distingue entre la exposición efectuada en *Teoría de la justicia*, obra ésta en la que no diferencia entre filosofía moral y filosofía política. *El liberalismo político* separa una doctrina moral de la justicia de alcance general y una concepción estrictamente política de la justicia. No obstante, persiste la suficiente unidad y coherencia entre ambas obras para poder comprenderlas dentro de una misma estela de razonamiento práctico presentando algunas tesis que merecen ser debatidas.

⁶⁵ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 121.

situados. Así se deducen los dos principios de justicia: el primero es el principio de igualdad y enuncia que “cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos”;⁶⁶ el segundo es el principio de la diferencia y alude a que “las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para *a*) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y *b*) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades”.⁶⁷ Rawls establece un orden serial entre estos dos principios, lo cual significa que el segundo principio sólo debe aplicarse una vez que se haya satisfecho el primero. No puede sacrificarse el primer principio a costa del segundo. Y dentro del principio segundo, el apartado que refiere a la igualdad equitativa de oportunidades tiene prioridad sobre la condición que indica que las desigualdades deben beneficiar a los menos aventajados.

Estos principios serían los que deben presidir el funcionamiento de las instituciones que conforman lo que Rawls denomina “un sistema de cooperación entre personas libres e iguales”,⁶⁸ es decir, la sociedad. De modo que en la justicia como imparcialidad los sujetos aceptan el principio de la igualdad y el de la diferencia sin conocer sus fines particulares. No están dadas las inclinaciones de los hombres. Sus deseos y aspiraciones están restringidos por los principios de justicia que especifican el respeto a los otros sistemas de fines. En síntesis, la concepción de la justicia como imparcialidad exige que las personas desconozcan sus propias concepciones del bien –entendidas como conjunto de creencias respecto a cómo orientar la vida para hacer de ella una existencia digna–:

Por eso en la teoría de la justicia como imparcialidad no se toman las predisposiciones y propensiones humanas como dados, sean lo que fueren, buscándose luego el medio para satisfacerlos. Por el contrario, los deseos y aspiraciones se restringen desde el comienzo por los principios de la justicia que especifica los límites que los sistemas de fines de los hombres tienen que respetar. Esto podemos expresarlo diciendo que, en la justicia como imparcialidad, el concepto de lo justo es previo al del bien.⁶⁹

La idea central es que los derechos de los individuos pesan más que las consideraciones sobre el bien común, por un lado, y por el otro, que los principios de la justicia que especifican nuestros derechos no pueden justificarse apelando a una concepción de la vida buena. Lo fundamental no son las concepciones del bien de los sujetos del pacto, sino la libertad para escoger y seguir sus propias concepciones.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 340.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 341.

⁶⁸ J. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *op. cit.*, p. 235.

⁶⁹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 42.

5.3.2. La complementariedad entre el derecho y el bien

Según el planteamiento deontológico rawlsiano, la acción debida es aquella conforme a una norma justa y, por tanto, no está subordinada en primera instancia a la búsqueda de lo útil, del bienestar social o de la felicidad individual. Su planteamiento le conduce a definir la teoría de la justicia en términos de una teoría débil o tenue [*thin theory*] sobre el bien. Con ello persigue la consecución de un doble objetivo: por un lado, justificar la neutralidad del Estado respecto a las diversas concepciones de lo bueno; por otro lado, asentar el valor de la tolerancia en las sociedades plurales. Si no se establece un criterio superior, aparece el riesgo de que las diversas perspectivas particulares conduzcan a un enfrentamiento que haga imposible la convivencia. Rawls rescata así la vieja dicotomía liberal entre lo privado y lo público, reformulándola a través de una distinción entre lo justo y lo bueno que afianza la unanimidad respecto a ciertas normas consideradas racionales con el fin de garantizar el acuerdo en el ámbito público.⁷⁰

Estas tesis filosóficas han recibido frecuentes críticas desde posiciones calificadas como comunitaristas, principalmente de Michael Sandel. En primer lugar, le reprochan presentar una noción ilusoria de la neutralidad de lo justo. Defender la prioridad de lo justo no implica sostener un criterio de neutralidad porque lo que se presenta como un procedimiento formal en realidad se funda en una concepción precisa de lo bueno. Taylor incide en que el liberalismo procedimental se funda en una idea concreta y parcial de la persona humana, de su autonomía y su dignidad. Aunque el procedimentalismo intenta librarse de la necesidad de situarse en una determinada concepción antropológica, asume implícitamente una perspectiva desvinculada y atomista del sujeto humano. Según su opinión, Rawls no establece su teoría a partir de una teoría débil del bien sino a partir de una teoría completa del bien –aunque este supuesto parece inevitable– sólo que además incurre en el error de no explicitarla, impidiendo con ello el contraste filosófico.

A juicio de Taylor, el movimiento procedimental ha sido aplicado al ámbito de la teoría política que conecta con la idea de justicia –y no con aquellos aspectos que reflexionan sobre la perspectiva del poder– por los más conspicuos representantes del liberalismo –Dworkin, Rawls y Habermas–⁷¹ desarrollando normas de justicia o equidad social que gobiernen las acciones coercitivas de las autoridades. Taylor señala que Dworkin reconoce cierta noción de vida buena como algo esencial a la opción moral de las personas, pero la excluye de las deliberaciones políticas con el fin de respetar el principio fundamental del liberalismo que ordena un trato equitativo para los ciudadanos.⁷² Por su parte, Habermas separa las cuestiones éticas que atañen a la justicia interpersonal y que son consideradas de validez universal, y las de la vida buena que se muestran como bienes particulares diferentes de una cultura a otra. Algo similar se deduce de la

⁷⁰ Cf. A. Da Re, “Lo bueno y lo justo: un panorama de las propuestas ético-políticas actuales”, en R. A. Gahl Jr. (ed.), *Más allá del liberalismo*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2002, p. 79.

⁷¹ Cf. R. Dworkin, “Liberalism”, en S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; J. Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit.; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., vol. I, cap. 3.

⁷² Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., nota 60 al capítulo 3.

distinción entre lo bueno y lo justo en Rawls. Estos autores dejan fuera las reflexiones sobre lo que es una vida significativa o floreciente en pos de hallar una norma procedimental que indique la acción correcta. Lo que Taylor reprocha es que este tipo de teorías establecen una distinción abrupta entre la cultura y tradición de las personas de las que emergen sus orientaciones morales fundamentales y las nociones que dan forma a su vida familiar y comunitaria, y la manifestación pública de tales perspectivas particulares, de las cuales deben hacer abstracción a causa de la pretendida neutralidad del ámbito institucional.⁷³ En realidad, lo que debería justificarse son las razones por las cuales las orientaciones morales fundamentales de los ciudadanos que forman parte de su identidad deben quedar *a priori* fuera del debate político.

Otra de las críticas que el canadiense vierte sobre la aplicación política de las teorías procedimentales es que en este tipo de teorías actúa un hiperbien –que es la autonomía entendida como libertad de elección de la cual emana la dignidad humana–, aunque inarticuladamente, y defienden además otros bienes sustantivos como el altruismo o el universalismo; sin embargo, los niegan y desnaturalizan porque no los presentan como tales. Aun cuando los defensores de la racionalidad procedimental se comprometen con la autonomía como valor absoluto, su negativa oficial a recurrir a concepciones del bien les impide explicar las razones que tienen para establecer tal prioridad porque obligaría a que su argumento dependiera de nociones sustantivas. Parece que su compromiso con lo justo, entendido como neutralidad hacia ciertas concepciones particulares del bien, les impide justificar la prioridad de dichos bienes.

Contrariamente a esta postura, para Taylor, lo justo no puede prescindir totalmente de las indicaciones que aporta una visión determinada de lo bueno.⁷⁴ Aunque estaría de acuerdo con Rawls en poner coto a las teorías consecuencialistas y utilitaristas que identifican lo justo con lo útil concibiendo instrumentalmente lo justo, la inversión que Taylor efectúa entre lo justo y lo bueno, se debe al modo distinto en que se concibe lo bueno y, por extensión, el ámbito de la moralidad. Para Taylor lo bueno no se identifica con un bien particular que sea la expresión de una visión ideológica o religiosa, pero el objeto de la moral tampoco puede limitarse a la elaboración de reglas y obligaciones públicas. La primera tarea de la moral consiste en indagar las distinciones cualitativas que arman el mundo moral de las personas y, a partir de ellas, efectuar una reflexión normativa que establezca pautas relativas a la vida pública. Aunque sea necesario garantizar institucionalmente mediante una teoría de la justicia la autonomía de los individuos y el respeto de sus derechos, debe considerarse que la moral pública también debe fundamentarse sobre una noción del bien. La prioridad de lo justo sobre lo bueno sirve para rubricar la exclusión de las distinciones cualitativas porque la concepción deontológica de la obligación moral las deja fuera a pesar de que subyacen a las posturas morales de los sujetos.

⁷³ Es muy interesante la crítica que Taylor vierte sobre Habermas al recordarle que ignora la importancia de las distinciones cualitativas y la inevitable persecución de ciertas metas que efectuamos los seres humanos, restringiéndolas al ámbito privado y evitando la relevancia que estas cuestiones podrían tener en la vida pública. Cf. Ch. Taylor, “Language and Society”, op. cit., pp. 30-31.

⁷⁴ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 83-90.

El modo en que Taylor concibe la relación entre el derecho y el bien se distingue de las teorías procedimentales porque, entre otras razones, la manera de fundamentar la concepción de los derechos y la justicia es diferente. Mientras Taylor parte de una justificación metodológicamente comunitaria, las teorías procedimentales como la de Rawls se sirven de una justificación metodológicamente individualista –o atomista en términos taylorianos–. Así las cosas, cuando Taylor analiza el pensamiento liberal, encuentra tres significados de la tesis liberal que concede prioridad a lo justo sobre lo bueno:⁷⁵

a) El primer significado deriva de la tesis kantiana de que la obligación moral no puede derivarse de lo “bueno” como conciben los utilitaristas. Las teorías utilitaristas identifican sin más lo correcto con aquello que emerge de los deseos de las personas. Rawls construye su teoría de la justicia como imparcialidad intentando escapar de esta correspondencia entre los intereses particulares de los individuos y la consideración de lo justo. Atendiendo a esta razón, Taylor coincide con Rawls en que el Estado no puede derivar sus principios de actuación guiándose estrictamente por criterios utilitaristas. No obstante, las razones aportadas por el canadiense para desechar el utilitarismo como concepción política sistemática difieren: el deseo *de facto* de un agente moral no puede ser el fundamento de la acción moralmente buena. Si se pretende apreciar la validez de lo bueno en sus características cualitativas debe adoptarse una valoración fuerte y no débil, no puede limitarse a ser un reflejo de los deseos subjetivos del agente moral. En resumen, Taylor aceptaría el sentido de una tesis que otorga prioridad a la noción de justicia sobre la del bien, cuando éste está definido por un contenido utilitarista. Aceptaría con Rawls que no es defendible la satisfacción del deseo como bien exigible y universal, pero discreparía de él porque no comparte la idea de que esta tesis pueda asumirse en sentido general implicando el rechazo a toda referencia al bien.

b) Una segunda significación de esta tesis explica que a la moral solo concierne dilucidar cuáles son las acciones obligatorias con independencia de las distinciones cualitativas que los sujetos realizan. En opinión de Taylor, esta tesis es falsa y se basa en una percepción equivocada de la naturaleza de la moral. Las distinciones cualitativas dan lugar a valoraciones fuertes de las cuales emanan exigencias que se imponen a los sujetos orientándoles hacia el bien.

c) En el tercer significado se indica que lo importante en ética es percibir la obligación que tenemos hacia los demás y que implica un trato de equidad y benevolencia, por encima de los requisitos que exigen una vida buena, satisfactoria o valiosa. A su juicio, esta tesis no incurre en un error fundamental acerca de la naturaleza de lo moral porque es cierto que las personas distinguimos diferentes clases de exigencia en nuestra vida ética; lo que sucede es que invierte la relación entre virtud y obligación perdiendo de vista la profunda complejidad de la moral. La forma de argumentar de las teorías de la justicia procedimentales establece en primer lugar la obligación que brota de las exigencias que imponen sobre el agente moral los otros seres humanos y de ella se deriva una distinción cualitativa entre los diferentes modos de vida, otorgando mayor valor a unos que a otros (en este caso a los que practican la virtud de la

⁷⁵ Cf. *Ibíd.*, nota 66 al capítulo 3.

justicia). Sin embargo, puede argumentarse al revés: distinguir cualitativamente lo que se considera vida plena y deducir de esa distinción las obligaciones que se desprenden de ella. Para el canadiense esta segunda forma de argumentar tiene la ventaja de que parte de aquello que se considera importante de lo que somos como seres humanos. Además, esta posición conlleva otra argumentación subsumida: si en base a la existencia de valores fuertes y a las distinciones cualitativas descubrimos que ciertos modos de vida son mejores que otros, éstos deberían ser considerados a la hora de concebir la justicia. La divergencia de fondo entre la posición de Rawls y la de Taylor es que para Rawls la decisión última sobre la idoneidad de los modos de vida parece superar los límites de la razón y las elecciones racionales sobre esta cuestión parecen limitarse a ser una expresión de preferencias.⁷⁶ Las orientaciones hacia el bien parecen ser expresión de preferencias generadas por deseos experimentados de forma casual con cierto grado de intensidad; por eso la exclusión de la noción del bien de las teorías de la justicia liberales parece fundamentarse en un cierto subjetivismo moral.⁷⁷ Sin embargo, si aceptamos la existencia de valoraciones fuertes que revisten cierta objetividad, el modo de enfocar la cuestión varía notablemente.

En opinión de Taylor, la *Teoría de la justicia* de Rawls intenta desarrollar una noción de justicia a partir de una “teoría débil del bien”. Rechaza lo que se considera bueno para nuestras vidas con el fin de no incurrir en el mismo error que el utilitarismo y justifica sus dos principios de justicia apelando a que éstos encajan con nuestras intuiciones. Sin embargo, la articulación de esas intuiciones exige la exposición minuciosa de una teoría “densa” del bien y, por lo tanto, aclararlo es fundamental para averiguar qué se considera justo. Taylor afirma que lo bueno es “cualquier cosa que una distinción cualitativa señale como superior”.⁷⁸ A partir de aquí, si se pretenden dilucidar las intuiciones que dan formas a los principios de justicia, es necesario acudir a una teoría sustantiva del bien, para lo cual es inevitable expresar los marcos de referencias y las explicaciones ontológicas que sirven de base a esas intuiciones.⁷⁹ La prioridad de la justicia sobre el bien no es absoluta porque sólo un sujeto que hubiera reflexionado previamente sobre las condiciones de lo que se considera bueno en una sociedad podría llegar a pactar los principios de justicia. El sentido del derecho y la concepción de la justicia se forjan en un tipo específico de sociedad con determinadas instituciones que define el bien de una forma característica. Como

⁷⁶ Cf. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 449, 551-552.

⁷⁷ “Elegir una concepción del bien en lugar de otra no es algo que tenga importancia desde un punto de vista moral. Cuando la elegimos, estamos influidos por el mismo tipo de contingencias que nos obliga a no tener en cuenta el sexo ni la clase social a la que pertenecemos.” J. Rawls, “Fairness to Goodness”, *Philosophical Review*, 84, 1975, p. 537.

⁷⁸ “whatever is marked out as higher by a qualitative distinction” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 89 (105).

⁷⁹ Esta crítica la expresa, aunque desde el individualismo ético que otorga máxima importancia al disenso, Javier Muguerza: “El comunitarismo reprocha a nuestro paradigma la tenuidad de un consenso social que renuncia a encontrar su base en el *éthos*, cuando no en el *étmos*, de la comunidad y se limita a apelar a la instancia supuestamente imparcial de la justicia, desde la cual dicho consenso tratará o bien de superponerse como fórmula de coexistencia razonable a la pluralidad de los valores que pugnan por prevalecer dentro del ámbito comunitario o bien de imponerse como la opción valorativa prevaleciente en ese ámbito de resultados de una deliberación racional entre sus miembros.” J. Muguerza, “Ciudadanía: individuo y comunidad”, en J. Rubio Carracedo *et al.* (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, op. cit., p. 23.

señala en su artículo escrito en 1976, “The Nature and Scope of Distributive Justice”, donde analiza la obra cumbre de Rawls:

El error básico del atomismo en todas sus formas es que no tiene en cuenta que el individuo libre, con metas y aspiraciones propias cuyas justas recompensas trata de proteger, sólo es posible en un cierto tipo de civilización; que la construcción del individuo moderno requirió un largo desarrollo de ciertas instituciones y prácticas, imperio del derecho, reglas de igual respeto, hábitos de deliberación común, asociación común, desarrollo cultural, etc.⁸⁰

La existencia de los derechos y la concepción de la justicia no pueden ser previas a las formas de comunidad política que incluyen en su seno un determinado concepto del bien; por consiguiente, es la articulación del bien la que otorga el significado a las reglas que definen lo justo.⁸¹ Las teorías que definen la razón como exclusivamente procedimental omiten este debate limitando el enfoque moral al restringir la comprensión de los determinantes de la acción. Si los principios de justicia se establecen en función de nuestras intuiciones, las intuiciones emergen de una teoría completa del bien donde funcionan como hiperbienes las garantías de la libertad, la admisión de las diferencias siempre que redunden en beneficio de los menos afortunados, etc. De hecho, Rawls se ha visto obligado a reconocer en *El liberalismo político* que los principios de justicia defendidos en su obra anterior son substanciales y que, por tanto, no se limitan a presuponer simples valores de procedimiento. En esta obra posterior afirma que su *Teoría de la justicia* maneja cinco ideas del bien, aunque con la restricción de que estas nociones del bien versan sobre ideas políticas, esto es, que pertenecen a una concepción política razonable de la justicia, de manera que pueden ser compartidas por ciudadanos libres e iguales que no presuponen ninguna doctrina particular comprensiva.⁸² Así, la posición sostenida en la obra posterior de Rawls alude a una concepción exclusivamente política y no metafísica de la teoría de la justicia que prescinde de cualquier doctrina comprensiva de índole religiosa, filosófica o moral.⁸³ Ahora bien, Taylor también cuestiona esta segunda aserción porque, en su opinión, Rawls no sólo debería reconocer que se apoya en una concepción del bien, sino también en una determinada concepción de la persona. Para toda teoría moral o política es inevitable acudir a una descripción ontológica de la naturaleza humana. Las teorías de la

⁸⁰ “The basic error of atomism in all its forms is that it fails to take account of the degree to which the free individual with his own goals and aspirations, whose just rewards it is trying to protect, is himself only possible within a certain kind of civilization; that it took a long development of certain institutions and practices, of the rule of law, of rules of equal respect, of habits of common deliberation, of common association, of cultural self-development, and so on, to produce the moderns individual” Ch. Taylor, “The Nature and Scope of Distributive Justice”, op. cit., p. 309.

⁸¹ Debe considerarse que, haciéndose eco de estas críticas, la posición de Rawls en *El liberalismo político* indica que su teoría de la justicia reconstruye las condiciones de las democracias occidentales tal y como la cultura del liberalismo político las concibe, y no podría ser transferible inmediatamente a cualquier otra situación que emerja de una tradición diferente.

⁸² Cf. J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 206-246.

⁸³ Cf. J. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, op. cit., p. 225.

justicia han de inspirarse en una visión del bien, y esa visión ha de expresar qué hay en los seres humanos que justifica que se les trate como exige dicha teoría. Sólo puede defenderse una teoría de la justicia si se asume una concepción de la naturaleza humana y de lo que es valioso en la vida de los seres humanos. Por eso, en realidad la teoría rawlsiana implica, aunque la oculte, una noción sustantiva del bien que conjuga una serie de distinciones cualitativas con una determinada concepción de la naturaleza humana. El error del liberalismo procedimental no es sostener el valor de la autonomía, y el respeto entre las personas que de ella se deduce, sino defenderlo pretendiendo utilizar un número mínimo de supuestos valorativos sobre la vida buena del hombre y sobre la naturaleza humana cuando en realidad no es así.

Pretendiendo añadir algo de claridad al debate Taylor explicita los supuestos ontológicos que subyacen en algunas teorías liberales sobre la justicia en su artículo de 1989 “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”.⁸⁴ En su opinión, la disputa entre liberales y comunitaristas incurre en diversas confusiones porque ha mezclado dos tipos de cuestiones: las cuestiones ontológicas [*ontological issues*] con las cuestiones de defensa [*advocacy issues*]. Las primeras tienen que ver con los factores que se invocan para la explicación de la vida social, las segundas manifiestan las posturas morales o los principios que se adoptan; por ejemplo, si se concede primacía a los derechos individuales y a la libertad, o a la vida de la comunidad y a los bienes colectivos. Es importante no confundir ambos tipos de cuestiones, y también es preciso señalar que la postura que se asuma en un aspecto no determina el otro, aunque existe relación en tanto “lo ontológico ayuda a definir las opciones que tiene sentido apoyar mediante la defensa”.⁸⁵ Las teorías liberales presentan una carencia en tanto ocultan los supuestos ontológicos que utilizan cuando lo que hace falta es explicitarlos para orientarse más claramente en el debate. La intención de Taylor es desvelar que los teóricos liberales suelen asumir implícitamente, sin haberlas examinado con el suficiente detenimiento, las tesis ontológicas excluyendo “las cuestiones acerca de la identidad y la comunidad en el debate sobre la justicia”.⁸⁶

Las teorías que identifican la justicia con un procedimiento suelen presentar una ontología parcial. Este tipo de autores liberales entienden la sociedad de un modo atomista que presenta a los “sujetos desvinculados”, frente a los autores comunitaristas que, desde supuestos holistas, nos hablan de “sujetos situados”. Taylor argumenta que el modelo atomista extremo de sociedad suele configurarse en torno a un sujeto desvinculado, pero como esta visión del agente humano es errónea, dicho modelo resultaría también inadecuado. Respecto a la crítica a la teoría de la justicia rawlsiana, se remite a modo de ejemplo a la obra de Michael Sandel⁸⁷ y a sus argumentaciones en contra de la manera en que Rawls justifica el principio de la diferencia igualitaria, esto es, aquel principio que acepta las desigualdades sólo cuando redunden en beneficio de los menos aventajados. Rawls define a los contratantes del pacto social que van a

⁸⁴ Cf. Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, op. cit., pp. 181-203.

⁸⁵ “the ontological does help to define the options it is meaningful to support by advocacy” *Ibid.*, p. 183 (241).

⁸⁶ “issues about identity and community into the debate on justice” *Ibid.*, p. 186 (245).

⁸⁷ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit.

originar los principios de justicia como mutuamente desinteresados, como si fueran sujetos desvinculados del resto; sin embargo, la cláusula del principio mencionado presupone un alto nivel de solidaridad entre los contratantes. Rawls comete el error de justificar la solidaridad desde supuestos ontológicos atomistas, desde una antropología que presenta una visión de la persona desvinculada de los demás y de su comunidad, cuando la redistribución de la renta sólo puede justificarse correctamente desde una visión fuerte de la comunidad.

Frente al atomismo ontológico que Rawls parece atribuir a la sociedad, Taylor se sitúa en una “tendencia de pensamiento totalmente consciente de la incrustación social (ontológica) de los agentes humanos y que, al mismo tiempo, valora altamente la libertad y las diferencias individuales”.⁸⁸ Sin embargo, las teorías procedimentales plantean un atomismo social que conduce a problemas que sólo podrían expresarse adecuadamente si se abordaran los aspectos ontológicos de la identidad y la comunidad. Como resultado de la inclusión de estas cuestiones, Taylor deduce que para hacer viable el modelo procedimental es necesario asumir ciertas propuestas sustantivas que afiancen los vínculos sociales en el marco de una política participativa.⁸⁹ Se hace necesario promover la acción común que permita “reemplazar la coacción por algo más, que sólo puede ser una identificación voluntaria con la *polis* por parte de los ciudadanos, un sentido de que las instituciones políticas en las que viven son una expresión de ellos mismos”.⁹⁰ Relegando este tipo de propuestas, las teorías de la justicia procedimentales presentan una antropología incompleta que no refleja los profundos vínculos que se establecen entre las identidades de los sujetos y sus comunidades. Eliminan estos aspectos del debate sobre la justicia, a pesar de que con ello resultan ciegas hacia determinadas cuestiones importantes en tanto asumen supuestos ontológicos atomistas, y con ello ocultan posibilidades de relación distinta entre la justicia y el bien:

En la actualidad, en el mundo de habla inglesa, existe una familia de teorías liberales muy popular, por no decir dominante, que denominaré “procedimental”. Esta familia de teorías considera la sociedad como una asociación de individuos en la que cada uno de ellos tiene una concepción de buena vida o de una vida que merezca la pena y un correspondiente plan de vida. La función de la sociedad debería servir, en la

⁸⁸ “a trend of thought that is fully aware of the (ontological) social embedding of human agents but, at the same time, prizes liberty and individual differences very highly.” Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, op. cit., p. 185 (244).

⁸⁹ Estas tesis son similares a las defendidas por Michael Sandel cuando éste declara que es necesario inculcar en la ciudadanía hábitos de atención a los asuntos públicos con el fin de impedir que la vida pública se disuelva en un todo indiferenciado. Si se pretende asegurar la libertad, resulta inevitable atender la formación del carácter de los ciudadanos e incluso definir sus derechos a través de la adopción de una determinada concepción de la vida buena. Cf. M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, op. cit., p. 321.

⁹⁰ “to replace this coercion with something else. This can only be a willing identification with the polis on the part of the citizens, a sense that the political institutions in which they live are an expression of themselves.” Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate” en *Philosophical Arguments*, op. cit., p. 187 (247).

medida de lo posible, para facilitar estos planes de vida de acuerdo con algún principio de igualdad.⁹¹

En su mayoría, las teorías liberales parecen estar de acuerdo en que el principio de igualdad o no discriminación sería quebrantado si la sociedad adoptara una concepción u otra de la vida buena, ya que las sociedades modernas son pluralistas y la suscripción a una concepción de la vida buena dejaría fuera a alguna parte de la ciudadanía. Atendiendo a esta razón “se sostiene que una sociedad liberal no debe fundarse en una noción particular de buena vida. La ética central de una sociedad liberal es una ética del derecho y no del bien”.⁹² Se resaltan los derechos y las libertades individuales siguiendo el principio de la facilitación máxima e igualitaria; así que no se definen los bienes que la sociedad fomentará, sino que se establece a través de procedimientos de decisión cómo deberán promoverse estos bienes.

5.3.3. ¿Una teoría de la justicia universalista?

Desde esta perspectiva, la teoría de la justicia como equidad deja la puerta abierta a una interpretación universalista en tanto hace abstracción de la particularidad: los sujetos desconocen su posición social, su sociedad y sus creencias sobre la vida buena. Rawls subraya que todos somos iguales en el fondo, omitiendo las diferencias culturales en las que las personas se conciben como tales y que les sirven para orientar su vida. Parece que define la naturaleza racional del ser humano en una concepción transcultural que deja fuera las concepciones de la vida buena y las desecha para el razonamiento práctico. Sin embargo, más tarde el propio Rawls especificó –en parte a raíz de las críticas comunitaristas– que su propósito no era elaborar una concepción de justicia adecuada a todo tipo de sociedades, sino sólo “establecer un acuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones sociales en el seno de una sociedad democrática en condiciones modernas”.⁹³ Puede observarse que Rawls enfatiza el carácter contextual de su teoría cuando matiza lo siguiente:

Lo que justifica una concepción de justicia no es que sea verdadera para un orden que nos antecede y nos es dado, sino su congruencia con una comprensión más profunda de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, así como nuestra convicción de que,

⁹¹ “There is a family of liberal theories that is now very popular, not to say dominant, in the English-speaking world, which I will call ‘procedural’. It sees society as an association of individuals, each of whom has a conception of a good or worth while life and, correspondingly, a life plan. The function of society ought to be to facilitate these life plans, as much as possible and following some principle of equality.” *Ibíd.*, p. 186 (245).

⁹² “it is argued, a liberal society should not be founded on any particular notion of the good life. The ethic central to a liberal society is an ethic of the right rather than the good” *Ibíd.*, p. 186 (246).

⁹³ J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *op. cit.*, p. 518.

dada nuestra historia y la tradición incorporada en nuestra vida pública, es para nosotros la doctrina más razonable.⁹⁴

Respecto a esto, lo que Taylor indica a esta teoría es que los sujetos suponen criterios de elección que son los que se poseen ya de antemano por pertenecer a una sociedad moderna, individualista y liberal, de modo que su pretendida objetividad y neutralidad es ficticia. El procedimiento se apoya sobre el supuesto material de la moralidad y la política modernas, que es lo que viene a significar, en el fondo, el “equilibrio reflexivo” rawlsiano, porque al final los principios de justicia deben encajar con los de una persona moral, libre e igual que es, justamente, la de la tradición liberal. De forma que esta teoría supone lo que quiere justificar.

De cualquier modo, Taylor –aunque también Rawls– ve las razones que han llevado al pensamiento liberal contractual a definir principios de justicia que sólo tienen en cuenta el procedimiento. La complejidad y heterogeneidad de las sociedades desarrolladas ha conducido a un pluralismo moral e ideológico insoslayable que implica, para asegurar la convivencia, la necesidad de crear una sociedad abierta y tolerante –valores que son para ambos filósofos irrenunciables–, lo cual ha influido para reconstruir un orden social en torno a unos derechos abstractos del individuo. Esta noción de derechos abstractos no se corresponde con el modo en que Taylor concibe la génesis de los derechos, pues para él la justificación de los derechos se realiza partiendo de aquello que los seres humanos consideran bueno, en base a unos determinados valores que indican qué tipo de vida puede indicarse como moral y cuál no. Por eso, para llegar a detectar dichos valores sostiene que es fundamental hacernos inteligibles a nosotros mismos y a otras culturas acudiendo al relato de nuestra propia identidad. La perspectiva parcial de nuestra tradición que ofrecen las teorías de la justicia procedimentales ha intentado resolver el problema del pluralismo, pero a costa de provocar una ceguera respecto a determinados valores que están presentes en la tradición de la que formamos parte. El filósofo canadiense sostiene que cuando intentamos responder a la pregunta por nuestra identidad, en última instancia debemos descubrir aquellos valores que reconocemos como superiores y que, por tanto, nos exigen su defensa dado que nos permiten desarrollar un tipo de vida que consideramos plena.

Esta acusación que Taylor esgrime también es compartida por otros autores comunitaristas, como Sandel, pues éste piensa que Rawls ofrece una visión desencarnada de la subjetividad moral que conduce al liberalismo deontológico y al individualismo; además Sandel piensa que Rawls olvida los valores existente ya en la sociedad por los cuales los individuos se convierten en sujetos morales. Para Sandel, las normas alcanzadas por los procedimientos liberales no pueden aplicarse a problemas específicos porque esos principios, a causa de ser demasiado generales, desconocen las particularidades contextuales y, por ello, son incapaces de dar cuenta de los conflictos entre valores y no pueden ayudar a resolver los problemas concretos de los individuos. Del mismo modo, Taylor critica la vaciedad del deontologismo al prescindir

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 519.

de los contenidos morales sustantivos por medio de los cuales nos constituimos en sujetos morales. La tendencia a unificar el pensamiento moral bajo una única consideración o razón básica –sea el bienestar o el imperativo categórico– traba el desarrollo de dichas teorías.⁹⁵ Para él, las argumentaciones prácticas son posibles gracias a los contrastes cualitativos y los principios que intentan ser universales, con el objetivo de ser completamente imparciales, por el mero hecho de que quieran valer absolutamente para todo el mundo consiguen que, en realidad, no sirvan para nadie. Vemos que, en el fondo, no se trata más que de la ya tan manida crítica que realizó Hegel al formalismo kantiano. Las éticas modernas, al simplificar, consiguen unos “hiperbienes” vacíos y desarticulados de su contextos, de modo que no tienen ninguna fuerza pregnante en la sociedad porque están separados del contexto, que es de donde deberían extraer su fuerza normativa.

Sin embargo, esta crítica al sujeto de estas filosofías modernas no significa que deba rechazarse el sujeto liberal moderno totalmente, porque es el núcleo sobre el que se apoya toda la teoría político-moral de la Modernidad, y Taylor no pretende adoptar una posición revolucionaria sino reformista; para él, lo peligroso consiste en el olvido de la historia valorativa que es lo que ha producido la tendencia a comprender al sujeto como un producto de vínculos formales y vacíos, hasta llegar a principios de justicia procedimental. En el desarrollo de las nociones centrales del pensamiento liberal se ha producido un deslizamiento progresivo que han llevado a realizaciones efectivas que Taylor considera inadecuadas en cuanto han terminado traicionando las nociones que las inspiraban.

El objetivo del canadiense es ampliar el campo de la filosofía práctica: no centrarse solo en responder a la pregunta qué debo hacer o qué es correcto hacer, sino qué debo ser, y este interés fundamental incluye la exposición de aquello que puede ser bueno ser o amar. Es decir, abordar también como tarea fundamental de la razón práctica el examen de lo que se considera vida buena. Aún más, si queremos de verdad explicar el significado de la acción moral, tenemos que remitirnos a la articulación de las distinciones cualitativas entre los diversos bienes. Una acción será obligatoria o estará prohibida en función de la bondad o maldad de la misma. Ahora bien, podemos preguntarnos si, como dice Taylor, lo bueno articula el significado de lo justo, ¿no se incurre en el error utilitarista de proponer el objeto de deseo de la comunidad como principio rector de lo justo? Es el reproche de Kant al Utilitarismo: si lo bueno cambia, entonces no puede servir como guía universal y objetiva. Pienso que Taylor respondería que no puede demostrarse *a priori*, a través de una teoría procedimental que excluye el debate sobre los supuestos ontológicos y las distinciones cualitativas, la conveniencia o no de un determinado hiperbien como orientación de lo justo. Es necesario un debate substancial que incluya la indagación sobre la identidad del agente humano, sobre los términos en que los sujetos vivimos la experiencia moral y, consecuentemente, de la tradición cultural en que ésta se incardina para reconocer las

⁹⁵ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 89.

fuentes morales que actúan dentro de nosotros mismos y pueden motivarnos a obrar respecto a ellas.⁹⁶

Taylor defiende la tesis de la primacía del bien que aparece ante el hombre a través de las distinciones cualitativas que inevitablemente se realizan, pero la pregunta pertinente en este caso podría formularse así: ¿puede un solo hiperbien regir los principios de justicia presentes en una comunidad? Para responder a esta cuestión conviene señalar en primer lugar que las apreciaciones cualitativas del bien poseen una naturaleza problemática. Cualquier teoría de la justicia que exalte un hiperbien, aunque indique un horizonte que escape al formalismo, no aparece completamente definido en todas sus concreciones. Aunque se acepte la noción de respeto que da lugar a los derechos fundamentales como el hiperbien característico de la Modernidad, éste convive asociado a otros hiperbienes como la dignidad personal, la libertad o la autonomía. Existen diversidad de perspectivas a propósito de la determinación concreta de los contenidos de los hiperbienes, pero la asunción de esta tesis no conduce al escepticismo. En la filosofía del canadiense, aunque se acepten la diversidad de bienes, también se reconoce una tendencia inscrita en la propia racionalidad humana hacia la unificación; de hecho, aunque Taylor no sea procedimentalista, admite la pretensión de validez universal de los juicios morales. El carácter problemático de la determinación del hiperbien obliga a una búsqueda, a una comprensión de la experiencia de la vida en términos narrativos que obliga a una comunicación con los otros, a una búsqueda común.

5.3.4. Revisando la relación entre la justicia y el bien

La teoría de Rawls –como se ha dicho– es una forma de liberalismo deontológico donde la justicia prima sobre los ideales morales. La sociedad compuesta por distintas personas con diferentes objetivos, intereses y concepciones del bien, está mejor organizada cuando se rige por principios que no presuponen una determinada concepción del bien. Rawls sostiene que la justicia es una categoría moral anterior al bien e independiente de ella:

Por otra parte, en la justicia como imparcialidad las personas aceptan a priori el principio de igual libertad, y hacen esto sin un conocimiento previo de sus fines particulares. Aceptan implícitamente, por consiguiente, adecuar sus concepciones de lo bueno a lo que requieren los principios de la justicia, o al menos no reclaman exigencias que violen estos principios directamente.⁹⁷

⁹⁶ El supuesto que yace bajo la argumentación tayloriana sobre la teoría de la motivación coincidiría con Hegel en que sólo lo concreto, sustantivo, puede mover a actuar. En última instancia, será la práctica quien valide o no la elección de un determinado hiperbien.

⁹⁷ J. Rawls, “The Right and the Good Contrasted”, en M. Sandel (ed.), *Liberalism ant Its Critics*, op. cit., p. 41.

Para Rawls, lo realmente importante en los seres humanos es su capacidad para elegir y revisar sus concepciones del bien. Haciéndose eco de la concepción kantiana de la dignidad humana, lo que merece respeto en el ser humano es su capacidad para determinar a su voluntad a obrar desde la libertad. La esencia de la identidad del sujeto reside en su capacidad para elegir los fines que escoge con autonomía. En consecuencia, el hecho de que esta capacidad sea previa a la adopción de cualquier fin es lo que fundamenta la prioridad de la justicia respecto de los valores que presuponen ciertos fines. Las consecuencias políticas de esta tesis, central en el pensamiento liberal, son resumidas por Michael Sandel:

Una sociedad justa no busca promover algún fin en particular, sino habilitar a sus ciudadanos para perseguir sus propios fines, consistentemente con una libertad similar para todos; por lo que debe gobernarse por principios que no presupongan alguna concepción particular del bien. Lo que justifica estos principios por encima de todo no es que ellos maximicen el bienestar general, o que promuevan el bien, sino más bien que se conformen con lo correcto, una categoría moral que tiene prioridad sobre lo bueno y es independiente de él.⁹⁸

Es obvio que la prioridad de la justicia respecto al bien pretende eliminar las posibilidades de interferencia conflictiva relegando la persecución de los fines que pueden conducir al desarrollo de una vida buena en un individuo al ámbito privado. Se pretenden eliminar los condicionamientos particulares, naturales o contextuales en la elaboración de una teoría de la justicia estableciendo algún tipo de requisito procedimental con una intención universalista⁹⁹ en tanto se construye independientemente de todo modo de vida; de este modo podrá servir, a la vez, de baremo crítico hacia ciertas prácticas. Sin embargo, las tesis de Taylor, según las defiende en su artículo “Le juste et le bien”,¹⁰⁰ intentan salvaguardar la capacidad crítica de las teorías de la justicia sin acudir a criterios formales. A su juicio, “para los comunitaristas, no se podría definir la justa distribución en una determinada sociedad sin tener en cuenta la cultura, las tradiciones y el modo de vida de la sociedad en cuestión”.¹⁰¹

La pretensión de los autores liberales de sostener una teoría de la justicia procedimental se funda en una determinada concepción de la tradición epistemológica que nos habla de un sujeto desvinculado, de la dicotomía entre hechos y valores que da origen a la distinción entre el ámbito descriptivo y el normativo, y de un mundo neutro susceptible de ser definido en términos de una objetividad no situada. Este tipo de teorías liberales recelan de las teorías sustancialistas por dos razones: principalmente, porque al constituirse en torno a una noción sustantiva del bien, pueden degenerar en la formación de comunidades perversas y, en segundo lugar, porque al surgir del

⁹⁸ M. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en S. Avineri y A. de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, op. cit., p. 13.

⁹⁹ Aunque sea matizada por la obra posterior de Rawls. Cf. J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p.11.

¹⁰⁰ Cf. Ch. Taylor, “Le juste et le bien”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93-1, 1988, pp. 33-57.

¹⁰¹ “Pour les communautaristes, on ne saurait définir la juste distribution pour une société donnée sans tenir compte de la culture, des traditions, du mode de vie de la société en question.” *Ibid.*, p. 33.

compromiso con una determinada forma de vida considerada valiosa o buena creen que con ello bendicen el *status quo*. No obstante, Taylor considera posible elaborar una teoría sustancialista de la justicia que, a la vez, mantenga capacidad crítica; por eso opone a una ética procedimental una ética en la que el concepto fundamental sea el del bien.¹⁰² Las teorías procedimentales han restringido el concepto de razón práctica eliminando la referencia al bien y con ello han cercenado la posibilidad de plantear abiertamente las relaciones entre la bondad y la justicia, entre los parámetros que definen un comportamiento moral y los que determinan el comportamiento correcto. Sin embargo, el planteamiento de Taylor muestra que las teorías procedimentales deben ser reformuladas abriéndose hacia algún tipo de contenido sustancial. Agustín Domingo Moratalla se hace eco de las tesis taylorianas resaltando el modo en que el sustancialismo puede complementar una teoría de la justicia:

La ética moderna ha dejado de lado una concepción sustantiva de la libertad humana donde la motivación de la acción no se hacía depender de una teoría de la obligación o la corrección de las normas morales. Una teoría sustantiva o sustancialista de la moral tiene la ventaja de facilitar las relaciones con otros ámbitos de la vida que han sido olvidados por las teorías procedimentalistas o formalistas de la moral; lo que no tiene por qué convertirse en impedimento para ser universalista o desarrollar capacidad crítica.¹⁰³

Los autores liberales suelen encarar las cuestiones de la justicia a través de un planteamiento estrictamente político que deja fuera las consideraciones morales o metafísicas. Construyen sus teorías efectuando divisiones, separando las cuestiones morales de las jurídico-políticas. Como sugiere Michael Sandel,¹⁰⁴ los liberales consideran que las obligaciones que emergen de nuestra identidad dependiente de una comunidad definida deben restringirse a la vida privada y no pueden jugar ningún papel en el debate político. Similar argumentación aparece en Taylor¹⁰⁵ mostrando que el modelo procedimental exige abstraernos de las diferencias en nuestras relaciones político-legales dejando fuera de la pugna política todos los fines a los que un sujeto pudiera adherirse a causa de su carácter, de su etnia o de la identidad que desarrolla en una comunidad. Lo que ambos filósofos desean resaltar es que los autores liberales no examinan suficientemente las razones por las que la identidad como ciudadanos debe separarse de la identidad como personas morales. En el planteamiento liberal no se justifica la exclusión de la deliberación política de aquellas mejores comprensiones de los fines humanos a los que somos capaces de llegar. Carlos Nino resume las razones por las que una teoría de la justicia debe

¹⁰² *Ibíd.*, p. 37.

¹⁰³ A. Domingo Moratalla, “Ética de la liberación y filosofía liberal. Una lectura de Ch. Taylor y E. Dussell”, *op. cit.*, p. 247.

¹⁰⁴ Cf. M. Sandel, *Democracy’s Discontent*, *op. cit.*, p. 322.

¹⁰⁵ Cf. Ch. Taylor, “Living with Difference”, en A.L. Allen y M.C. Regan, *Debating Democracy’s Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 213-215.

establecer una prioridad tajante entre la definición de la justicia y los fines a los que un sujeto puede tender en virtud de su orientación moral:

La idea de que el elemento social es prevalente en una concepción de lo bueno puede conducir a justificar sacrificios de los individuos como medio para promover o expandir el florecimiento de la sociedad o del Estado concebido en términos holísticos. La exaltación de los vínculos particulares con grupos sociales como la familia o la nación puede servir de fundamento a las actitudes tribalistas o nacionalistas que subyacen a buena parte de los conflictos que la humanidad debe enfrentar. Por último, la dependencia de la crítica respecto de la práctica moral puede dar lugar a un relativismo conservador que, por un lado, es inepto para resolver conflictos entre quienes apelan a tradiciones o prácticas diferentes y, por el otro lado, no permite la valoración de esas tradiciones o prácticas en el contexto de una sociedad, ya que la valoración presupondría esas prácticas, y no es posible discriminar entre prácticas valiosas o disvaliosas sin contar con principios morales que sean independientes de ellas.¹⁰⁶

Nino avisa de los peligros a los que puede conducir el sostenimiento comunitarista de la continuidad entre el bien y la justicia. Según lo expuesto, la puesta en práctica de las tesis de Taylor podría conducir a un ordenamiento social excluyente y coercitivo que, además, dejaría desprovisto al sujeto para mostrar elementos de revisión. Respecto a la primera parte de la crítica, Taylor no tendría más remedio que convenir en que es un peligro real, pero, a pesar de ello, pienso que consideraría que este tipo de aspiraciones nunca pueden eliminarse *a priori*, sino que, en tanto que metas legítimas de los individuos, pueden y deben ser debatidas con fines políticos. Además, no debe olvidarse que los derechos fundamentales de los individuos siempre deben estar garantizados, aunque reconoce que ciertos privilegios podrían ser restringidos atendiendo a poderosas razones públicas admitidas democráticamente. La segunda parte de la denuncia que cuestiona la posibilidad de que pueda darse una teoría de la justicia sustantiva sin renunciar a su capacidad crítica y a sus aspiraciones universalistas, merece ser tratada con más detenimiento.

En primer lugar, para Taylor, una teoría de la justicia siempre se remitirá inevitablemente a una determinada concepción de lo bueno. Además, debe contestar a la pregunta por la génesis de la moral, para lo cual debe acudir a ciertos planteamientos metafísicos, ontológicos y antropológicos sobre la vida humana y los fines que ésta persigue. Desde este punto de vista, las posteriores limitaciones que Rawls impone a su teoría de la justicia en *El liberalismo político*, cuando supone que su formulación es estrictamente política y no filosófica, resultan inaceptables para Taylor. Es imposible si queremos definir algún principio de justicia –además de parcial y erróneo– desligarse de cuestiones importantes tales como qué es aquello que se entiende por ser humano o cuál es la orientación fundamental de la sociedad hacia el tipo o tipos de bienes que

¹⁰⁶ C. Nino, “Liberalismo vs. comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 1, 1988, p. 367.

persigue. Taylor encuentra las razones epistemológicas que han conducido a las nociones procedimentales de la justicia en que las teorías que acuden a una definición del bien humano parecen presuponer unos conceptos metafísicos difícilmente justificables desde una determinada concepción de la racionalidad deudora de una epistemología cientifista.¹⁰⁷ Así, las teorías de Rawls o Habermas excluyen la reflexión sobre el bien otorgando una posición privilegiada a la justicia –entendida como respeto hacia los semejantes– relegando a un rango inferior todos los otros aspectos. Taylor manifiesta su perplejidad: “es extraño que crean poder establecer esta prioridad por la estructura misma de la teoría, sin necesidad de demostrarla y sin formularla mediante una proposición sobre lo que es importante”.¹⁰⁸

Para Taylor son las formas concretas del bien moral las que determinan nuestro punto de vista sobre la justicia. En este sentido, los procedimentalistas también mantienen una teoría del bien aunque no la expliciten porque, de lo contrario, no podrían dar ningún contenido material a sus formulaciones –y es evidente que, por ejemplo, el desarrollo de la teoría de la justicia como equidad que Rawls realiza reconoce ciertos bienes por encima de otros–. Por eso Taylor deduce que son el conjunto de distinciones cualitativas sobre aquellas cosas que se consideran buenas las que constituyen el trasfondo que da sentido a una teoría de la justicia. Sin esos contrastes cualitativos no pueden gestionarse adecuadamente los problemas prácticos. Las argumentaciones morales se urden a través de una jerarquía en la que se ordenan ciertos bienes considerados más dignos o valiosos sobre otros. Estas distinciones cualitativas que dan lugar a una jerarquía permiten averiguar si determinados bienes deben ser buscados aún a costa de otros;¹⁰⁹ sin embargo, las concepciones procedimentales relegan la reflexión sobre el bien a una región oscura de la filosofía evitando reconocer las distinciones cualitativas que dan lugar a valoraciones fuertes.

Existe una jerarquía de las motivaciones humanas, aunque no pueda ser establecida *a priori* y necesite del análisis de la situación, del contexto, para definir cuáles son los bienes que deben perseguirse en cada momento de una vida. La debilidad de las teorías procedimentales aparece “cuando nos preguntamos qué es lo que está a la base de la jerarquía que ellas reconocen, y que toda teoría moral debe necesariamente reconocer, en el sentido que llamo una evaluación fuerte”.¹¹⁰ Para responder a esta cuestión es preciso invocar una determinada comprensión de la vida humana y de la razón; por consiguiente, necesariamente uno debe remitirse a cierta concepción del bien. Las valoraciones en sentido fuerte nos remiten a la existencia de algún tipo de bien trascendente porque “hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige [...] depende de la comprensión de que *independientemente de mi voluntad*, existe algo noble, valeroso y por tanto significativo en la configuración de mi propia

¹⁰⁷ Cf. Ch. Taylor, “Le juste et le bien”, op. cit., p. 37.

¹⁰⁸ “Il est étrange qu’elles croient pouvoir établir cette priorité par la structure même de leur théorie, sans même le formuler par une proposition sur ce qui est important”, Ch. Taylor, “La conduite d’une vie et le moment du bien”, op.cit., pp. 291-292.

¹⁰⁹ Cf. Ch. Taylor, “Le juste et le bien”, op. cit., p. 39.

¹¹⁰ “lorsqu’on demande ce qui est à la base de la hiérarchie qu’elles reconnaissent, et que toute théorie morale doit nécessairement reconnaître, soit le sens de ce que j’appelle une évaluation forte”. *Ibid.*, p. 40.

vida”.¹¹¹ Sólo si existe cierta objetividad en el reconocimiento de bienes superiores puede escaparse al subjetivismo moral e introducir la racionalidad en el ámbito de las decisiones éticas. Ahora bien, una vez asumida esta tesis, las fronteras entre el bien –restringido al ámbito de lo privado– y la justicia –defendida en el ámbito de lo público– ya no son tan claras, resultando que ambas nociones se complementan. La crítica al liberalismo se construye a contraluz del reconocimiento de la fuerza objetiva de determinados valores que al ser considerados superiores configuran las fuentes de la moral. Y una vez establecidos los bienes que se consideran valiosos puede esclarecerse la noción de justicia. Por eso, para Taylor debe definirse previamente el bien, para elaborar desde esa noción los principios de justicia que pueden regir la sociedad.

Si no se explicita la teoría del bien que aparece a la base de una teoría de la justicia se incurre en una incoherencia porque no se exponen claramente las motivaciones por las cuales se elevan una categoría de acciones y motivaciones humanas por encima de otras. Las teorías de la justicia procedimentales no fundamentan adecuadamente, en base a una doctrina antropológica, por qué unas determinadas cuestiones son catalogadas de justicia y otras son restringidas a una concepción del bien particular. La frontera entre lo justo y lo bueno, entre lo que es obligatorio para todos y lo que es aconsejable, no es inamovible; al contrario, la persecución de una sociedad buena para todos requiere de alguna referencia al bien. Si las sociedades políticas se erigen con la finalidad de perseguir algunos bienes comunes, la determinación de qué bienes deben ser perseguidos y quiénes deben participar de ellos, dependerá de las metas que esa comunidad política concreta persiga.¹¹² Sin embargo, la argumentación de las teorías trascendentalistas contemporáneas ha invertido el proceso: ha partido de unos supuestos que precisamente son lo que deberían ser debatidos.¹¹³

Además, el proyecto de las éticas formales que reduce el control racional al cálculo de una forma exacta o a la determinación de una acción según principios universales, tiene como consecuencia el menosprecio de la virtud de la *phrónesis* aristotélica. La *phrónesis* desempeña un papel importante en la ética porque es la sabiduría práctica que permite conjugar la distancia que separa los principios de la realidad. La definición del bien se ha de realizar desde una perspectiva interna que tenga en cuenta en qué consiste el actuar humano, el modo de ser del hombre, y no desde un programa filosófico externo a la acción. La inversión que los pensadores liberales efectúan está motivada por su afán universalista y se debe al supuesto de que el sujeto puede escoger determinados bienes o normas sirviéndose de su sola razón procedimental, al margen de los horizontes sustantivos de valor. Pero una concepción moral jamás puede ser

¹¹¹ “Even the sense that the significance of my life comes from its being chosen [...] depends on the understanding that *independent of my will* there is something noble, courageous, and hence significant in giving shape to my own life.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 39 (74).

¹¹² Cf. Ch. Taylor, “Le juste et le bien”, op. cit., p. 52.

¹¹³ Amelia Valcárcel denuncia esta situación afirmando que “la pretensión de la filosofía jurídica y moral contemporánea de que cabe llegar a acuerdos morales y políticos de mínimos, pero universalmente válidos, si recurrimos para alcanzarlos a posiciones trascendentales, pretensión mantenida por Rawls o Habermas, no tiene su origen donde sus autores gustan de situarlo. El recurso de Rawls al ‘velo de la ignorancia’ o el de Habermas a ‘la pragmática de la acción comunicativa’ (que Apel ha llamado con mayor agudeza ‘comunidad ideal de diálogo’) no hacen más que invertir el orden en que realmente se han dado las cosas.” A. Valcárcel, *Ética para un mundo global*, op. cit., p. 69.

enunciada en un conjunto de reglas porque la infinita variedad de las situaciones implica que “nosotros no podríamos vivir bien a no ser que poseamos una comprensión intuitiva de las exigencias de la verdad en cada nuevo contexto”.¹¹⁴ Para comprender adecuadamente lo que está en juego en una elección moral deben considerarse las circunstancias que son cambiantes; sin embargo, las reducciones formalistas simplifican la complejidad de la vida moral reduciéndola a un único lenguaje deontológico, a la formulación de un único tipo de criterios que no contempla la heterogeneidad de las situaciones de nuestra vida moral. Taylor muestra que en la concepción de lo bueno pueden hallarse aspectos que superen la propia particularidad dependiente de la comunidad de origen y que, incluso, puede acoger cierta imparcialidad compatible con una sociedad plural y diversa. El motivo principal por el que mantiene esta aseveración se encuentra en otra afirmación suya según la cual los bienes que perseguimos los seres humanos son también plurales y heterogéneos, como manifiestan la diversidad de prácticas en una sociedad dada.¹¹⁵ En su opinión, las éticas procedimentales no pueden contemplar la posibilidad de que las fuentes de los bienes sean múltiples porque la construcción de un procedimiento válido en torno a reglas formales pretende huir de la contradicción y los problemas que plantean la existencia de bienes diversos.¹¹⁶

Taylor asegura¹¹⁷ que en el ámbito de las teorías éticas se ha dado una división entre aquellas teorías de corte platónico, consideradas “revisiónistas” [*révisionniste*] que acuden a criterios de tipo universalistas, y las teorías cercanas a los planteamientos aristotélicos, consideradas “inmanentes” [*inmanente*]; sin embargo, él cree posible una reconciliación porque, a su juicio, ya Platón mostró cómo se puede ser revisionista y, a la vez, sostener una ética de contenido sustancial que incluya la aportación de la virtud de la *phronesis*. La solución pasa por partir de las prácticas dadas en una comunidad, pero detectando que algunas de esas prácticas contienen bienes que los trascienden, de tal modo que pueden perfeccionarse determinadas prácticas o incluso repudiarlas completamente en función de su adecuación o inadecuación a dichos bienes trascendentes. Aunque, en opinión de Taylor, esos bienes trascendentes descansen en las prácticas:

La razón práctica, por su naturaleza, no puede funcionar más que en el contexto de una comprensión implícita del bien, que puede ser mediatizada por una práctica a la cual este bien es inherente, o por prácticas que contribuyen en tanto que causa y parte constitutiva al bien, o por contacto con modelos paradigmáticos en la vida o en la historia, o de otro modo. El error del racionalismo moderno es creer que tal

¹¹⁴ “nous ne pourrions bien vivre que si nous possédions une sorte de compréhension intuitive, que des règles ne pourraient jamais épuiser, des exigences de la vertu dans chaque nouveau contexte.” Ch. Taylor, “Le juste et le bien”, op. cit., p. 41.

¹¹⁵ Ver el apartado 5.2. titulado “La justicia y los diferentes tipos de bienes”.

¹¹⁶ “ Ch. Taylor, “Le juste et le bien”, op. cit., p. 53.

¹¹⁷ *Ibíd.*, pp. 45-48.

pensamiento debe inevitablemente ser prisionero del *status quo*, que nuestra comprensión moral sólo puede ser revisionista siendo desvinculada.¹¹⁸

Como ya se ha explicado anteriormente,¹¹⁹ la razón práctica opera por transiciones en el horizonte de una cierta comprensión del bien. Por lo tanto, lo que se busca es la superación de las distorsiones anteriores y de una comprensión fragmentaria, consiguiendo una percepción más nítida de los bienes que están en juego. Si se articula aquello que se considera lo más importante, entonces pueden solventarse los dilemas que plantean la diversidad de bienes y la confrontación entre ellos. La certeza que se busca puede que no resulte válida para siempre, sino que simplemente sea la mejor explicación de una cierta situación y que represente un progreso respecto a la percepción anterior. La razón práctica actúa a través de inevitables comparaciones y, por consecuencia, es transicional. Este tipo de pensamiento contextualizado puede llegar a detectar los bienes trascendentes a las prácticas y puede ejercer la crítica; aunque en este caso no acudirá tanto a las prácticas establecidas como a ciertos modelos de relatos que ejemplifican una perfección superior desde la cual pueden juzgarse las prácticas concretas, pero este tipo de argumentación “no buscará construir fórmulas que dependan lo menos posible del contexto, sino que buscará articular mejor lo que ese contexto implica”.¹²⁰

El planteamiento de Taylor manifiesta la existencia de una diversidad de bienes que dan lugar a exigencias jurídicas y de reconocimiento político diferentes. Las sociedades actuales presentan una pluralidad moral e ideológica fruto de la apertura del mundo moderno, de la constante búsqueda de autenticidad y autonomía por parte de los individuos, pero también de la diversidad cultural y étnica. Intentando responder a estas nuevas necesidades, la filosofía de Taylor reflexiona sobre el hecho de la diversidad cultural y sobre las exigencias que dimanan de ello.

5.4. El reconocimiento de los derechos en un marco pluricultural

El liberalismo político en la actualidad es una teoría normativa centrada en las normas e instituciones que garantiza un doble equilibrio: de los individuos entre sí y con el Estado. Los ideales regulativos liberales giran en torno a los principios jurídicos de igualdad y autonomía del

¹¹⁸ “La Raison pratique, de par sa nature même, ne peut fonctionner que dans le contexte d’une compréhension implicite du bien, qu’elle soit médiatisée par une pratique à laquelle de bien est inhérent, ou par des pratiques qui y contribuent en tant que cause et partie constitutive, ou par contact avec des modèles paradigmatiques, dans la vie ou dans une histoire, ou autrement. L’erreur du rationalisme moderne est de croire qu’une telle pensée doit inévitablement être prisonnière du statu quo, que notre compréhension morale ne peut être révisionniste qu’en étant désengagée.” *Ibid.*, pp. 49-50.

¹¹⁹ Ver el apartado 2.5.1.: “La argumentación por transiciones y el principio ‘*best account*’”.

¹²⁰ “ne cherchera pas à construire des formules qui dépendent le moins possible du contexte, mais cherchera plutôt à mieux articuler de que ce contexte implique.” Ch. Taylor, “Le juste et le bien”, *op. cit.*, p. 51.

individuo frente a la colectividad, expresado en la neutralidad moral del Estado. De ello se deriva una concepción procedimental de la justicia que insiste en tratar de forma igualitaria contextos que en sí mismos son heterogéneos. El supuesto teórico y práctico del programa liberal apunta a la homogeneidad de los ciudadanos en el espacio público y político, y a la clara separación entre la esfera público-político-jurídica en la que esa homogeneidad se predica y la esfera en la que se condensan los rasgos diferenciales que constituyen la particularidad de los individuos. El reto al que se enfrentan las teorías liberales es el de cómo encajar la idea de diferencia en un marco que hasta ahora ha funcionado a través de la noción de homogeneidad y que ha confundido la uniformidad con la igualdad.¹²¹ Desde la Ilustración, la razón se ha descrito por su capacidad de universalizar, pero ello ha acarreado, como sugiere Amelia Valcárcel el problema del reconocimiento de la “*otredad*”, que “no entendemos al otro como otro, sino que *nos subsumimos ambos bajo un paradigma abstracto de universalidad*”.¹²² El liberalismo, en sus proclamas teóricas exalta la diferencia en tanto es la expresión inequívoca de la libertad individual; pero el modo en que esas diferencias son respetadas constituye el problema que un pluralismo real debe resolver. Las sociedades contemporáneas, complejas y heterogéneas, han dado lugar a multitud de grupos o movimientos que comparten entre sí el rasgo de presentar unas reivindicaciones políticas en virtud de su identidad diferenciada. El pensamiento liberal debe afrontar este problema y encontrar vías intermedias entre la tendencia al trato igualitario y el reconocimiento de la diferencia. En este sentido, Victoria Camps señala que “es hora de reconocer que la universalidad y la diferencia no son siempre conceptos opuestos ni incompatibles, que se puede ser muy autónomo y muy distinto sin descuidar que convivimos con otros individuos que reclaman, a su vez, el reconocimiento de sus diferencias”.¹²³

5.4.1. El multiculturalismo y la necesidad de reconocimiento

En este contexto nace el “multiculturalismo”, con una imprecisión semántica notable, pero en cualquier caso aludiendo a un interés por el tema de las identidades en el ámbito de la filosofía y las ciencias sociales. El multiculturalismo defiende que las identidades étnicas constituyen nuestro ser, de forma que despojarnos de nuestras autocomprensión cultural y lingüística es un ataque a la propia dignidad del ser humano. Ahora bien, en el debate multicultural no sólo aparecen las reivindicaciones de autonomía política hechas por comunidades de base nacional, sino también otro tipo de reivindicaciones con naturaleza distinta manifestadas por grupos religiosos, feministas, homosexuales o minorías étnicas. Lo cierto es que el tratamiento indiferenciado de estos problemas induce a confusiones, pero en tanto que movimiento ideológico de tipo general el multiculturalismo entraña una voluntad de

¹²¹ De hecho, puede considerarse el debate multicultural un ejemplo del proceso interminable de autocrítica liberal.

¹²² A. Valcárcel, *Ética para un mundo global*, op. cit., p. 33.

¹²³ V. Camps, “La universalidad ética y sus enemigos”, op. cit., p. 138.

reconocimiento de la diferencia frente a las políticas de asimilación. Así, desde un punto de vista moral va más allá de la simple tolerancia como fórmula de convivencia y, desde un punto de vista normativo, pretende “organizar institucionalmente en un marco pluralista la diversidad de intereses e identificaciones emanados de la heterogeneidad cultural a la que parecen irremisiblemente abocadas las sociedades modernas”.¹²⁴

Taylor quiere mantener una postura de igual reconocimiento que suponga responder a las demandas de igualdad de las democracias modernas y que, a la vez, reconozca las diversas particularidades de las tradiciones culturales. Considera que aplicar un tratamiento distinto a un grupo minoritario o a los pueblos autóctonos, no es incompatible con la tradición liberal. Muestra que el liberalismo de la uniformidad excluye el reconocimiento de sociedades distintas y, consiguientemente, es ciego para las diferencias y contrario a la igualdad que teóricamente defiende porque impone las aspiraciones de unos grupos excluyendo a otros.¹²⁵ Taylor defiende el liberalismo, lo que sucede es que considera que la política de igual dignidad coarta las irrenunciables demandas del ideal de autenticidad que se articula precisamente en función de las diferencias y de las particularidades.¹²⁶ Las instituciones públicas no deben negarse a responder a las exigencias de reconocimiento de los ciudadanos, siempre que se acepten dos requisitos: la protección de los derechos básicos de los individuos y el reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos como miembros de grupos culturales específicos.

Para el reconocimiento de la diferencia que demandan los grupos culturales no es suficiente con compartir un principio universal, es necesario comprender su especificidad. Lo que ocurre es que Taylor complica aún más los parámetros por los cuales el reconocimiento de los distintos grupos deba ser considerado porque opina que no todas las demandas que solicitan reconocimiento deban ser satisfechas. En este sentido, no se sitúa en la línea del universalismo liberal de la dignidad para el cual todos los modos de vida son igualmente valiosos en sí mismos por el hecho de su mera diferencia, sino que denuncia que el pensamiento liberal moderno atribuye a los sujetos *de facto* lo que es en verdad una capacidad que debe desarrollarse en densos marcos sociales y culturales:

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

¹²⁴ F. Colom González, “Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento”, en F. Cortes Rodas y A. Monsalve Solórzano (coords.), *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*, Antioquia, Res Publica, 1999, p. 37.

¹²⁵ Cf. Ch. Taylor, “Impediments to a Canadian Future”, en *Reconciling the solitudes*, op. cit., p. 194.

¹²⁶ Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 38.

Si hombres y mujeres son iguales, no es porque sean diferentes, sino porque por encima de la diferencia existen ciertas propiedades comunes o complementarias, que tienen cierto valor.¹²⁷

Taylor piensa que el reconocimiento sólo puede darse en la medida en que exista un acuerdo sustantivo sobre determinados valores, esto es, en la medida en que se comparta un horizonte de significado que designe como valiosas las aspiraciones de un grupo. El trato igualitario no consiste en satisfacer cualquier demanda de los sujetos, sino en el descubrimiento conjunto y recíproco de que la realización del bien que solicitan es un bien para todos que no entraña destrucción para ese grupo ni tampoco para el resto. La idea subyacente es que la tendencia hacia la diferenciación cultural es una capacidad común al género humano. Atendiendo a esto, la igualdad y la diferencia deben pensarse de otro modo: así por ejemplo, atendiendo al contexto cultural en el que las personas se realizan, dos personas pertenecientes a diferentes comunidades culturales que convivan en un mismo Estado, pueden requerir bienes distintos en cantidad y calidad diferente, y éste puede ser el modo en que ambas se estén realizando igualmente. Por lo tanto, al liberalismo que acentúa al máximo los derechos individuales y la neutralidad del Estado, que carece de un proyecto moral que vaya más allá de la defensa de la libertad personal, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos, que centra su política en una igualdad de derechos atribuidos de modo general a todos los ciudadanos, y que acaba por ser ciego a la diferencia, Taylor opone un liberalismo donde el Estado aparece interesado en la defensa de los derechos individuales, a la vez que en la defensa y florecimiento de particulares mundos de vida, ya sean éstos nacionales, religiosos o culturales.

El modo en que justifica la atención de las instituciones públicas hacia las diferencias alude a una interpretación fenomenológica y hermenéutica del ser humano que descubre la vinculación eminentemente social del hombre. Dado que la identidad depende de la interpretación que una persona hace de sí mismo y de sus características definitorias fundamentales como ser humano, en virtud de la naturaleza dialógica a través de la cual se moldea la identidad, es importante que los demás nos reconozcan, por un lado, como personas iguales a ellas, pero, por otro lado, también como personas con peculiaridades. El reconocimiento debido “no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”.¹²⁸ Por eso Taylor va a defender bajo el nombre de “reconocimiento” y frente a la supuesta neutralidad liberal, un interés real hacia la

¹²⁷ “we have to ask what is involved in truly recognizing difference. This means recognizing the equal value of different ways of being. It is this acknowledgement of equal value that a politics of identity-recognition requires. But what grounds the equality of value? We saw earlier that just the fact that people *choose* different ways of being doesn't make them equal; nor does the fact that they happen to *find themselves* in these different sexes, races, cultures. Mere difference can't itself be the ground of equal value.

If men and women are equal, it is not because they are different, but because overriding the difference are some properties, common or complementary, which are of value.” Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 51 (85-86).

¹²⁸ “is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need.” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit. p. 26 (45).

diferencia. La importancia del reconocimiento la explicita al principio de su ensayo “The Politics of Recognition”:

La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.¹²⁹

Nuestra fragilidad moral se debe a que construimos nuestras opiniones sobre nosotros mismos con la ayuda de los juicios aprobatorios o reprobatorios de nuestros semejantes. Taylor piensa que la identidad del sujeto no se elabora aisladamente sino que se va perfilando en el contacto con los otros, de modo que la propia identidad depende de un modo crucial de la relación dialógica con los otros. Pero entonces el reconocimiento de los otros ha de realizarse por medio del intercambio y puede fracasar en ese intento de reconocimiento.¹³⁰ Este es uno de los problemas que identifica en la Modernidad: la posibilidad de fracaso en el reconocimiento. Por consiguiente, más allá de la equidad política, por ejemplo, en el acceso a la esfera pública, se apela al reconocimiento en el contexto de una función más profunda que afecta al proceso de autorrealización de los sujetos que la sufren. Taylor admite hegelianamente la existencia de una relación genética entre reconocimiento e identidad, o más específicamente, entre el reconocimiento recíproco generado a través de la interacción social y el desarrollo moral de la autoconciencia. El supuesto estrictamente político de las sociedades democráticas declara que todos los ciudadanos son iguales, poseen los mismos derechos y cuentan con la misma credibilidad. Pero para ello es preciso que los ciudadanos se reconozcan recíprocamente como tales.

En la revisión histórico-filosófica que Taylor efectúa en su ensayo “The Politics of Recognition” detecta que la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento surge aparejada a dos cambios: por un lado, el desplome de las jerarquías sociales que antiguamente estaban asociadas al honor y que intrínsecamente se relacionaban con el concepto de desigualdad; y por otro lado, el moderno concepto de dignidad “que hoy se emplea en un sentido universalista e igualitario”.¹³¹ De ello deriva que el reconocimiento igualitario es esencial para la cultura democrática. La importancia del reconocimiento se intensifica a partir de la nueva interpretación que se realiza de la identidad individual con la aparición a finales del XVIII del

¹²⁹ “The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *misrecognition* of others, and so a person or group of society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being.” *Ibíd.*, p. 25 (43-44).

¹³⁰ Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., p. 48.

¹³¹ “now used in a universalist and egalitarian sense” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op.cit., p. 27 (46).

ideal de autenticidad que exige ser fiel a uno mismo y al particular modo de ser. Este ideal no es sólo aplicado individualmente, sino que se extiende a través de Herder también a los pueblos y a las culturas originando “la idea seminal del nacionalismo moderno, tanto en su forma benigna como en su forma maligna”.¹³²

Siguiendo su artículo “Les sources de l’identité moderne”¹³³ la identidad individual se define en función del universo moral de cada persona; pero debe tenerse en cuenta que ubicarse en un mundo moral implica situarse en un ámbito social. Por otro lado, la segunda faceta de la identidad se relaciona con algo personal, con algo potencialmente original e inédito, con una realidad en cierta medida inventada. Esta segunda característica es dependiente de la revolución expresionista moderna que reconoce en todo individuo una forma original de ser y lo conmina a llevarla a cabo en toda su especificidad. Sin embargo, a pesar de este rasgo, la identidad no es totalmente autocreada, sino que aún necesita de una tercera característica: el individuo la pacta con su entorno; de ahí que necesite de reconocimiento.

Taylor muestra que en la formación de la política del reconocimiento igualitario transitan a la vez dos vertientes: una asociada a la política de la dignidad universal, típicamente liberal, que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos y que provocó “la igualación de los derechos y de los títulos”,¹³⁴ y otra, vinculada a la política de la diferencia, que otorga la máxima importancia al concepto moderno de identidad. La perspectiva de la dignidad universal defiende la igualdad fundamental de todos los ciudadanos concediendo iguales derechos políticos y civiles a todos los miembros que componen la comunidad política. El principio de la diferencia defiende la capacidad de todos los seres humanos a construir su identidad individual. De la identidad como algo particular emana el imperativo de otorgar reconocimiento y estatus a algo que no es universalmente compartido sino único. Por lo tanto, el principio de la dignidad universal defiende lo que es común a todos los ciudadanos, mientras que la política de la diferencia pide protección, sobre una base universalista, a lo que es original de cada uno.

Tanto la política de la igualdad como la política de la diferencia se fundamentan en una noción moral. La dignidad igualitaria se basa en la idea kantiana de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto. Según Kant,¹³⁵ el término dignidad indica que aquello que inspira respeto en los seres humanos es nuestra condición de agentes racionales, esto es, nuestra capacidad para dirigir nuestra vida por medio de leyes autodadas. Lo que se señala como valor es un potencial humano universal. En opinión de Taylor, la política de la diferencia también se fundamenta en este potencial universal: “el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura”.¹³⁶ Si la base del principio de igualdad en el trato reside en el concepto de dignidad como potencial humano universal, tal y como es concebido por

¹³² “the seminal idea of modern nationalism, in both benign and malignant forms.” *Ibíd.*, p. 31 (51).

¹³³ Cf. Ch. Taylor, “Les sources de l’identité moderne”, en M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (eds.), *Les frontières de l’identité*, Sainte-Foy - Paris, Les Presses de l’Université Laval-L’Harmattan, 1996, pp. 347-364.

¹³⁴ “the equalization of rights and entitlements.” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, *op.cit.*, p. 37 (60).

¹³⁵ Cf. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1994.

¹³⁶ “the potential for forming and defining one’s own identity, as an individual, and also as a culture.” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, *op. cit.*, p. 42 (65).

Kant, el principio que defiende el trato diferencial también se erige sobre un potencial humano universal: la capacidad para regir nuestra vida por medio de principios propios que encierra la noción de autonomía o autogobierno, que no es sólo aplicable a los individuos, sino también a los grupos humanos. La idea es que “sólo concedemos el debido reconocimiento a lo que está universalmente presente –cada quien tiene una identidad– mediante el reconocimiento de lo que es peculiar de cada uno. La demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad”.¹³⁷ En esta línea se expresa también Steven C. Rockefeller cuando afirma que “el respeto al individuo no sólo implica respeto al potencial humano universal que hay en cada persona, sino también el respeto al valor intrínseco de las diferentes formas culturales a través de las cuales cada individuo actualiza su humanidad y expresa su personalidad única”.¹³⁸

Para Taylor ambas formas de comprender el reconocimiento parten de la tradición intelectual propia de la Modernidad, aunque aparezcan en conflicto y, por este motivo, en muchas ocasiones no existen soluciones universalmente válidas para los conflictos de derechos:

Mientras que la política de la dignidad universal luchaba por unas formas de no discriminación que eran enteramente ‘ciegas’ a los modos en que difieren los ciudadanos, en cambio la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial. De este modo los miembros de los grupos aborígenes recibirán ciertos derechos y facultades de que no gozan otros canadienses.¹³⁹

Existe relación entre el principio de la dignidad universal y el principio de la diferencia porque ambos son la extensión del principio de igualdad que enuncia que ha de darse trato igual a los casos iguales y trato diverso a los diversos. Así, mientras que la política de la dignidad universal exige que se aplique la primera parte del principio de igualdad, el principio de la diferencia reclama la aplicación de la segunda parte del mencionado postulado, pues la diversidad humana, que es la regla, implica un trato diferencial para cada caso. La política de la diferencia exige que hagamos de las distinciones la base del tratamiento diferencial y contempla la posibilidad de que ciertas minorías disfruten de medidas de discriminación positiva –Taylor las denomina “medidas de discriminación a la inversa” [*reverse discrimination measures*]–. Estas medidas reflejan ciertos derechos que deben otorgárseles a una minoría con el objeto de que preserven su identidad y que el resto no poseen. Del mismo modo que el ideal de dignidad implica el seguimiento del principio de igualdad universal en el trato y significa, en el ámbito

¹³⁷ “we give due acknowledgment only to what is universally present –everyone has an identity– through recognizing what is peculiar to each. The universal demand powers an acknowledgment of specificity.” *Ibíd.*, p. 39 (61-62).

¹³⁸ S.C. Rockefeller, “Comment”, en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, op. cit., p. 87 (123-124).

¹³⁹ “Where the politics of universal dignity fought for forms of nondiscrimination that were quite ‘blind’ to the ways in which citizens differ, the politics of difference often redefines nondiscrimination as requiring that we make these distinctions the basis of differential treatment. So members of aboriginal bands will get certain rights and powers not enjoyed by other Canadians”. Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., pp. 39-40 (62).

socioeconómico, el arbitrio de ayudas sociales a los más desfavorecidos, en el ámbito cultural pueden protegerse de forma especial a las minorías. El canadiense reconoce que estas medidas son justificadas desde los planteamientos de los teóricos liberales, los cuales parten del principio de neutralidad estatal integrando las demandas de conservación de la integridad cultural de ciertos grupos. Sobre la base original de la dignidad conceden este tipo de medidas aduciendo que algunos individuos luchan en posición de desventaja a causa de diversas formas de discriminación histórica. Por consiguiente, se aceptan estas medidas pero sólo de forma temporal, hasta que sea compensada la desigualdad de partida.¹⁴⁰ En opinión de Taylor, este tipo de concesiones no atiende las verdaderas demandas de estos grupos en tanto lo que temen los miembros pertenecientes a minorías culturales es perder su identidad a causa de la presión provocada por la mayoría cultural. De hecho, dado que las condiciones de partida no son iguales para todos los miembros de una sociedad, la aplicación ciega de normas sólo sirve para consagrar la desigualdad originaria; aplicar estrictamente el principio de igualdad a situaciones desiguales es conculcar el principio humano. Por eso, la política del reconocimiento aboga por políticas permanentes a favor de las distinciones nacidas de la defensa de la propia identidad, en tanto la meta de estas minorías es asegurar su supervivencia a través de indefinidas generaciones futuras, esto es, “conservar y atender a las distinciones, no sólo hoy, sino siempre”.¹⁴¹

Para Taylor, si un grupo de personas debe defender su capacidad de salvaguardar su identidad, las instituciones estatales deben instaurar los mecanismos necesarios que permitan a ciertas minorías la defensa de su cultura, su permanencia y expansión. El conflicto es evidente: mientras que el principio del respeto igualitario exige que tratemos a las personas de forma ciega a sus diferencias, por otro lado, la atención a este respeto igualitario exige el reconocimiento e incluso el fomento de su particularidad. La crítica de algunos autores liberales surge porque consideran que esta segunda interpretación del mismo principio viola el imperativo estatal de no discriminación. Pero también la segunda interpretación puede reprochar a la primera que niega la identidad de la minoría al someterla a un molde homogéneo que no le pertenece de suyo. Las pretensiones de Taylor son complicadas de satisfacer porque intentan compatibilizar las ideas de justicia y de imparcialidad propias del pensamiento liberal moderno, a la vez que se propone que la esfera pública no sólo respete y reconozca la diversidad, sino que defienda las tradiciones culturales y las diversas ideas sobre el bien que estas tradiciones encarnan. A modo de resumen, en lugar de una imparcialidad que vive con desinterés las aportaciones y demandas de otras

¹⁴⁰ Kymlicka intenta defender la política de la diferencia desde la neutralidad liberal, pero no atiende a las peticiones reales de estos grupos que temen por la supervivencia de su identidad cultural a largo plazo. Cf. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989. También Dworkin prevé la posibilidad de una actuación normativa extraordinaria hasta restituir la igualdad. Cf. R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, cap. 3. Respondiendo a estas propuestas José María Rosales también denuncia la insuficiencia de las políticas de discriminación inversa para reducir las desigualdades de la sociedad declarando que las minorías continúan estando insuficientemente representadas y que la cuestión multicultural supone de hecho “una demanda de mayor democratización del modelo pluralista y una apuesta decidida por una vía de reforma.” Cf. J.M. Rosales, “El coste de la igualdad: una reflexión sobre la cuestión multicultural”, en J. Rubio Carracedo *et al.*, *Retos pendientes en ética y política*, op. cit., p. 53.

¹⁴¹ “to maintain and cherish distinctness, not just now but forever.” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 40 (63-64).

propuestas culturales, nacionales o religiosas, se pretende un acercamiento reflexivo y, por tanto, crítico hacia las diversas demandas jurídico-políticas de estas culturas.

Taylor atiende a las demandas de reconocimiento de identidades diversas que rechazarían tener que ser invisibles como pago al reconocimiento de derechos generales e iguales para todos. Estos derechos son congruentes con una antropología filosófica que abstrae al sujeto de su contexto de configuración; por el contrario, si se mantiene la tesis de que la identidad se genera en comunidad y no de manera particular, las demandas de la identidad que surgen de las diferencias reclaman el reconocimiento de las instituciones de una forma no homogeneizadora. Si las autointerpretaciones de los sujetos son definitorias de su identidad como sujetos morales y políticos, la participación de todos en el espacio público deberá requerir el reconocimiento de esas diferentes autointerpretaciones, individuales y colectivas. El objetivo es conciliar la demanda de autenticidad de los individuos con las exigencias de protección y de fomento de las condiciones comunitarias que hacen posible el desarrollo de las diversas identidades particulares. Como afirma Carlos Thiebaut:

La política de la diferencia no niega, no obstante, la política de la igualdad; más bien, surge a partir de los desarrollos igualitaristas modernos (de la herencia ilustrada, rousseauiana y kantiana) pero atiende que la demanda de igualdad no puede –a no ser desde supuestos atomistas– desconocer las diferentes texturas (cualitativa y no sólo cuantitativamente diferentes) de las identidades sociales.¹⁴²

Lo que Taylor efectúa es una defensa política de la complejidad que atiende al hecho de que los modos cruciales de autocomprensión son siempre creados por la expresión y el reconocimiento común que reciben de la vida en sociedad. La suya es una defensa de un modelo de sociedad que respete las exigencias de una “diversidad de segundo grado o *profunda*”,¹⁴³ y que haga posible la existencia de un verdadero pluralismo. Los grupos humanos articulan simbólicamente y normativamente sus sistemas de pertenencia, estableciendo relaciones en tanto comparten una lengua y un trasfondo común de significados. La política del reconocimiento pretende considerar esta raigambre social que configura las autopercepciones y construcciones mentales que sirven a las personas para definir los fines y motivos de sus acciones. De hecho, también los teóricos liberales han concedido últimamente importancia a esta esfera y han hablado directamente de derechos culturales aludiendo a la necesidad de que la esfera de la cultura sea objeto de determinada protección jurídica.¹⁴⁴ Atendiendo a este aspecto aparecido en los últimos años del debate resulta pertinente comparar la posición de Taylor con la que sostienen otros autores ubicados en las corrientes liberales o comunitaristas.

¹⁴² C. Thiebaut, “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”, op. cit., p. 221.

¹⁴³ “second-level or ‘deep’ diversity” Ch. Taylor, “Shared and Divergent Values”, en *Reconciling the Solitudes*, op. cit., p. 183 (295).

¹⁴⁴ Cf. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, op. cit.; J. Raz, “Multiculturalism: A liberal Perspective”, en *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 155-176.

5.4.2. La posición de Taylor en el debate sobre el multiculturalismo

En “The Politics of Recognition” Taylor manifiesta su disconformidad con algunos de los planteamientos típicamente liberales sostenidos por John Rawls, Ronald Dworkin o Bruce Ackerman¹⁴⁵ indicando que “quienes adoptan la opinión de que los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar y, junto con las provisiones no discriminatorias, deben tener precedencia sobre las metas colectivas, a menudo hablan desde la perspectiva liberal que se ha difundido cada vez más por todo el mundo angloamericano”.¹⁴⁶ Taylor critica esta forma de liberalismo porque es hostil al reconocimiento de las particularidades:

Hay una forma de la política del respeto igualitario, consagrada en el liberalismo de los derechos, que no tolera la diferencia, porque *a)* insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y *b)* desconfía de las metas colectivas. [...] es intolerante con la diferencia porque en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia. Ésta es *b)* una meta colectiva, que *a)* casi inevitablemente exige que se modifiquen los tipos de leyes que nos parecen permisibles de un contexto cultural a otro.¹⁴⁷

Para comprender el alcance de la crítica que Taylor efectúa sobre el planteamiento liberal que no atiende adecuadamente a las diferencias, es ilustrativo recurrir al “Comentario” que Susan Wolf incorpora al artículo del canadiense en el que éste expone su postura en torno a “La política del reconocimiento”:

Las fallas de reconocimiento que el profesor Taylor enfoca en primer lugar son, ante todo, el no reconocer –literalmente– que los miembros de una u otra minoría o grupo subprivilegiado tienen una identidad cultural, con un conjunto distintivo de tradiciones y prácticas y una historia intelectual y estética igualmente característica y, segundo, el no reconocer que esta identidad cultural posee una importancia y un valor de gran profundidad.¹⁴⁸

¹⁴⁵ J. Rawls, *Una teoría de la justicia*, op. cit.; “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, op. cit.; *El liberalismo político*, op. cit.; R. Dworkin, *Los derechos en serio*, op. cit. y “Liberalism”, op. cit.; B. Ackerman, *La justicia social en el Estado liberal*, op. cit.

¹⁴⁶ “Those who take the view that individual rights must always come first, and, along with nondiscrimination provisions, must take precedent over collective goals, are often speaking from a liberal perspective that has become more and more widespread in the Anglo-American world.” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 56 (84).

¹⁴⁷ “There is a form of the politics of equal respect, as enshrined in a liberalism of rights, that is inhospitable to difference, because (a) it insists on uniform application of the rule defining these rights, without exception, and (b) it is suspicious of collective goals. [...] it inhospitable to difference because it can’t accommodate what the members of distinct societies really aspire to, which is survival. This is (b) a collective goal, which (a) almost inevitably will call for some variations in the kinds of law we deem permissible from one cultural context to another” *Ibid.*, pp. 60-61 (90).

¹⁴⁸ S. Wolf, “Comment”, en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, op. cit., p. 75 (108-109).

Ante el reconocimiento de estas afirmaciones, el pensamiento de Taylor se inclina por una apertura generosa hacia la diversidad y reconoce el derecho de esta diversidad a expresarse en las instituciones políticas comunes; aunque tampoco pretende renunciar al liberalismo y a las garantías que éste procura a los ciudadanos. En la “Introducción” que antecede al artículo de Taylor sobre esta cuestión Amy Gutmann se pregunta si la igualdad en el trato que preside el planteamiento liberal se cumple cuando las instituciones públicas no reconocen su particularidad a los ciudadanos con diversas identidades, sino sólo sus intereses más universalmente compartidos, tales como las libertades civiles y políticas, los ingresos, la salubridad o la educación.¹⁴⁹ El planteamiento de una corriente del liberalismo sugiere que en el reconocimiento jurídico-político de las personas en tanto que ciudadanos debe excluirse su identidad ética, religiosa, racial o sexual. La libertad y la igualdad en el trato quedan protegidas por la neutralidad de la esfera pública que sólo reconoce como objetos a preservar por el derecho, a través de los diversos “artículos primarios” de sus constituciones, las características comunes o necesidades universales de los ciudadanos. La pregunta que emerge entonces es si las demandas de un grupo particular en nombre de sus diferencias son antiliberales. Respondiendo a esta cuestión, Amy Gutman expone su acuerdo con Taylor asegurando que los márgenes del liberalismo deben ser ampliados, puesto que si se considera necesaria la existencia de un marco cultural seguro para que un grupo mayoritario dé significado y orientación a sus vidas, entonces esta demanda también debe pasar a formar parte de los “artículos primarios”.¹⁵⁰ Puede interpretarse que si la aspiración al reconocimiento de la identidad particular es una necesidad compartida universalmente por todos los seres humanos, entonces puede consignarse como un “artículo primario”.

En su debate con las posiciones típicamente liberales, Taylor defiende los modelos que reconocen la importancia de la supervivencia cultural y a veces optan por ella cuestionando la preeminencia que algunas teorías liberales otorgan a un tipo de derechos sobre otros. Para ello analiza el diseño que Dworkin presenta en “Liberalism” señalando que Dworkin establece una distinción entre dos tipos de compromiso moral: el “procesal” [*procedural*] que se define por el principio de tratamiento recíproco de forma equitativa e igualitaria; y el “sustantivo” [*substantive*] que se compromete con los fines de la vida que persiguen sus ciudadanos. Dworkin defiende que la entidad política como tal no puede abrazar ninguna opinión sustantiva porque ello implicaría *per se* una violación de su norma procesal. Taylor considera que “algunas suposiciones filosóficas muy profundas subyacen en esta opinión del liberalismo arraigado en el pensamiento de Emmanuel Kant”,¹⁵¹ en concreto su idea de que la dignidad humana consiste sobre todo en el ejercicio de una razón autónoma. Sin embargo, apostilla que los grupos sociales minoritarios preocupados por la defensa de su identidad cultural en un marco más amplio violan este modelo en tanto su sociedad política no es neutral, ni podría serlo a no ser que estuviera dispuesta a sacrificar su identidad. Pero Taylor no considera que este tipo de política sea

¹⁴⁹ A. Gutmann “Introduction”, en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, op. cit., pp. 3-4.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 4-5.

¹⁵¹ “There are very profound philosophical assumptions underlying this view of liberalism, which is rooted in the thought of Immanuel Kant.” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 57 (86).

antiliberal, sino que los ciudadanos de una determinada comunidad política pueden, si lo deciden democrática y libremente, asumir la persecución de algún tipo de meta colectiva optando, de este modo, por otro modelo bastante distinto de sociedad liberal:

Una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere como una actitud despreciativa hacia quienes no comparten en lo personal esta definición. Donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública. Y de acuerdo con esta concepción, una sociedad liberal se distingue por el modo en que trata a las minorías, incluyendo a aquellas que no comparten la definición pública de lo bueno y, ante todo, por los derechos que asigna a todos sus miembros.¹⁵²

Taylor piensa que una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que estén resguardados las libertades fundamentales de todos sus miembros, aunque restrinja ciertos privilegios e inmunidades por razones de política pública. Digamos que su carácter de sociedad liberal lo constituye el modo en que quedan preservados los derechos fundamentales para todos los ciudadanos y se fomenta el valor de la diversidad.¹⁵³ Taylor admite que hay sociedades en las que el patriotismo se concentra en una cultura nacional definida en términos de lengua e historia, como es el caso del Québec, y asegura que “el modelo procedimental no cuadrará con estas sociedades porque no pueden declarar la neutralidad de todas las definiciones posibles de la buena vida [...] incluso si esto implica alguna restricción en las libertades públicas”.¹⁵⁴ Desde este punto de vista, como interpreta León Olivé siguiendo la propuesta de Taylor, “se admiten casos en los que la integridad y la supervivencia de la cultura resultan prioritarios, aun a costa de ciertos derechos de los individuos”.¹⁵⁵

Michael Walzer, en su comentario al artículo de Taylor, denomina al modelo procesal “Liberalismo 1”, y al sustantivo, “Liberalismo 2”.¹⁵⁶ El Liberalismo 1 estará comprometido con los derechos individuales y con un estado neutral, sin metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal, la seguridad y el bienestar de sus ciudadanos; mientras que el Liberalismo 2 permite un estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión particular, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos estén protegidos.

¹⁵² “a society can be organized around a definition of the good life, without this being seen as a depreciation of those who do not personally share this definition. Where the nature of the good requires that that it be sought in common, this is the reason for its being a matter of public policy. According to this conception, a liberal society singles itself out as such by the way in which it treats minorities, including those who do not share public definitions of the good, and above all by the rights it accords to all of its members.” *Ibíd.*, p. 59 (88).

¹⁵³ Entre esos derechos fundamentales cita “los derechos a la vida, a la libertad, a un juicio justo, a la libertad de expresión, a la libre práctica de una religión, etcétera.” Ch. Taylor, “Shared and Divergent Values”, en *Reconciling the Solitudes*, op. cit., p. 176.

¹⁵⁴ “The procedural model will not fit these societies because they can’t declare neutrality between all possible definitions of the good life [...] even if this involves some restriction on individual freedoms.” Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, op. cit., p. 203 (267).

¹⁵⁵ L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999, p. 76.

¹⁵⁶ Cf. M. Walzer, “Comment”, en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, op. cit., p. 99.

En el primer tipo de liberalismo se define a los sujetos y a su igualdad por la ley que los trata a todos como iguales; sin embargo, el segundo tipo es un liberalismo que afirma la universalidad, pero con una tendencia mayor hacia el reconocimiento de las particularidades y con una apertura hacia la pluralidad superior al otro modelo en tanto reconoce las diferencias. El modelo de Liberalismo 1 funda un Estado cuya función es proteger al individuo de las posibles intromisiones que otros o el mismo Estado puedan efectuar en su vida privada. La tarea del Estado es esencialmente negativa: garantizar un espacio de acción para que los individuos realicen sus planes particulares de vida. El modelo de Liberalismo 2 exige del Estado la protección de una serie de prácticas, tradiciones y valores que harían posible que sus individuos se identificaran con determinado ideal de bien común. Taylor convendría con Walzer en que puede optarse por un tipo u otro de liberalismo en función de la situación concreta. Sugiere una dimensión de la política adaptada a las circunstancias específicas de cada momento histórico y de cada situación, de manera que en ocasiones se optará por un liberalismo del segundo tipo y, en otras, del primero. No existe un canon de soluciones; la relevancia pública de ciertas identidades significativas puede ser conflictiva, y sólo cabe gestionarla con la pericia política de los gobernantes. No hay modo de arbitrar políticas generales de reconocimiento ni modos universales de gestionar el universalismo. Por ello, y sin que esto suponga caer en un relativismo, el canadiense pretende ejercer un eclecticismo no exento de problemas, pero con mayor fuerza pregnante en la sociedad y mayor poder resolutivo que la supuesta neutralidad e imparcialidad de la política del individualismo liberal.

La defensa que Taylor efectúa del Liberalismo 2 es puesta en tela de juicio por Habermas, que juzga erróneo este modelo en tanto considera que ataca los principios mismos del liberalismo y pone en cuestión el núcleo individualista de la comprensión moderna de la libertad.¹⁵⁷ Habermas es fiel al postulado que separa cultura y política, defendiendo que el Estado debe carecer de fines culturales específicos. Razona que no es tarea del Estado la reproducción cultural de la sociedad, sino tan sólo la reproducción política, manifestando que la identidad de una sociedad democrática depende de los principios constitucionales anclados en la cultura política y no de las orientaciones éticas básicas de una forma de vida cultural predominante en un país.¹⁵⁸ Aunque su teoría de la acción comunicativa reconoce que los significados valorativos emergen y se formulan en comunidad, rechaza la relevancia pública que Taylor otorga a estas visiones significativas. Como la gestión en el ámbito público de estas visiones genera conflictos –parece decir Habermas–, la tarea política deja de lado el papel que esos significados tienen en la vida del sujeto, dando prioridad a la racionalidad de la acción social. Así, es una consecuencia de sus presupuestos la defensa del derecho como instrumento único desde el que replantear la integración social y reconstruir los presupuestos de legitimidad que fundamenten de nuevo el

¹⁵⁷ Cf. J. Habermas, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, op. cit., p. 109.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 138-139.

lazo social desintegrado.¹⁵⁹ El derecho se ve como una herramienta que recoge en su capacidad normativa el mínimo consenso de la ciudadanía con la condición de que el procedimiento se considerará legítimo cuando convoque el acuerdo de los ciudadanos a través de procesos participativos legalmente constituidos e institucionalizados.¹⁶⁰ De esta manera, Habermas defiende una forma de “patriotismo constitucional” construido sobre la base del uso público de la razón. Sin embargo, es precisamente esta importancia concedida al derecho en el ámbito social, situando a los procedimientos normativos por encima de los debates políticos la que Taylor denuncia. El paradigma discursivo-procedimental del derecho es establecido sobre la base de una distinción tajante entre la vida cultural de un Estado y su vida política que no es admitida por el canadiense. En mi interpretación de la filosofía de Taylor, lo cultural y lo política aparecen indisolublemente unidos y es difícil establecer la prioridad temporal o fundamental de lo uno sobre lo otro. La identidad que se concibe como significativa es una identidad pre-política, pre-institucional, aunque necesite para constituirse un reconocimiento jurídico-político. La sola positivización de los derechos individuales o, en el mejor de los casos, de los derechos étnico-culturales, sin la participación activa de las comunidades afectadas en la definición de los contenidos regulatorios, resultará insuficiente para ofrecer soluciones adecuadas.¹⁶¹

Taylor mantiene la necesidad de proteger normativamente el marco cultural en el que las propuestas políticas que dan forma al derecho emergen y cree plausible atender a las diferentes comunidades que integran un Estado concediendo derechos diferentes a diversos grupos. En “Living with Difference”,¹⁶² aunque se sitúa en el marco filosófico del humanismo cívico que resalta la lealtad a la comunidad política, destaca la importancia de las identidades culturales y nacionales. La raigambre romántico-nacional de Herder y Humboldt constituye la referencia filosófica por la que establece los parámetros interculturales de la sociedad liberal que él esboza, atendiendo a que en ambos autores la diferencia es pensada como complementariedad:

La idea crucial es que la gente puede vincularse y confiarse no a pesar de la diferencia, sino a causa de ella. Ellos pueden sentir, esto es, que la diferencia enriquece a cada parte, que sus vidas son más estrechas y menos completas cuando están solos que cuando están asociados con los otros. En este sentido la diferencia define un complemento.¹⁶³

¹⁵⁹ Cf. J. Habermas, “Law as a category of social mediation between facts and norms” y “The sociology of law versus the philosophy of justice”, en *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1996, pp. 1-41 y 42-81.

¹⁶⁰ Cf. J. Habermas, “A reconstructive approach to law I: the system of rights”, en *Between Facts and Norms*, op. cit., pp. 83-84.

¹⁶¹ Aunque también es cierto, y acerca las posiciones de ambos autores, el requisito de que la teoría procedimentalista de Habermas presupone la participación y discusión pública de todos los posibles afectados, la atención al contexto y la particularidad.

¹⁶² Ch. Taylor, “Living with Difference”, op. cit., pp. 212-226.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 214.

La diferencia constituye un complemento que me une a los otros. Siguiendo a Humboldt, Taylor declara que la humanidad que existe en nosotros aparece cuando vivimos en asociación con los otros. Recogiendo el modelo de intercomunicación de la hermenéutica gadameriana piensa que uno se descubre a sí mismo en la comprensión del otro, y ello articula el debate político pensando las claves para una convivencia no excluyente. Así cree posible pensar y entender las demandas de otro grupo sin renunciar a los principios genuinamente liberales. La idea pasa por tomar los compromisos del otro lado en serio; sin calificar los argumentos que se nos presentan como triviales o equivocados; reconocer que hay un deseo de entendimiento explorando profundamente la otra perspectiva. Desde este planteamiento, puede ayudarse a rearticular la posición del otro modificando a la vez la nuestra, aprendiendo más sobre nosotros y sobre los demás.¹⁶⁴

El planteamiento de Taylor eleva a la esfera del reconocimiento político la especificidad criticando las formulaciones cerradas de derechos por su miopía hacia las diferencias, sostiene la urgencia de proteger jurídicamente un contexto cultural complejo que haga factible la autonomía y defiende la existencia de derechos colectivos que dirijan los objetivos comunes de ciertas minorías. La cuestión es, pues, decidir hasta qué punto podría mantenerse esta tesis en el planteamiento de otros autores liberales para averiguar si la crítica de Taylor es pertinente. En este sentido, Joseph Raz comenta en el artículo antes citado que la pertenencia a una tradición cultural es condición de posibilidad para el ejercicio de la razón autónoma; de ello deduce que las diversas culturas deben respetarse porque ofrecen el conglomerado de prácticas que constituyen las orientaciones de valor para las elecciones de los individuos.¹⁶⁵ También Ronald Dworkin defiende que un estado liberal puede proteger un determinado ambiente cultural o comprometerse con la provisión de determinados bienes culturales difícilmente accesibles al público si no es a través de la intervención estatal.¹⁶⁶ Por otra parte, el argumento liberal de Kymlicka en *Ciudadanía multicultural* defiende, en primer lugar, la autonomía de los individuos para escoger y revisar su modelo de vida buena, pero completa esta intuición añadiendo que, para que la autonomía sea posible se requiere un horizonte cultural. Kymlicka sostiene que “la libertad implica hacer elecciones entre varias opciones, y nuestra cultura social no sólo nos proporciona esas opciones, sino que también les da sentido”.¹⁶⁷ Así las cosas, concluye que existen buenas razones para proteger jurídicamente esas condiciones culturales que permitirán una elección autónoma del individuo. Ahora bien, Kymlicka establece una distinción entre “restricciones internas” y “protecciones externas” exponiendo que la teoría liberal se niega a aceptar cualquier tipo de “restricciones internas”, que implican la limitación del Estado hacia los derechos de algunos miembros en nombre de la religión, las tradiciones o las prácticas dominantes de dicha comunidad. Ahora bien, crecientemente, los liberales admiten la posibilidad de establecer “protecciones externas”, esto es, barreras en defensa de una determinada minoría desaventajada, frente a las pretensiones del grupo social más extenso que amenacen con vulnerar

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 217.

¹⁶⁵ J. Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, *Ethics in the Public Domain*, op. cit., pp. 161-163.

¹⁶⁶ R. Dworkin, *A Matter of Principle*, op. cit., cap. 5.

¹⁶⁷ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, op.cit., p. 83.

su identidad.¹⁶⁸ Es cierto que esta distinción no aparece en Taylor, pero también es verdad que la aplicación de las medidas de protección externas hacia un grupo minoritario pueden ser vividas por el resto como un ataque al principio liberal que defiende la igualdad de derechos de todos los miembros de la sociedad. En cualquier caso, puede observarse que los autores liberales abordados se acercan en sus posiciones al planteamiento de Taylor y aceptan algún tipo de medidas hacia el contexto cultural que hagan posible la existencia de elecciones autónomas y con sentido entre los individuos. Raz y Kymlicka son los autores más próximos a Taylor en este sentido y reconocen el valor de la cultura entendida como matriz que posibilita el significado y, por tanto, el sentido de la acción. Dicho de otra forma, sostienen con Taylor que el contexto cultural posibilita y sitúa la libertad del sujeto; pero a diferencia de éste, mantienen el límite de la defensa inalienable de los derechos de los individuos y bajo ninguna razón aceptan que un grupo pueda limitar la libertad de sus propios miembros en aras de la consecución de ciertos fines colectivos; atendiendo a estas consideraciones, reducen la existencia de derechos colectivos, a derechos de aplicación individual, en definitiva.

5.4.3. ¿Existen derechos colectivos?

Las demandas de reconocimiento de la diferencia terminan por convertirse en una poderosa exigencia del reconocimiento de la diferencia cultural como derecho de grupo. En este sentido, las respuestas teóricas más representativas basculan entre el reconocimiento de derechos de las diferentes minorías entendidos como derechos colectivos –Taylor– o quienes defienden la diversidad cultural como un derecho individual –Habermas–.¹⁶⁹ Taylor alude a una política de reconocimiento diferenciado de las culturas minoritarias que exige el establecimiento de derechos colectivos, mientras que Habermas sostiene una política de reconocimiento igualitario de los individuos pertenecientes a esas culturas juzgando innecesario establecer derechos colectivos que protejan las identidades grupales.¹⁷⁰ En principio, para la concepción liberal del derecho no cabe hablar de derechos de los grupos minoritarios, sino tan sólo de derechos de los individuos que los integran. Así, como resume Juan Carlos Velasco, desde las ideas del “universalismo abstracto, cabe reivindicar la libertad de expresión religiosa, lingüística o cultural, pero siempre que se haga a título individual”.¹⁷¹ Contraviniendo estas tesis, otros autores consideran que las demandas de estos grupos no se reducen a la esfera privada, ni se

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 58-71.

¹⁶⁹ Aunque debe considerarse que algún autor tildado de liberal, como Joseph Raz, admite la existencia de derechos colectivos. Cf. J. Raz, *The Morality of Freedom*, op. cit., pp. 208-209. Para Raz, el derecho que reclaman ciertos grupos es una demanda de algún bien de tipo colectivo que emerge no de los reclamos de ninguna persona en particular, sino de los intereses conjuntos de una multiplicidad de individuos en función de su pertenencia a ciertas comunidades particulares.

¹⁷⁰ Cf. J. Habermas, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, op. cit., p. 109.

¹⁷¹ J.C. Velasco Arroyo, “El derecho de las minorías a la diferencia cultural”, en C. Cortés y A. Monsalve, *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*, op. cit., p. 60.

producen como exigencias meramente personales, lo que induce a pensar que su reconocimiento como derecho individual no se corresponde a su sentido profundo ni a su realidad fenomenológica. Es importante, pues, reconocer que las diferencias entre los seres humanos no son sólo individuales, sino también colectivas.¹⁷²

León Olivé, en *Multiculturalismo y pluralismo* define los derechos colectivos como “derechos que los individuos disfrutan en virtud de su pertenencia a un grupo, por ejemplo, un grupo étnico, una cultura o un sindicato”.¹⁷³ Así, añade que cuando se habla del derecho de una cultura a preservarse o a desarrollarse autónomamente, o de un pueblo a la autodeterminación, “queda menos claro que esos derechos puedan *reducirse* a derechos de los individuos, aunque sin duda *surgen* de ellos y tienen implicaciones en relación con ellos”.¹⁷⁴ Siguiendo esta línea argumentativa, Taylor alude a los derechos lingüísticos como derechos colectivos en tanto protegen un bien común, considerado un objetivo tan importante como para tener prioridad en algunos casos frente a objetivos individuales.¹⁷⁵ La protección de la cultura de un grupo no es reducible a la protección de los individuos que la integran, ya que aunque los derechos se ejercen individualmente sólo pueden tener sentido si se conceden para el grupo minoritario al completo. Por eso la defensa de estos derechos no puede reducirse a integrarlos como derechos individuales porque en ocasiones el reconocimiento del derecho del grupo puede implicar algunas obligaciones para el Estado de las que se deduzcan algunas restricciones para los individuos. Ahora bien, en estas ocasiones, Taylor siempre matiza que los derechos fundamentales deben quedar resguardados.

La posición de Habermas es, en este sentido, opuesta a la de Taylor. Para el alemán, el Estado debe ocuparse de que los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales puedan existir, pero no a costa de favorecer un determinado grupo étnico o nacional, o una determinada concepción comprensiva del bien. La integración y el reconocimiento político emergen de un consenso entre ciudadanos sobre principios y procedimientos –no sobre valores sustantivos– que hagan posible a todos realizar sus derechos y libertades como sujetos y ejecutar sus planes racionales de vida. Por eso, propone que el aseguramiento de los derechos de las minorías culturales no supone la definición de unos derechos colectivos, distintos de los derechos civiles y políticos. Los derechos culturales de los individuos son considerados en estrecho vínculo con los derechos políticos de ciudadanía. Quizás pueda aclarar más la postura de Habermas si consideramos que la interpretación que Steven C. Rockefeller efectúa del concepto de ciudadanía en un contexto social y político estaría de acuerdo con la suya:

Desde el punto de vista democrático, la identidad étnica de una persona no constituye su identidad primaria, y por muy importante que sea el respeto a la diversidad en las

¹⁷² *Ibíd.*, p. 66.

¹⁷³ L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., pp. 92-93.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 94.

¹⁷⁵ Cf. Ch. Taylor, “Irreducibly Social Goods”, op. cit., p. 140; “Why do Nations Have to Become States?”, op. cit., pp. 48-49.

sociedades democráticas multiculturales, la identidad étnica no es el fundamento del reconocimiento de igual valor y la idea correlativa de los derechos iguales. [...] En otras palabras, desde el punto de vista liberal democrático, una persona tiene el derecho de exigir igual reconocimiento ante todo y en primer lugar en razón de su identidad y potencial humanos universales y no principalmente sobre la base de una identidad étnica.¹⁷⁶

El principio de la neutralidad del estado liberal hacia las identidades étnicas o sexuales de los ciudadanos parece imposibilitar que los miembros de algún grupo étnico soliciten unos derechos especiales. Sin embargo, Taylor replicaría que las democracias liberales no pueden considerar a la ciudadanía como una identidad universal general porque cada persona es única, individual y creadora de sí misma –lo que se interpreta como el desarrollo del ideal de la autenticidad– y, por otro lado, el descubrimiento dialógico de la propia identidad conduce a la necesidad del reconocimiento de las particularidades. No obstante, Steven C. Rockefeller entre otros manifiesta su desconfianza hacia la propuesta de un reconocimiento de algún tipo de derecho distinto para estas minorías apuntando que cuanto mayor reconocimiento de la diversidad cultural se conceda, mayor fragmentación social se producirá y, previsiblemente, se propiciará un debilitamiento del apoyo hacia las metas verdaderamente colectivas. Aunque Taylor podría responder que la fragmentación y del debilitamiento en el apoyo hacia esas metas colectivas aparece precisamente cuando un grupo de ciudadanos se sienten marginados y no reconocidos en su particularidad.

Quizás el error de fondo que impide clarificar el debate se debe a que el liberalismo ha afirmado la neutralidad del Estado con respecto a las opciones culturales porque ha tendido a tratar la cultura de la misma manera que la religión o las preferencias sexuales: como si fuera una opción individual de carácter privado que no debe reclamar atención ninguna por parte del Estado. No obstante, la moderna noción de autenticidad de los pueblos y los individuos como un valor moral imperativo y la proliferación de sociedades multiculturales en las que los grupos exigen el reconocimiento, han modificado el estado de la cuestión hasta tal punto que actualmente los planteamientos liberales afirman el respeto hacia el contexto cultural.¹⁷⁷ Luis Villoro resume la aparición de estos nuevos argumentos que han provocado la incorporación de elementos inéditos en la tradición liberal:

Los derechos básicos comprenden el derecho a la autonomía de la persona. Pero la persona no es un individuo sin atributos, incluye la conciencia de su propia identidad como miembro de una colectividad y ésta no puede darse más que en un contexto cultural [...] Las creencias básicas, que determinan las razones válidas, los fines elegibles y los valores realizables, varían de una cultura a otra. Por lo tanto, el respeto

¹⁷⁶ S.C. Rockefeller, “Comment”, en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, op. cit., p. 88.

¹⁷⁷ En gran parte debido gracias a las presiones comunitaristas que ofrecen una visión encarnada y situacional de la persona, a la vez que subrayan la importancia de la comunidad en la formación de la identidad individual.

a la autonomía de las personas incluye el de las comunidades culturales a las que pertenecen.¹⁷⁸

En la actualidad, las diversas teorías jurídicas –y progresivamente las diversas Constituciones de las democracias occidentales que atribuyen derechos a minorías– suelen reconocer la diferencia cultural como un derecho, si no de igual rango, sí al menos asimilable en grados diversos al conjunto de los derechos individuales.¹⁷⁹ Se intenta conjugar la defensa de los derechos individuales con la promoción de los derechos colectivos. El problema emerge cuando se plantean cuáles son los criterios que permiten decidir qué constituye una minoría y una reivindicación adecuada por parte de esa minoría,¹⁸⁰ dado que la identidad colectiva, al igual que la identidad individual, no es un dato invariable, sino un proceso en búsqueda permanente.

5.4.4. Definición de comunidad como grupo cultural

Los liberales tienen dificultades para sostener su negativa al reconocimiento de ciertos derechos colectivos basados en las identidades de grupo; por ello intentan mostrar que los defensores del principio de la diferencia malinterpretan la naturaleza de la identidad étnica señalando las dificultades que presenta una definición precisa de este concepto jurídica y políticamente viable. A su juicio, las identidades culturales dependen de diversos contextos estratificados y en flujo constante que hacen muy difícil su delimitación. Argumentando las dificultades que manifiesta la definición de tal concepto aseguran que concretar sus reivindicaciones sería jurídicamente sospechoso y, aún en el caso de que esa demanda se cumpliera, tal satisfacción implicaría reducirlos a su celda étnica. A este respecto, en primer lugar, conviene considerar que no cualquier tipo de minoría o de grupo marginado constituye una cultura. Francisco Colom González avisa que “antropológicamente hablando no se puede afirmar que las categorías de género o de orientación sexual constituyan realmente ‘culturas’”.¹⁸¹ Taylor reconoce que existen diversos colectivos con sus propias identidades y demandas diversas, entre las que menciona el movimiento feminista, las minorías étnicas y lingüísticas, y las comunidades culturales con rasgos identitarios diferenciados. Parece que con ello se inclina hacia un tratamiento indiferenciado de las propuestas de estos grupos subsumiéndolos bajo una categoría común.

¹⁷⁸ L. Villoro, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía*, 3, octubre, 1995, pp. 10-11.

¹⁷⁹ En el extremo de este proceso se da el caso de los derechos humanos de tercera generación que concede el reconocimiento universalista de derechos colectivos, no individuales, reclamados en virtud de la especificidad grupal.

¹⁸⁰ Kymlicka, por ejemplo, ha sostenido que el debate acerca de si hay realmente derechos colectivos no es moralmente importante y que la cuestión gira en torno a la determinación de qué grupos y qué demandas deben ser consideradas por las instituciones políticas. Cf. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., pp. 45-46.

¹⁸¹ F. Colom, “Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento”, op. cit., en F. Cortés y A. Monsalve, *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*, op. cit., p. 41.

Giovanni Sartori¹⁸² acusa a Taylor de no delimitar antropológicamente el significado del término “cultura”: según su opinión, Taylor desdibuja los contornos de este concepto resultando que igual puede ser una identidad lingüística, que una identidad nacional, religiosa o étnica; aunque también puede referirse a los grupos feministas, o incluso simplemente a una tradición histórica. Esta imprecisión debilita notablemente el alcance de sus planteamientos jurídico-políticos porque distorsiona sus pretensiones sin hacer posible un acuerdo conciso sobre los términos del debate.¹⁸³ Es cierto que el canadiense tiende a efectuar generalizaciones y sus argumentaciones suelen discurrir por planteamientos globales; no obstante ofrece ciertos criterios, aunque abiertos y flexibles, que permiten delimitar qué entiende por identidad reconocible de un grupo. Menciona que la identidad de un grupo que puede exigir el reconocimiento jurídico-político de la diferencia se perfila, por un lado, a través de la pertenencia étnica e histórica, y, por otro lado, con la asunción de ciertos principios morales y políticos comunes.¹⁸⁴ En cualquier caso, ello no implica que otros colectivos no puedan ser escuchados en los distintos foros públicos y políticos.

Otra de las críticas que Sartori vierte sobre Taylor es la de considerar sus planteamientos regresivos y antimodernos, conducentes a la injusticia y a la intolerancia, contrarios al pluralismo que la neutralidad liberal mantiene. Sin embargo, no resulta acertado este juicio en tanto la identidad colectiva que el canadiense persigue no es cerrada, sino abierta a la adhesión de otros miembros.¹⁸⁵ Taylor acude de nuevo a una síntesis entre dos modelos: aquel que se une en torno a ciertos principios jurídicos y políticos encarnados por las instituciones correspondientes, y el modelo que sería expresión de una etnia. Considera que la identidad no puede menospreciar los aspectos étnicos, aunque no puede limitarse a ellos. El Estado debe ser la expresión de un pueblo, definido como “unidad de deliberación y de decisión, cuya composición es diversa”,¹⁸⁶ pero no puede hacerse abstracción de la etnia mayoritaria que constituye la razón de ser de la entidad política, aunque sea cambiante en la medida en que se incorporen nuevos miembros procedentes de la inmigración. El Estado debe responder tanto a la concesión de derechos fundamentales para todos los ciudadanos, como a los fines colectivos que pueden encontrar su origen en los aspectos étnicos de ese grupo. El camino de la integración no es el de la pérdida de la identidad, sino el de la incorporación de diversos colectivos de manera que ningún grupo se halle aislado. La construcción de una comunidad política plural requiere de elementos convergentes y también de la admisión respetuosa hacia las diferencias:

Se puede, por tanto, formar una unidad de deliberación, dimensión esencial para la buena salud de una democracia moderna, no sólo a partir de semejanzas, sino también a partir de diferencias reconocidas y aceptadas entre grupos que han caminado juntos.

¹⁸² G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.

¹⁸³ *Ibíd.*, pp. 78 y ss.

¹⁸⁴ Cf. Ch. Taylor, “Les sources de l’identité moderne”, *op. cit.*, pp. 351-352.

¹⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 358.

¹⁸⁶ “unité de délibération et de décision, dont la composition est diverse” *Ibíd.*, p. 359.

Se podría hablar, en el primer caso, de una unidad de convergencia y, en el segundo, de una unidad de intimidad o compañerismo.¹⁸⁷

El objetivo es crear una identidad compleja de varias facetas, a la medida de la identidad abierta y cambiante de las comunidades. No es necesario crear una nación diferente, sino un Estado en el que los grupos puedan perseguir sus propósitos sin imponer su modelo al otro; una sociedad bicultural –o pluricultural según los casos– donde exista el intercambio y el enriquecimiento a través de la cohabitación. Las comunidades políticas donde coexisten varias sociedades distintas de este tipo deben ser cada vez más diversificadas internamente, con sus comunidades autóctonas y una autonomía gubernamental sustancial de distintos niveles, aunque ninguna constituiría una sociedad cerrada.¹⁸⁸ No es suficiente con admitir la diferencia en el terreno privado, al margen de la vida pública que une a los miembros de una sociedad, es necesario aceptar la diversidad y reconocerla en el ámbito político. Ahora bien, tampoco será suficiente con admitir las diferencias; en un estado pluricultural la búsqueda de la identidad se referirá a la entidad a la que todos los miembros pertenecen. Es necesaria la existencia de objetivos comunes que susciten simpatía y entusiasmo en los ciudadanos para así acercarlos entre sí.¹⁸⁹ Por consiguiente, los planteamientos políticos de Taylor conducen a preguntarse por la posición que ocupa en el espectro de las reivindicaciones de los grupos que pretenden una identidad nacional.

5.4.5. El nacionalismo

La política del reconocimiento destaca la importancia de valorar la identidad cultural para el desarrollo de una nación y considera un bien imprescindible que las diversas identidades culturales encuentren un reconocimiento público e institucional. Taylor considera que el nacionalismo moderno surge asociado a la figura filosófica de Herder,¹⁹⁰ el cual resalta la idea de identidad tanto en su caracterización de los individuos como de los pueblos. En su opinión, “Herder pensó que cada pueblo tenía su propio tema guía peculiar, o manera de expresión, única e irremplazable, que nunca debía ser suprimida y que jamás podría ser simplemente reemplazada por algún intento de imitar las maneras de otros”.¹⁹¹ El sentido de identidad nacional proviene de

¹⁸⁷ “On peut donc former une unité de délibération, dimension essentielle pour le santé d’une démocratie moderne, non seulement à partir des ressemblances, mais aussi à travers les différences reconnues et acceptées entre des groupes qui ont cheminé ensemble. On pourrait parler dans le premier cas d’une unité de convergence et dans le second, d’une unité d’acointance ou de partenariat.” *Ibíd.*, p. 360.

¹⁸⁸ Cf. Ch. Taylor, “Impediments to a Canadian Future”, *op. cit.*, p. 200.

¹⁸⁹ Cf. Ch. Taylor, “A Canadian Future?”, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁹⁰ Cf. Ch. Taylor, “Les sources de l’identité moderne”, *op. cit.*, p. 351.

¹⁹¹ “Herder thought that each people had its own peculiar guiding theme or manner of expression, unique and irreplaceable, which should never be suppressed and which could never simply be replaced by any attempt to ape the manners of others” Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, *op. cit.*, p. 2 (16).

una cultura forjada a través de la acción humana a lo largo del tiempo y del uso de un lenguaje compartido que une a los miembros de esa cultura. La humanidad, para Herder, era la suma de todas las culturas nacionales únicas donde cada cultura tiene su valor, y no un universal vacío. Aunque su definición de cultura no es esencialista, no remite a un conjunto de caracteres eternos e inmutables, sino que considera que la cultura de un pueblo se hace y rehace a través de su historia. En este sentido, Taylor reconoce que es normal que los seres humanos se agrupen en función de sus pertenencias históricas:

Una comunidad histórica, ofrece, por su cultura y su modo de vida, un horizonte en cuyo interior ciertas cosas tendrán importancia y otras no. La mayoría de nuestros contemporáneos tienen identidades complejas, constituidas a la vez por fidelidades universales y por pertenencias históricas. Y no nos hemos de sorprender si estas últimas juegan un papel preponderante en la configuración de su identidad.¹⁹²

A partir de esta afirmación, es posible que un subconjunto de la población, subsumido en un grupo mayor, estime que no ha sido escuchado, o que su punto de vista no ha sido comprendido, o que, en definitiva, ha sido excluido del acuerdo común, redundando en la pérdida de legitimidad de esas decisiones para esas personas. Si esta circunstancia se da es entonces cuando algún grupo puede pasar a exigir su propio Estado, para lo cual esa comunidad debe “emprender la tarea, siempre difícil e inacabable, de definir su identidad colectiva”.¹⁹³ En este proyecto se abordan ciertos requisitos ineludibles en la formación de una identidad: la asunción de un horizonte moral, que en tanto es elaborado entre todos está abierto a una perpetua redefinición, recreación o reinención, y una exigencia de reconocimiento hacia los otros que a la vez sirve para mantener cohesionado a ese grupo en torno a una entidad común:

En el núcleo de la concepción moderna de los derechos, se encuentra el respeto debido a la integridad del ser humano. Evidentemente, ello supone que el ser humano tiene derecho a la vida, a la libertad y, según los postulados de Locke, también a la propiedad. Sin embargo, si incluimos también la noción romántica de la identidad, considerándola esencial al estatuto del ser humano, se hace presente otro elemento al que tendríamos derecho, que es el respeto a las condiciones que definen nuestra identidad. Basándonos en la tesis nacionalista según la cual éstas vienen dadas ante todo por nuestra pertenencia a una nación definida según criterios lingüísticos, tenemos entonces el esbozo de otra justificación de los derechos de las naciones a la

¹⁹² “une communauté historique offre, en effet, de par sa culture et son mode de vie, un horizon à l’intérieur duquel certaines choses auront de l’importance et d’autres moins. La plupart de nos contemporains ont des identités complexes, constituées à la fois d’allégeances universelles et d’appartenances historiques. Il ne faut pas se surprendre de voir ces dernières jouer un rôle important dans l’identité.” Ch. Taylor, “Les sources de l’identité moderne”, op. cit., p. 352.

¹⁹³ “entreprendre la tâche parfois difficile et toujours inachevée de définir son identité collective.” Ibid., p. 354.

expresión política, una expresión que no conlleva necesariamente la aspiración a la autonomía política.¹⁹⁴

Las aspiraciones nacionalistas emergen de la preocupación sobre la identidad que está profundamente arraigada en la cultura y la sociedad moderna, de manera que en la actualidad resulta imposible eludirlos; pero también son justificadas por Taylor en tanto considera que se deben a la necesidad de poseer un horizonte común que exprese la identidad de un grupo.¹⁹⁵ Ahora bien, Taylor manifiesta que la necesidad de reconocimiento de la particularidad no tiene por qué conducir necesariamente al autogobierno totalmente separatista o al independentismo.¹⁹⁶ El nacionalismo busca, en primer lugar, la autonomía y, sólo en segundo grado, el separatismo, no tiene por qué ser necesariamente separatista. En este sentido, distingue entre un tipo de nacionalismo “separatista”, donde un pueblo se decide a escribir su propia historia, y otro “defensivo”, que sólo busca proteger un modo de vida histórico-cultural o étnico frente a otra cultura más vigorosa con la que está en contacto;¹⁹⁷ aunque el canadiense considera que la capacidad de un pueblo para decidir su destino y también para mantenerse distinto es un derecho surgido en el devenir de nuestra propia tradición.¹⁹⁸

La democracia liberal incluye entre sus principios fundamentales que el gobierno sea regido por el pueblo. En este sentido, formar parte de un pueblo “significa ser miembro de un grupo de ciudadanos iguales y autónomos. Si un ciudadano no es igual a los otros o depende de otro, su opinión no es tan válida o tiene menos peso en las decisiones de esta entidad soberana”.¹⁹⁹ Esta norma suscita demandas de reconocimiento mutuo entre los grupos y puede conducir legítimamente, según Taylor, a solicitar la independencia para conseguir un gobierno propio donde el pueblo sea escuchado. Si una minoría no encuentra canales de escucha o de comprensión en el marco estatal para sus demandas, no se respeta el principio fundamental de la democracia liberal que alude al autogobierno del pueblo basado en la igual participación,

¹⁹⁴ “The core of the modern conception of rights is that respect is owed the integrity of the human subject. This obviously entails that the human subjects has a rights to life, to liberty: on Lockean assumptions also to property. But if we add the Romantics understanding of identity, as essential to human subject hood, then plainly there is something else here to which we have a right, namely, that the conditions of our identity be respected. If we take the nationalist thesis that these are primarily our belonging to a linguistically defined nation, we have the beginning of another justification of the rights of nations to political expression, which does not pass through the aspiration to self-rule, or not necessarily so.” Ch. Taylor, “Why do Nations Have to Become States?”, op. cit., p. 48 (96).

¹⁹⁵ Cf. P. de Lara, “Entrevista a Charles Taylor”, *La vanguardia*, 30 de abril de 1996, p. 42.

¹⁹⁶ Es interesante resaltar el tránsito experimentado por Taylor, siempre desde una posición abiertamente reivindicativa en la que suscribe la identidad diferente del Québec. Cabe resaltar que en sus años de más intensa militancia política defendía tesis fuertemente nacionalistas, aunque nunca fue independentista; posteriormente asumió la tesis de un federalismo asimétrico. Sin duda, este paulatino cambio se debe a que las demandas de reconocimiento han sido progresivamente satisfechas.

¹⁹⁷ Cf. Ch. Taylor, “Nationalism and the Political Intelligentsia: A case Study”, en *Reconciling the Solitudes*, op. cit., pp.4-5. Taylor manifiesta sus simpatías hacia el segundo tipo de nacionalismo más que hacia el primero, aunque con reservas.

¹⁹⁸ Cf. Ch. Taylor, “A Canadian Future?”, op. cit., p. 36.

¹⁹⁹ “is to be one of equal and autonomous citizens. If one is unequal, or is dependent of another, then one’s own voice does not count, or is weighed at a discount, in the decisions of this sovereign entity.” Ch. Taylor, “Impediments to a Canadian Future”, op. cit., p. 188 (300).

entonces “la minoría debe exigir una reparación y, si no la obtiene, debe luchar para obtener la separación y formar su propio país soberano”.²⁰⁰ No es que Taylor esté decididamente y en todos los casos a favor de la independencia; al contrario, su preocupación es el arbitrio de medidas jurídicas y políticas que garanticen la participación de los grupos minoritarios en el gobierno y en la dirección de su comunidad. Si un grupo no participa activamente en el debate sobre una ley que promulgue sus propios derechos, corre el enorme riesgo de que esa ley resulte inapropiada para sus propósitos. En este sentido, considera que el reconocimiento no es la simple atribución de derechos iguales, sino la apertura de vías para que aquello que es importante para una determinada comunidad sea reconocido públicamente en la sociedad de la que ese grupo forma parte. Particularmente, en el caso canadiense, es partidario del federalismo como forma política capaz de agrupar en un Estado naciones diferentes.²⁰¹ Dadas las dimensiones de las naciones modernas, el federalismo posee la ventaja de reunir a pequeños grupos en los que el sentimiento de identificación es lo suficientemente fuerte, y a la vez abierto y plural, como para permitir la creación de vínculos superiores. Por un lado, se produce una vinculación sólida hacia la colectividad pequeña cuyos miembros se conocerán y, por otro lado, esas pequeñas sociedades se agrupan en una gran unión hacia unas metas comunes más amplias. Taylor propugna un tipo de federalismo asimétrico y descentralizado que huya de un concepto de ciudadanía uniforme y que requiera para el verdadero reconocimiento de las peculiaridades un debate constitucional que modifique el sistema de derechos y garantías.²⁰²

La posición que Taylor ocupa en su concepción sobre los derechos obliga, en ocasiones como se ha visto, a introducir la cuestión política. Los supuestos jurídicos se apoyan en diversos momentos del discurso teórico tayloriano en supuestos políticos. El marco teórico del derecho se gesta a través de la reflexión filosófica, pero la promulgación de los derechos es una cuestión que atañe a los ciudadanos en su vertiente política. Es oportuno profundizar en esta cuestión habida cuenta de que la dimensión social de la identidad abre el espacio teórico a un sinnúmero de cuestiones en torno a la profundización y ejecución práctica de algunos aspectos que subyacen en su teoría o que sirven para orientar el desarrollo de determinadas formas de argumentación políticas.

²⁰⁰ “the minority demand redress; or, failing this, that they strive to hive off and form their own sovereign people” *Ibíd.*, p. 189 (302). Indicaré que para este propósito Taylor no ha justificado nunca la violencia. En las ocasiones que este tema ha sido abordado ha condenado severamente el uso de la violencia.

²⁰¹ Cf. Ch. Taylor, “Why do Nations Have to Become States?”, *op. cit.*, pp. 40-58; Ch. Taylor, “The Stakes of Constitutional Reform”, en *Reconciling the Solitudes*, *op. cit.*, pp. 140-154.

²⁰² Aunque Kymlicka considere que una forma de gobierno federalista puede resultar insuficiente para superar la desintegración y apueste decididamente por el independentismo en el caso de Québec. Cf. W. Kymlicka, *Finding our Way*, Toronto, Oxford University Press, 1998, pp. 167-178.

Capítulo 6.

Supuestos políticos

La introducción de cuestiones referentes al significado de determinadas prácticas y bienes presentes en la sociedad tiene consecuencias en el terreno político. Por un lado, Taylor ha mostrado la importancia que posee el reconocimiento jurídico para el adecuado desarrollo de una identidad autónoma y digna. Pero la identidad del sujeto está impregnada de su alineación moral y, por consiguiente, la orientación hacia los bienes que son valorados por las personas también debe ser incluida en el marco político, no puede ser relegada al ámbito privado. Es una aspiración legítima que los sujetos puedan desear también su reconocimiento público por parte de las instituciones y su impregnación en la vida social. Por otro lado, se ha presentado la tesis que vincula los bienes que constituyen el marco de referencia para las personas con bienes que sólo pueden ser alcanzados en comunidad. Atendiendo a ello, las prácticas políticas deben ejercerse también a partir de una meditación sobre los bienes de la comunidad como tal y no sólo los del individuo. Hemos visto que estas consideraciones obligan a plantear de un modo diferente las relaciones entre los derechos y los bienes, pero también tienen repercusiones en la clásica distinción liberal entre vida privada y pública, en el debate sobre la neutralidad estatal y la posibilidad de que el Estado incluya en su acción política fines perfeccionistas y, por último, en el modo en que pueden entenderse las relaciones entre diversas naciones y Estados ante un proyecto que mantiene pretensiones universalistas. Finalmente, es conveniente avisar en esta introducción al pensamiento político de este autor que sus posiciones en la cultura y en el ámbito de la política práctica canadiense muchas veces constituyen el origen de las propuestas que desarrolla en el seno de la filosofía política.

6.1. La fragmentación social y el peligro para las democracias

La crítica de Taylor a la filosofía política liberal debe entenderse partiendo de las preocupaciones y malestares que el canadiense detecta en las democracias occidentales desarrolladas, a saber: la posible y peligrosa pérdida del autogobierno por parte de los ciudadanos ante la fragmentación social, el desinterés por la política práctica y la ausencia de metas colectivas que provoquen la adhesión y algún entusiasmo en los ciudadanos. Estos asuntos que giran en torno al descontento con nuestras democracias son un tema repetido en las aportaciones de los teóricos comunitarios.

En el caso de la crítica tayloriana sobre la cuestión sociopolítica, la idea raíz que vertebra su propuesta se halla en la distinción paradigmática entre libertad negativa y libertad positiva tal como Isaiah Berlin la conceptualiza en su célebre ensayo¹ a partir de la conferencia de 1819 de Benjamín Constant,² aunque dicha distinción ya puede rastrearse en la obra kantiana. En el fondo, la intención de la denuncia de Taylor y de su tarea filosófica en el terreno de la política persigue la consecución de una mayor profundización de la democracia, lo cual puede encajar con las señas de identidad del socialismo.

Ya en su artículo “Legitimation Crisis?”³ de 1985 perfila los caracteres que le conducen a manifestar la debilidad de la política democrática, individualista y liberal. Este artículo que prefigura la posición que después desarrollaría ampliamente en *The Ethics of Authenticity* denuncia que el tipo de política neutra ejercida por el liberalismo obtiene como consecuencia la menor identificación del individuo con el sistema político, lo que plantea una crisis de legitimidad que lleva a la disgregación social y a la menor participación política. El individuo moderno no se ve impelido a desarrollar su sentido de comunidad y, consecuentemente, se encuentra desmotivado para buscar bienes que sólo socialmente podrían obtenerse. El orden social se desmorona y provoca la pérdida del reconocimiento social empujando al individuo a buscar su identidad y su inherente reconocimiento en el ámbito privado. El espectro se amplía al insistir en la creciente burocratización del sistema, en su masificación e impersonalidad, en las condiciones sociales y económicas que se les imponen a los individuos, y en la omnímoda presencia de la racionalidad instrumental que, lejos de solucionar estos problemas, contribuye a agudizarlos extendiendo sus formas de organización social hacia ámbitos que no le pertenecen. Así, el funcionamiento de la organización social produce pérdidas de libertad y puede transformarse en un poder despótico que neutralice la pretendida autonomía del hombre.⁴ Las instituciones que dirigen la vida social están fuertemente erosionadas y

¹ I. Berlin, “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, op. cit., pp. 118-172.

² B. Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

³ Cf. Ch. Taylor, “Legitimation Crisis?”, en *Philosophy and the Human Sciences*, op. cit., pp. 248-288.

⁴ Aunque esta afirmación es posteriormente suavizada al indicar que tal vez no se alcance un tipo de gobierno despótico, pero sí es probable la existencia de una especie de tutela entregada que arrebate a los ciudadanos las riendas que dirigen sus comunidades políticas y que les impida la formación de metas globales. Cf. “The Liberal Politics and the Public Sphere”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 281-282.

deslegitimadas. Cuando los miembros de una sociedad no comprenden ni aprecian las instituciones que les representan, aparece una crisis de legitimidad que se manifiesta en la renuencia de los ciudadanos a aceptar la disciplina que se deriva de su inevitable pertenencia a un orden social.⁵ El resultado de este panorama que se percibe en las actuales sociedades políticas modernas provoca la debilitación de la iniciativa democrática. Frente a ello, es preciso hallar soluciones que pueden ser controvertidas; el mismo Taylor reconoce los peligros que puede acarrear la aplicación práctica de sus proclamas teóricas, aunque añade que la prudencia y la pericia de la ciudadanía y de sus gobernantes pueden conducir sus propuestas hacia su más adecuada realización.

En torno a la cuestión de la legitimidad Taylor percibe que últimamente en las sociedades postindustrializadas se ha producido una fuerte deslegitimación del sistema político representativo, los mecanismos liberales tales como la democracia o el Estado de Bienestar han perdido credibilidad para los ciudadanos. Los ciudadanos perciben una enorme distancia entre sus preferencias y las decisiones que toman sus representantes:

Las prácticas democráticas de la sociedad occidental parecen estar sufriendo algo parecido al segundo destino en nuestros tiempos. Muchas personas ya no pueden aceptar la legitimidad del voto y de las instituciones circundantes, elecciones, parlamentos, etcétera, como vehículos de la decisión social. Han reformado su concepto de la relación del individuo y la sociedad, de modo que la mediación y la distancia que produce cualquier sistema de votación en grande escala entre la decisión individual y el resultado social parece inaceptable.⁶

Cuando el sentimiento de exclusión de los mecanismos de decisión políticos se extiende e intensifica, se estimula la fragmentación social, y ésta a su vez provoca la carencia de metas colectivas. Tal y como sugiere en “Liberal Politics and the Public Sphere”,⁷ si se considera que las personas pueden actuar en sociedad partiendo de la tesis desvinculada y atomista que presenta a los individuos como mutuamente desinteresados, entonces la previsible consecuencia será la pérdida de la identificación con la comunidad política. La identificación con la comunidad es mucho más difícil de conseguir en la medida en que las personas ya asumen como inevitable o esencial a la propia naturaleza humana el punto de vista atomístico desde el cual la sociedad se presenta como un simple agregado de individuos donde cada cual busca la satisfacción de sus deseos y la consecución de su propio plan de vida al margen, o a costa, de la existencia de la comunidad política. El tipo de políticas que emergen de estos planteamientos son, consiguientemente, fragmentarias, reacias a la formación de coaliciones alrededor de alguna

⁵ Cf. Ch. Taylor, “Alternative Futures”, op. cit., pp. 64 y 67-68.

⁶ “the democratic practices of Western society seem to be suffering something like the second fate in our time. Many people can no longer accept the legitimacy of voting and surrounding institutions, elections, parliaments etc., as vehicles of social decision. They have redrawn their conception of the relation of individual to society, so that the mediation and distance which any large-scale voting system produces between individual decision and social outcome seems unacceptable.” Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 91 (177).

⁷ Ch. Taylor, “Liberal Politics and the Public Sphere”, op. cit., pp. 257-287.

concepción general del bien. Únicamente se movilizarán alrededor de objetivos parciales, resultando indiferentes a la perspectiva global y al impacto sobre la comunidad. Taylor advierte que ante esta situación se puede producir una situación similar a la que denunciaba Tocqueville en la que “el peligro no es el control despótico real sino la fragmentación, esto es, un pueblo cada vez menos capaz de formar un propósito común y llevarlo a cabo”.⁸

El atomismo metodológico aplicado a la teoría de la sociedad se vierte en la creación de un tipo de sociedad organizada casi únicamente en defensa de los derechos, donde la dignidad de los ciudadanos se identifica con su cualidad de titulares de derechos más que con la de ciudadanos participantes. En lugar de acudir a asambleas legislativas, los tribunales se consideran cada vez más los instrumentos del cambio político, resultando que los asuntos políticos se plantean sólo a la luz de las revisiones judiciales efectuadas al amparo de la Constitución. También se detecta la aparición de algunos grupos de interés o de campañas políticas de apoyo hacia alguna causa concreta que, aunque alejan el peligro del despotismo, manifiestan atrofia sociopolítica porque impiden la formación de mayorías democráticas en torno a programas significativos. El acuerdo resulta muy difícil porque, por un lado, las cuestiones políticas se inclinan a ser resueltas en los tribunales y, por otro lado, se produce una polarización de los intereses de los grupos en juego. Los ciudadanos sólo se ocupan de reclamar sus diversos derechos, y esta situación da lugar a un sistema desequilibrado cuyo espíritu es la confrontación, perjudicando a la sociedad en su conjunto. Es entonces cuando la política de la fragmentación contribuye a la ineficacia de los canales democráticos y se diseña un escenario donde “sus miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como una comunidad”.⁹

La progresiva deslegitimación que sufren las instituciones políticas democráticas gestadas en el seno de la tradición liberal encuentra a la base de este fenómeno social la fuerza del individualismo y de la racionalidad instrumental que está arraigándose de tal modo que el autogobierno se convierte en una utopía. Los sujetos están interesados en su propio autodesarrollo, medido en términos absolutamente individualistas (autosatisfacción, efímero bienestar material, etc.), y delegan las funciones relacionadas con los asuntos de la comunidad en otros, desentendiéndose de los mismos. Según el análisis del canadiense, el desinterés hacia la política se ha producido también por el fracaso de la iniciativa democrática que, al fragmentar tanto al electorado, ha propiciado formas de agrupación cada vez más restrictivas y parciales, de modo que no es posible movilizar mayorías en torno a propuestas políticas comunes:

Lo que es más grave, la creciente enajenación en una sociedad que ha socavado sus focos tradicionales de lealtad hace cada vez más difícil alcanzar el consenso básico, llevar a todo el mundo a la ‘voluntad general’, que es esencial para la democracia radical. Y cuando los límites tradicionales se desvanecen junto con los motivos para

⁸ “The danger is not actual despotic control, but fragmentation, that is, a people less and less capable off forming a common purpose and carrying it out.” *Ibíd.*, p. 282 (365).

⁹ “whose members find it harder and harder to identify with their political society as a community.” *Ibíd.*, p. 285 (369).

aceptarlos, la sociedad tiende a fragmentarse; los grupos parciales se vuelven cada vez más truculentos en sus demandas, conforme ven menos razón para comprometerse con el 'sistema'.¹⁰

La operatividad disminuye y la gente cae en el desinterés. La atomización y parcialidad de las agrupaciones políticas, y también de los grupos de presión sociales, imposibilitan la aglutinación común en torno de un gran proyecto que reclame la atención y responsabilidad de los ciudadanos. De esta forma se impide la formación de una voluntad común que sería necesaria, por ejemplo, para resolver el problema del medio ambiente ante la catástrofe ecológica. Hace falta un propósito democrático común que es difícil de conseguir porque, ante la actual fragmentación de intereses provocada por el atomismo reinante, los sujetos no se identifican con su comunidad. La ausencia de una acción común eficaz hace que la gente se vuelva sobre sí misma y se desentienda de las cuestiones políticas perdiendo el control sobre la orientación que toman sus vidas:

Debido a que la única forma eficaz de contrarrestar la deriva hacia el atomismo y el instrumentalismo que nos arrastran hacia el mercado y el Estado burocrático consiste en la formación de un propósito democrático común, la fragmentación nos incapacita para resistirnos a esta deriva. Perder la capacidad de construir mayorías políticamente efectivas es como perder los remos en medio del río. No se puede evitar verse arrastrado por la corriente.¹¹

Taylor nos avisa de las posibles consecuencias de esta fragmentación y desinterés por la política. Piensa que el atomismo puede conducir al final a pérdidas de libertad que conlleven a una forma de poder despótico que neutralice la pretendida autonomía del hombre:

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

¹⁰ "What is more serious, the increasing alienation in a society which has eroded its traditional foci of allegiance makes it harder and harder to achieve the basic consensus, to bring everyone to the 'general will', which is essential for radical democracy. As the traditional limits fade with the grounds for accepting them, society tends to fragment; partial groups become increasingly truculent in their demands, as they see less reason to compromise with the 'system'." Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 115 (221).

¹¹ "Because the only effective counter to the drift towards atomism and instrumentalism built into market and bureaucratic state is the formation of an effective common purpose through democratic action, fragmentation in fact disables us from resisting this drift. To lose the capacity to build politically effective majorities is to lose your paddle in mid-river. You are carried ineluctable downstream" Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, op. cit., pp. 117-118 (143).

realidad, todo se regirá por un “inmenso poder tutelar”, sobre el que la gente tendrá poco control.¹²

Los hombres se encuentran en disposición para perder el control sobre su destino común y, ante esto, la única solución que él ve consiste en revitalizar la participación política. En este sentido, considera necesario recuperar el espíritu rousseauiano según el cual la soberanía reside en el pueblo, y el pueblo va más allá de ser un mero agregado para definirse como una entidad constituida por un propósito o identidad común. Opina que la revitalización de la participación ciudadana depende de la construcción de una identidad fuerte, esto es, de la detección y desarrollo de rasgos que superen la cohesión que emerge de los ideales de una noción de ciudadanía basada en el mero consenso constitucional. La identidad requiere del desarrollo de una imagen intensa de la historia y de la génesis de los pueblos. Sólo si la identidad personal se constituye en un entramado de significados compartidos será posible la creación de un espacio público vivo.¹³ Taylor efectúa un llamamiento al rescate de los ideales nacionalistas nacidos con el Romanticismo –incluso cree necesaria la recuperación del patriotismo– como formas convincentes de recuperación del vínculo social, a pesar de que puedan deslizarse hacia realizaciones pervertidas, tal y como representan los ejemplos históricos de los llamamientos a la personalidad o a la voluntad nacional.¹⁴

Por otro lado, hace hincapié en otros factores y reconoce también que la civilización tecnológica industrial que envuelve al individuo le condiciona en su manera de actuar: el aumento de la movilidad por motivos laborales induce a involucrarnos menos con el entorno que nos rodea, el mercado fomenta la atomización; parece promoverse un modo de actuación instrumental con todo lo que nos rodea. La sociedad es transformada por la industrialización capitalista en una dirección cada vez más atomista e instrumental.¹⁵ Las formas que emergen de la razón instrumental y desvinculada fragmentan la vida humana dividiéndola en compartimentos estancos: la razón se separa del sentimiento, el hombre de la naturaleza y de los otros hombres. La base de la cohesión sobre la que se edifica una sociedad participativa y libre es socavada por el atomismo reinante que dirige al hombre hacia propósitos individuales

¹² “This opens the danger of a new, specifically modern form of despotism, which Tocqueville calls ‘soft’ despotism. It will not be a tyranny of terror and oppression as in the old days. The government will be mild and paternalistic. It may even keep democratic forms, with periodic elections. But in fact, everything will be run by an ‘immense tutelary power’, over which people have little control.” *Ibíd.*, p. 9 (44).

¹³ Con matices ésta es una tesis compartida por el pensamiento comunitaristas. En este sentido, por ejemplo Sandel, manifiesta que la disociación liberal entre el ámbito público, donde nos regimos por un concepto de justicia que no incluyen las ideas sobre la vida buena de los ciudadanos, y el privado, que es el ámbito donde los sujetos pueden afirmar bienes que no pertenecen a la vida pública, conducen al desencanto político. Los ciudadanos no se ven concernidos ni motivados para la participación política porque no se identifican con su comunidad, ya que el ámbito público no expresa aspectos centrales de su identidad. Cf. M. Sandel, *Democracy’s Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, op. cit., pp. 322-328.

¹⁴ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 415-416.

¹⁵ Taylor recuerda a Tocqueville para indicar que éste denuncia que un interés desmedido por el enriquecimiento individual entraña peligros para la libertad pública porque la obcecación en la búsqueda del bienestar personal impide que el hombre se centre en la vida pública. Cf. *Ibíd.*, p. 414.

exclusivamente y le empuja a usar la sociedad instrumentalmente.¹⁶ Taylor detecta que las justificaciones modernas del bienestar se asocian a la idea de que las estructuras políticas no deben ser consideradas dignas de suscitar la lealtad de los individuos. Las instituciones sociales son vistas desde una perspectiva exclusivamente instrumental como herramientas construidas por los hombres para alcanzar sus fines particulares.¹⁷

Ante esta situación es difícil encontrar recetas universales, pero considera que el principal desafío al que se tiene que hacer frente es esta fragmentación generada por las tendencias atomistas y su propuesta pasa por revitalizar la dimensión comunitaria.¹⁸ Taylor aboga por un análisis contextual de cada situación particular para reducir la fragmentación. Solicita un estudio de cada situación concreta y aboga por una lucha compleja, desarrollada en los planos intelectual, espiritual y político. De este modo puede concluirse que su postura es optimista porque sugiere una pugna continua, para vencer los factores sociales que empujan hacia formas de vida cada vez más egocéntricas, apoyándose en los ideales que renacen de un análisis fuerte sobre los valores que existen en la sociedad. Un ejemplo puede ser el propio ideal de la autenticidad que, en su versión positiva, reconoce la necesidad de contar con aquello que es exterior al propio individuo en base al establecimiento de la propia especificidad del ser humano. El sujeto se define dialógicamente, ya sea mediante el diálogo con los demás o mediante la prosecución de objetivos morales que le trasciendan, de manera que puede encontrarse un significado fuerte en el modo de vida que el sujeto realiza, con el que el individuo puede identificarse y desarrollar su propia identidad. El único camino que ve plausible no es una solución definitiva al conflicto sino un proyecto: dado que el individualismo ha generado una independencia del sujeto hacia aquello que le rodea, en ese sentido se puede hablar también de libertad; por eso la única respuesta meditada para enfrentarse a la realidad es responsabilizarse de ella por medio de la acción social, de la actuación o del cambio político, o del despertar de las conciencias. Taylor no define la época como un tiempo de decadencia ni de declive total, ni propone restaurar formas olvidadas de relacionarse con el mundo, no propone el regreso a un viejo mundo perdido, sino recuperar precisamente la rica comprensión de los valores que todavía existen en la sociedad. Aunque defiende la poderosa noción de horizonte –como referencia moral última– y resalta la vinculación entre ese horizonte, formado a través de la participación comunitaria, y el sujeto, no pretende la creación de un tipo de comunidad tradicional cerrada en torno a una unidad de propósito. El acento que sitúa en el desarrollo de lo particular y en el reconocimiento de las identidades de las minorías le permite ubicarse dentro de un planteamiento plural, moderno y también liberal.

Frente a la propia dirección del sistema burocrático, impersonal y con una política poco participativa, y frente a las filosofías de la instrumentalización y del atomismo, concluye que la recuperación de las fuentes morales de nuestra civilización puede servir de resorte, de

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, pp. 413-414.

¹⁷ Cf. Ch. Taylor, "Why do Nations Have to Become States?", *op. cit.*, pp. 47-48.

¹⁸ Cf. Ch. Taylor, "Alternative Futures", *op. cit.*, p. 88-89.

despertador de conciencias, y puede contribuir a una nueva civilización común; aunque haya que enfrentarse a los factores institucionales que dificultan el cambio en tanto las instituciones tienden a impulsar también hacia una mayor utilización de la razón instrumental. De manera que Taylor alberga esperanzas y pretende una lucha desarrollada en diversas facetas sin rechazar lo que de positivo contiene la cultura de la Modernidad, pero investigando lo que ésta posee de peligroso. Pretende una visión compleja, diversificada y a la vez global de la situación, para poder dar respuesta a los problemas que surcan nuestras sociedades. Es decir, que es una lucha no revolucionaria sino reformista de las instituciones, y que no implica abandono de la Modernidad, ni siquiera del liberalismo, puesto que lo que pretende es la ampliación del liberalismo al traer a colación los elementos situacionales.

6.2. La participación política

Tampoco Taylor pretende sustituir el credo liberal por algún tipo de teoría comunitaria que menosprecie el valor de la libertad o del respeto igualitario como norma fundamental de las sociedades democráticas. De hecho, pretende restituir los valores que una sociedad liberal debe salvaguardar si desea ser fiel a sus principios rectores y profundizar en la democracia:

Los objetivos del liberalismo han sido generalmente plurales, incluyendo, como mínimo los tres factores que mencioné al principio: libertad, autogobierno y un gobierno del derecho basado en la igualdad. Una sociedad liberal viable debe tenerlos todos en cuenta o se arriesga a la pérdida del afecto de un significativo número de sus ciudadanos.¹⁹

A su juicio, el primer paso que debe darse cuando se pretenden aclarar los problemas característicos de las sociedades liberales –y también sus soluciones posibles– consiste en definir qué se entiende por sociedad liberal. Frente a otros tipos de definiciones que exaltan sólo los derechos individuales, ofrece una visión más comprehensiva en tanto manifiesta que una sociedad liberal es “la que intenta realizar al más alto nivel determinados bienes o principios de derecho”²⁰ y, acto seguido, identifica esos bienes con la libertad, la autorregulación colectiva y los derechos basados en la igualdad. Si algunos autores liberales pretenden entender la libertad en sentido negativo, él prefiere acentuar la libertad positiva. En un principio, puede explicarse que las teorías que defienden la libertad en sentido negativo

¹⁹ “The goals of liberalism have been generally plural, including at least the three factors I mentioned at the outset: freedom, self-government, and a rule or fight founded on equality. A viable liberal society has to take account of all of them, or risk the disaffection of significant numbers of its citizens.” Ch. Taylor, “The Liberal Politics and the Public Sphere”, op. cit., p. 287 (371).

²⁰ “that is trying to realize in the highest possible degree certain goods or principles or right.” *Ibíd.*, p. 258 (335).

definen la libertad en términos de independencia del individuo hacia los demás; mientras que las teorías de la libertad positiva identifican la libertad con el auto-gobierno colectivo. En general, las democracias occidentales conciben la libertad individual de un modo que sólo queda limitada por la necesidad de reconocer la libertad ajena. Partiendo de este principio básico en el concepto de libertad negativa, la organización social trata de articular mecanismos legales que permitan coexistir sin interferencias a un conjunto de individuos cuyas libertades, en principio, ilimitadas, se restrinjan recíprocamente.

Isaiah Berlin efectúa en su famoso ensayo una presentación de ambos tipos de libertad, pero asocia el movimiento libertador del individuo y de sus particularidades al desarrollo, específicamente moderno, de lo que él define como “libertad negativa”.²¹ Así, la libertad negativa sería un ideal auténticamente moderno, mientras que la libertad positiva sería algo del pasado. La concepción negativa de la libertad es conocida como mera ausencia de coerción y requiere que una parte de la existencia humana se mantenga independiente de la esfera del control social, mientras que la noción positiva de la libertad surge del deseo del individuo de ser dueño de sí mismo e implica la idea de realización de una verdadera naturaleza humana. Según Berlin, esta segunda concepción es potencialmente totalitaria e inaceptable para la ideología liberal, porque incluye las nociones sobre la vida buena de los ciudadanos concediéndoles relevancia política, y de ello deduce su exclusión del pensamiento político liberal.

Pero esta distinción ha hecho un mal servicio al pensamiento político porque, en opinión de Taylor, se ha alimentado la falsa ilusión de que existen sólo dos modos de entender la libertad: en primer lugar, el que la tradición liberal ha destacado y que presenta la libertad como la ausencia de obstáculos internos a la elección individual, y en segundo lugar, el que subraya la presencia y el ejercicio de las actividades que fomentan el autodomínio y la autorrealización conducentes a la formación de una voluntad común y popular.²² El ideal moderno suele identificarse con un tipo de sociedad individualista que desdeña la participación pública a favor de una esfera privada de autodesarrollo en la que cada individuo expresa sus concepciones sobre el bien.²³ Taylor señala que esta glorificación de la libertad individual puede ir en detrimento de la fidelidad y lealtad hacia la colectividad que toda sociedad necesita para sobrevivir.²⁴ Por eso, muestra que esta contraposición filosófica e histórica está mal concebida y crea confusión porque impide ver el modo en que un tipo y

²¹ Cf. I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, op. cit., pp. 187 y ss. La libertad negativa de Berlin sería la libertad moderna de Benjamin Constant, mientras que la libertad antigua del francés –la libertad de pertenecer a una comunidad autogobernada democráticamente– sería una variedad de la libertad positiva de Berlin. Cf. B. Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, op. cit.

²² Cf. Ch. Taylor, “What’s Wrong with Negative Liberty?”, op. cit., p. 213.

²³ Esta idea también aparece en Pocock, aunque no comparte la propuesta de solución tayloriana. Pocock explica que en el origen del pensamiento político moderno conviven dos estilos de lenguaje político, pero uno logró imponerse al otro. El lenguaje de la virtud, alabado por el republicanismo clásico, fue sepultado por el lenguaje de los derechos, fundado en la jurisprudencia y expresado por el paradigma del derecho natural. Cf. J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, cap. 2.

²⁴ Cf. Ch. Taylor, “Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late Twentieth Century Canada”, op. cit., p. 61.

otro de libertad están intrínsecamente relacionados. El liberalismo asociado a la ausencia de interferencias no depara la suficiente atención al hecho de que algunos tengan poder de dominación sobre otros.²⁵ No se juzga inherentemente opresivo ese poder desigual siempre que ese poder no se ejerza en determinadas esferas. Sin embargo, la tradición que destaca la importancia de la participación democrática considera que ésta es esencial para el mantenimiento de los derechos, la preservación de las libertades individuales y la promoción de un tipo de libertad identificada con la ausencia de dominación, más que con la no interferencia.²⁶

A este tipo de tradición la denomina “cívico-humanista” explicando que se ocupa fundamentalmente de abordar las condiciones en las que puede florecer un régimen participativo y señala que se encuentra en los trabajos de Tocqueville, Maquiavelo, Rousseau o Montesquieu. Esta corriente de pensamiento suministra un tipo de lenguaje que permite pensar lo político de un modo no instrumental enfatizando el valor de la participación política y atribuyendo un papel central a la inserción de los ciudadanos en la comunidad política.²⁷ En la línea de estos autores, para Taylor la solución a la crisis de legitimación que afecta al sistema democrático se halla en la reanimación de la esfera política y de la noción de virtud cívica. Frente al planteamiento liberal que acentúa la libertad para desarrollar una actividad bajo el amparo de la ley, se insiste en la unión entre libertad y participación en el gobierno del Estado, definiendo la libertad como la capacidad de los individuos para perseguir sus propias metas y matizando que, para ello, es necesaria la autodeterminación; esta autodeterminación implica, a su vez, la necesidad de participación política y el cultivo de ciertas funciones públicas. Este tipo de planteamiento le hermana con la tradición del republicanismo que subraya el ideal de autogobierno para desarrollar la libertad.²⁸ Frente al liberalismo, que le preocupa sostener un conjunto de derechos individuales inviolables y que concibe la libertad en términos de independencia, esto es, como límite a la actividad política democrática y no como continuidad a ella, el republicanismo busca apoyarse en esa voluntad común y no

²⁵ Éste es el tema central de la obra de Philip Pettit sobre la propuesta republicana. Cf. Ph. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit.

²⁶ Quentin Skinner, en un planteamiento con matices distintos al de Taylor, también intenta probar que en la tradición cívica republicana –en este caso tal y como aparece en Maquiavelo–, para evitar la coerción y garantizar el grado de libertad personal que permita al individuo perseguir sus fines, es necesario que el hombre satisfaga ciertas funciones públicas y cultive determinadas virtudes ciudadanas. Cf. Q. Skinner, “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective”, en R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner, *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

²⁷ Cf. C. Mouffe, “Ciudadanía democrática y comunidad política”, en *El retorno de lo político*, op. cit., p. 92.

²⁸ Philip Pettit, que considera a Quentin Skinner su maestro, destaca la concepción antitiránica, contraria a toda dominación y a la expresión de cualquier tipo de poder arbitrario, también la importancia de la confianza entre los ciudadanos y de buscar objetivos comunes, como notas compartidas por las distintas visiones del republicanismo. Cf. Ph. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit. John Dunn caracteriza a Taylor como un republicano en tanto comparte estos intereses de base. Cf. J. Dunn, “Elusive community, the political theory of Charles Taylor”, en *Interpreting Political Responsibility*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

ponerle límites.²⁹ Así, Taylor tiende a fundamentar el sentimiento de dignidad ciudadano más en la participación que en el acaparamiento de derechos individuales.³⁰

En “Why do Nations Have to Become States?”³¹ indica que la autonomía política se considera un bien en sí mismo desde la tradición clásica griega y romana, pero que la idea según la cual un hombre tiene una vida mejor si forma parte de un pueblo autónomo reaparece con Maquiavelo, para después remarcarse en la revolución liberal inglesa del XVII y con las revoluciones francesa y americana del XVIII. A partir de las aportaciones de sus representantes más notables, la libertad ya no podrá volver a definirse únicamente como independencia de la persona respecto a la intervención del Estado. En esta tradición de pensamiento la noción de autogobierno se funde con la idea del amor a la patria. Aunque algunos consideren ambas nociones incompatibles, Taylor resalta la íntima unión que existe entre ambas.³² A esta tesis subyace el supuesto de índole hegeliana según el cual sólo un vínculo concreto, material y sustantivo puede motivar a los ciudadanos a concederse el suficiente reconocimiento y a crear los vínculos que permiten llegar a acuerdos verdaderamente comunes.

Por supuesto, este tipo de planteamiento se halla en la concepción del hombre como animal político que realiza su naturaleza a través de la realización de ciertas actividades en el dominio público. En este sentido, Taylor se ubicaría en el ala izquierda de un cierto idealismo democrático del republicanismo que entiende la política como el medio privilegiado para desarrollar la excelencia humana. Profundizando en este tipo de pensamiento, considera que toda sociedad política exige algunos sacrificios y demanda cierta disciplina de sus miembros. Esta obediencia y los deberes que de ella se deducen pueden generarse a través de la coacción, pero entonces no estaríamos hablando de una sociedad libre. Por eso el patriotismo es un factor que hace viable un régimen de participación, mientras que, por el contrario, en ausencia de esta virtud aparece inevitablemente el despotismo. Cuando no existe una identificación fuerte entre los ciudadanos y su sociedad hasta las más leves cargas deberán ser impuestas despóticamente por la fuerza. Del mismo modo que lo sugiere su maestro Hegel, si se pretende evitar que la imposición de estos deberes se produzca a través de la coacción es necesario que exista una identificación voluntaria con la comunidad política por parte de los ciudadanos, de forma que reconozcan las instituciones y leyes en las que viven como una expresión de ellos mismos.³³ En ausencia de un gobierno despótico que imponga la disciplina a través de la coacción resulta necesaria “la solidaridad republicana [que] sostiene la libertad porque proporciona la motivación para la disciplina autoimpuesta”.³⁴ Si se comprenden las

²⁹ La libertad se entiende como consecuencia del autogobierno de la libertad. Sandel, por ejemplo, argumenta que “soy libre en la medida en que soy miembro de una comunidad que controla su propio destino, y participante en las decisiones que gobiernan sus asuntos.” M. Sandel, *Democracy's Discontent*, op. cit., p. 26.

³⁰ Cf. Ch. Taylor, “Alternative Futures”, op. cit., pp. 95 y 112.

³¹ Ch. Taylor, “Why do Nations Have to Become States?”, op. cit., pp. 40-58.

³² *Ibid.*, pp. 41-42.

³³ Cf. Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, op. cit., p. 187.

³⁴ “that republican solidarity underpins freedom, because it provides the motivation for self-imposed discipline” *Ibid.*, p. 193.

instituciones políticas de este modo se supera el egoísmo en el sentido de que las personas dependen del bien común que suscita la libertad general.

6.2.1. El patriotismo como virtud política

El planteamiento tayloriano rescata la virtud del patriotismo que es necesario para que los ciudadanos sientan el vínculo que les une a sus compatriotas a través de una empresa particular común que exprese su voluntad. Pese a que acepte que el patriotismo también puede adquirir formas siniestras, lo considera esencial para el mantenimiento de las democracias liberales.³⁵ Así, suele recordar la importancia de lo que Montesquieu llamó *vertu*, esto es, un sentido fuerte de lealtad que empuja a los ciudadanos a desear el bien público incluso por encima del interés de cada cual.³⁶ Las sociedades democráticas y libres requieren que las acciones políticas incluyan el apoyo de sus ciudadanos, y la motivación de donde puede nacer esta adhesión es a través de una identificación estrecha entre la *polis* y los individuos. Por ejemplo, si se pretende que en las sociedades democráticas no existan excesivas desigualdades, y para contrarrestar este factor se adoptan políticas económicas redistributivas, entonces se requiere un alto grado de solidaridad mutua entre sus ciudadanos que sólo puede surgir de una identificación común fuerte.³⁷

Ahora bien, Taylor vuelve a recordar que los modos atomistas de pensamiento que configuran un tipo de sociedad en el que el bien común es sólo la suma de los bienes individuales, y lo importante sigue siendo individual, trazan una ontología que no deja espacio para las sociedades unidas por el patriotismo, “ya que se basan en un bien común de un tipo más fuerte de lo que el atomismo permite”.³⁸ La definición de un régimen republicano requiere una ontología distinta a la del atomismo. Reclama una indagación de la relación entre la identidad y la comunidad con la finalidad de distinguir el posible lugar de la identidad común para llegar también a la elaboración de metas comunes. Pero la acción común suele aparecer trabada por los prejuicios atomistas que incitan a actuar según el interés personal y, en todo caso, a buscar la convergencia de ciertos intereses comunes; por eso la acción común no debe escapar a la instrumentalización de la sociedad y debe buscar la expresión del vínculo compartido. En su artículo, “Alternative Futures” ofrece un bosquejo de los aspectos

³⁵ *Ibíd.*, p. 196.

³⁶ Cf. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 37.

³⁷ Ésta es la tesis que mantiene en “Why Democracy Needs Patriotism?” donde responde al planteamiento de Martha Nussbaum en “Patriotism and Cosmopolitanism”, *Boston Review*, XIX, 5, 1994. Nussbaum propone la identidad cosmopolita como alternativa al patriotismo, pero a Taylor le parece insuficiente para promover la unidad y la participación ciudadana. Cf. Ch. Taylor, “Why Democracy Needs Patriotism?”, *Boston Review*, XIX, 5, 1994.

³⁸ “For these are grounded on a common good of a stronger kind than atomism allows.” Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, *op. cit.*, p. 188 (248).

fundamentales para la consecución de una identificación fuerte entre el individuo y la comunidad a través de la búsqueda de esa identidad común:

Se puede presentar así esta noción de identificación: sólo hay identificación allí donde la dimensión comunitaria de la existencia (el bien de la colectividad) se considera como lo más importante, y donde su búsqueda aparezca ante los ciudadanos como una fuente de plenitud personal y no solamente como una posibilidad de enriquecerse. La vida comunitaria tiene un estatuto de este tipo cuando constituye un elemento crucial en la identidad de los miembros.³⁹

Esta existencia comunitaria posee una doble vertiente: por un lado, debe ser definida, en parte, a través de la participación ciudadana asociada a las leyes democráticas que respetan la dignidad de los individuos y de las instituciones creadas con la finalidad de posibilitar la participación igualitaria; por otro lado, esta participación requiere de un sentimiento de pertenencia a un colectivo ligado por una lealtad común que propicie la determinación del bien común. Taylor avisa que en las sociedades contemporáneas a veces se produce un fuerte sentimiento de comunidad basado en la identificación nacional o étnica, pero que prescinde de las instituciones democráticas. O viceversa, muestra que se puede vivir en un régimen liberal democrático en el que está ausente el sentimiento de pertenencia a la comunidad o de unión entre sus miembros.⁴⁰ Pero ambas serían formas de realización perversas y, por el contrario, el ideal consistiría en hallar alguna forma de equilibrio entre estos dos polos de la vida democrática. En este sentido, llega a afirmar que la estabilidad de las democracias occidentales contemporáneas resulta de la fusión entre la identidad nacional y los regímenes libres.⁴¹

Desde este punto de vista, es fácil comprender que el liberalismo procedimental no sea considerado capaz de ofrecer una fórmula viable para un régimen libre en estos términos porque, aunque acepta que los individuos puedan perseguir sus distintas concepciones del bien, las deja fuera del ámbito político y público, excluyendo los factores de vinculación comunitaria que aluden a la propia identidad histórica, nacional, étnica o moral de los individuos, que pueden ser el fundamento de una concepción comúnmente sostenida y aprobada por la propia sociedad. El liberalismo procedimental de la perspectiva atomista se ha convertido en individualista y deja fuera la tesis republicana que implica una concepción del bien más intensa que la que mantienen las teorías de la neutralidad estatal. Más allá de la

³⁹ “This identification can perhaps be described in this way: it exists where the common form of life is seen as a supremely important good, so that its continuance and flourishing matters to the citizens for its own sake and not just instrumentally to their several individual goods or as the sum total of these individual goods. The common life has a status of this kind when it is a crucial element in the members’ identity” Ch. Taylor, “Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late Twentieth Century Canada”, op. cit., p. 97 (173).

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁴¹ Cf. Nota 17 a Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, op. cit.

prosperidad y de la seguridad no existen valores comunes a perseguir y, por consiguiente, se opta por un tipo de moderna teoría “revisionista” democrática que sólo exige de sus miembros que respeten las leyes y elijan gobierno cada pocos años. Sin embargo, esta perspectiva omite la importancia que la gente concede todavía a los asuntos públicos cuando se siente afectado por ellos de un modo u otro. Por ejemplo, se indignan ante los abusos de poder, ante aquellas situaciones que amenazan con imponer regímenes déspotas aunque éstos no inquieten su prosperidad económica y su seguridad; y ese sentimiento de indignación brota de la natural inclinación hacia el autogobierno, de la identificación patriótica y del sentido de identidad y orgullo que los acompaña.⁴²

Es necesario fortalecer algún grado de identificación particular, nacido de una noción sustantiva del bien común, porque la asunción de principios universales no resulta suficientemente motivadora para promover determinadas actitudes necesarias para el mantenimiento de la democracia. La idea es que una defensa genuina y coherente del ideal de autogobierno propicia las conductas que van a defender adecuadamente la democracia y también los derechos liberales tradicionales. Resulta crucial que los ciudadanos se vean interpelados o concernidos por la cercanía y el impacto de las fuentes morales para encontrar la vitalidad que el mantenimiento de una democracia requiere. En este sentido, Taylor matiza que el liberalismo procedimental permite, teóricamente, una forma de patriotismo del derecho –tal y como lo defiende Habermas cuando habla de “patriotismo constitucional”–; pero esa noción abstracta y cosmopolita del derecho deja de lado el otro componente del patriotismo que consiste en la lealtad compartida hacia una comunidad histórica particular, lo cual supera el mero consenso en la regla del derecho. En atención a este parámetro es exigible que el Estado liberal, aunque sea neutral entre creyentes y no creyentes, entre homosexuales y heterosexuales, no lo sea entre patriotas y antipatriotas; y por esta razón concluye que el apoyo a “este específico conjunto de instituciones y formas históricas es y debe ser un fin común socialmente aprobado”.⁴³

El régimen liberal asume la importancia del gobierno del derecho y de la ley, la protección de los derechos individuales y el sustentamiento de los principios de equidad e igual trato; pero deja fuera el bien aportado por la tradición cívico-humanista: el autogobierno participativo. Si este valor se considera esencial para el desarrollo de una vida digna, como el bien político más elevado en sí mismo, forzosamente los límites del liberalismo procedimental deben ser ensanchados, porque una sociedad organizada en torno a esta posición confirmaría como mínimo esta noción de vida buena. Si la democracia incluye entre sus factores constitutivos la defensa de una política de participación, es preciso al menos un compromiso con un tipo de sociedad que fomente la vida pública e institucional de los ciudadanos y el sentimiento de fidelidad hacia esas instituciones.

⁴² *Ibíd.*, pp. 195-196.

⁴³ “this specific historical set of institutions and forms is and must be a socially endorsed common end.” *Ibíd.*, p. 198 (260).

En el estudio que Taylor desarrolla sobre las diferentes formas en que puede comprenderse la democracia liberal encuentra dos modelos diferenciados:⁴⁴

1- El modelo A: centrado en los derechos individuales, la igualdad en el trato y en un gobierno que considere las preferencias de sus ciudadanos. En este modelo, las capacidades de los ciudadanos que se destacan son las de poder recuperar estos derechos, asegurarse la igualdad de trato e influir en sus gobernantes. Pero este modelo es perfectamente compatible con la ausencia de compromiso del ciudadano hacia el sistema participativo en tanto concibe instrumentalmente las estructuras políticas.

2- El modelo B: localiza la esencia de la libertad en la participación en el autogobierno. Por consiguiente, se rechaza una sociedad en la que los ciudadanos no se comprometen con su comunidad y se inhiben de la actividad política. Este modelo presenta la ventaja –en su opinión– de que puede aceptar un patriotismo viable que asegure la dignidad ciudadana. El patriotismo exige la apreciación común de un conjunto histórico de instituciones considerado baluarte común de nuestra libertad y dignidad; pero el modelo A, basado en el imperativo de los ciudadanos de optimizar sus preferencias individuales es tan confrontacionista que no puede combinarse con la idea de que las instituciones pueden representar ese baluarte compartido de dignidad.

La tesis tayloriana intenta mostrar que el sentimiento de dignidad que experimentan los ciudadanos está más próximo al modelo de participación que al modelo inspirado por los derechos individuales. El modelo que acentúa los derechos individuales sobre las decisiones colectivas puede minar la legitimidad misma del orden democrático en tanto resquebraja la unidad de decisión común. Incluso la dignidad y la libertad de los individuos pueden verse en peligro si los ciudadanos se abstienen de participar en los asuntos políticos que les conciernen. El amenazante resultado puede ser la exclusión de algunos grupos cuyos intereses dejen de ser oídos por una mayoría ciega y la disolución de los lazos necesarios entre los miembros de la comunidad política. Combatiendo esta sintomatología, Taylor sostiene que, a partir del trasfondo de una ontología holista y no sólo atomista, también puede defenderse el liberalismo, manteniendo la defensa de los derechos y libertades. Por eso, pretende ofrecer una tesis comprensiva de la tradición liberal, republicana y patriótica “definida por el no despotismo no sólo en términos de participación, sino a través de una gama más amplia de libertades, incluyendo las negativas”.⁴⁵

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 200-201.

⁴⁵ “define nondespotism not just in terms of participation, but by a broader gamut of freedoms, including negative ones. Ch. Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, *op. cit.*, p. 193 (254).

6.2.2. La revitalización de la vida política en comunidad

El modelo de sociedad basado en una ontología holista que Taylor propugna se sitúa en la línea de la tradición del humanismo cívico y ofrece tres características fundamentales: (1) en primer lugar, está fundada en un entendimiento común de aquello que se considera un modelo de vida buena para el hombre; (2) en segundo lugar, se da un reconocimiento de las leyes como parte del desarrollo de ese entendimiento comunitario de lo que los ciudadanos conciben como bueno; (3) y en tercer lugar, posee un sentido muy desarrollado de lo que tiene de particular. Este modelo fomenta la actividad cívica de los miembros de la comunidad política y aviva el compromiso con los fines que persigue la comunidad sin que ello suponga una negación de la propia individualidad. La adecuada solución de esta tensión pasa por descubrir en qué sentido el otro puede servir para complementar la propia identidad.⁴⁶ No consiste en hacer abstracción de las diferencias como propone el liberalismo procedimental, sino en debatirlas públicamente para descubrirse los unos a los otros en sus intereses comunes y divergentes. Así, el patriotismo se convierte en una virtud cívica fundamental para el mantenimiento de la legitimidad de una nación porque proporciona un fuerte compromiso común de lealtad a la comunidad política. Además, la conciencia compartida con este compromiso proporciona confianza a los diversos grupos de que serán realmente escuchados a pesar de las diferencias que existan entre unos grupos y otros.⁴⁷ La identidad colectiva fuerte debe plasmarse en la exigencia de formar una unidad deliberativa, en la necesidad de situarse en un horizonte común donde el individuo supera sus preocupaciones personales y encuentra, a través de la interiorización, la identificación con su *polis*. Esta reubicación en la que el sujeto encuentra la libertad en una empresa común sin renunciar a su identidad es lo que se entiende por patriotismo. Un sentimiento de orgullo que brota de la identificación del sujeto con el tipo de libertad y el tipo de valores que su país le ofrece.

Taylor subraya, pues, el carácter particular, concreto, de los significados implícitos en un marco referencial, rescatando el concepto hegeliano de *sittlichkeit* frente a la kantiana *moralität*. Por eso afirma que “este modelo de sociedad incorpora el sentido de que los ciudadanos con una particular historia, una condición particular, y formas institucionales diversas, están ligados en una empresa común”.⁴⁸

Para mantener la salud de un tipo de sociedad autogobernada Taylor muestra que es necesario un fuerte sentido de identidad por parte de los ciudadanos hacia las instituciones públicas que los representan y hacia su forma política de vida. Siguiendo la argumentación que expone en su artículo “Les sources de l’identité moderne”;⁴⁹ este sentimiento de pertenencia a la comunidad no debe limitarse a ser expresado en la toma de decisiones

⁴⁶ Ch. Taylor, “Living with the Difference”, op. cit., p. 218.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁸ Ch. Taylor, “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, en D. Cornell (ed.), *Hegel and Legal Theory*, New York, Routledge, 1991, p. 70.

⁴⁹ Ch. Taylor, “Les sources de l’identité moderne” op. cit., pp. 347-364.

conjunta, sino que también se debe deliberar de común acuerdo porque no debe olvidarse que el objetivo de una comunidad política es llegar a un consenso alrededor de los problemas que se plantean. Para alcanzar este acuerdo común es necesario un cierto grado de cohesión interna, pues sólo de esta forma los miembros serán capaces de conocerse, escucharse y entenderse modificando sus propias opiniones iniciales en el marco del intercambio con los otros.⁵⁰ La democracia exige un grado de solidaridad y de compromiso que sólo puede emerger de un proyecto político común nacido de la vinculación entre sus miembros y de su alianza común con el Estado:

Hemos visto anteriormente que para crear una alianza entre sus miembros en tanto cuerpo de deliberación, el pueblo debe tener un elevado grado de cohesión interna. Ahora bien, parece que lo que mejor agrupa a las personas son los puntos en común: prejuicios, manera de ver las cosas, gustos, aspiraciones, adscripciones. Un pueblo, por tanto, debe intentar unirse en torno a factores de convergencia, de elementos compartidos.⁵¹

Las sociedades democráticas necesitan de alguna forma de unidad de decisión colectiva. Los ciudadanos de un Estado deben poder confiar y sentirse comprometidos unos con otros, para ello es necesario una comprensión común de lo que supone ser miembro de esa comunidad.⁵² Atendiendo estas consideraciones, Taylor tiende a defender una organización institucional que aliente la discusión pública en torno al bien común destacando la posibilidad de una intervención en el gobierno activa, compartida, deliberada, para que la función política no sea un mero subproducto de las decisiones privadas. Cuando se desea que el reconocimiento recíproco igualitario adquiera dimensiones políticas y ningún grupo se sienta excluido, es fundamental la participación de todos los ciudadanos en la definición y consecución de metas colectivas. La idea subyacente es que el reconocimiento en las metas colectivas resulta primordial para desarrollar el concepto de autodeterminación. Por supuesto, esta concepción de la política no excluye el conflicto, al contrario requiere de él, del contraste de opiniones y del debate público, para descubrir al otro y sus necesidades y poder llegar a posiciones sustantivas comunes.

Cuanto más participes sean los ciudadanos en los procesos que dan lugar a la formación de decisiones comunes, se producirá un mayor desarrollo de la libertad. La deliberación acerca de lo que se considera importante, o vinculante para todos, a través de la vida pública y

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 353.

⁵¹ “Nous avons vu précédemment que pour susciter l’allégeance de ses membres en tant que corps de délibération, le peuple doit avoir un degré élevé de cohésion interne. Or, il semble bien que ce qui rassemble le mieux les gens, ce soit les points en commun : préjugés, façons de voir les choses, goûts, aspirations, appartenances. Un peuple doit donc s’unir autour de facteurs de convergence, d’éléments partagés.” *Ibíd.*, p. 358.

⁵² Esta comprensión común debe conjugar aspectos racionales y también emotivos; la mera razón, desnuda de aspectos sensibles, encarnados, que enraícen con la naturaleza del hombre, no es suficiente para motivar el tipo de comprensión común a la que Taylor alude.

política, es esencial para el ejercicio de la libertad. En función de ello, es obvio que la atención a las instituciones políticas que dan forma a la sociedad en la que vivimos es parte crucial de nuestra identidad como seres libres.⁵³

6.2.3. Una recomendable descentralización

Esta visión de la comunidad política, donde la vinculación entre sus miembros es muy fuerte, aparece ligada a la noción de pertenencia a un colectivo, a un grupo, a una etnia; sin embargo, Taylor es consciente de que este modelo no puede servir para todo tipo de sociedades y matiza que en aquellas sociedades constituidas por grupos étnicos muy diferentes entre sí el tipo de lealtad hacia el Estado debe basarse más bien en la inquebrantable adhesión de los ciudadanos hacia las instituciones de participación. Aunque ello no significa que la fórmula dominante deba basarse en la centralización de los poderes y de las fuentes de decisión. Puede parecer que una mayor centralización fortalece un tipo de política dirigida a la consecución de un propósito común que represente algo así como un bien común, pero ello propiciaría el sentimiento de exclusión hacia algunos grupos o minorías que podrían considerar no ser lo suficientemente escuchados o atendidos por un gobierno central. Por esto el canadiense muestra que si quiere combatirse la tendencia a la burocratización y a la rigidez de la democracia representativa “es entonces indispensable descentralizar y reforzar, en consecuencia, autonomías más pequeñas y más locales unidas por el autogobierno”.⁵⁴

Es frecuente que en las democracias liberales, las instituciones que representan el poder se encuentren demasiado alejadas y burocratizadas para sostener por sí mismas la participación. Peor aún cuando el instrumentalismo fomenta la perspectiva atomista y la gente ni siquiera es consciente de su condición. Ante esta situación, la descentralización resulta el medio más eficaz para conseguir que las cuestiones importantes sean debatidas y consensuadas a través de pequeños colectivos, puesto que además menguan el sentimiento de exclusión en tanto permiten una identificación más fácil que las grandes comunidades políticas estatales. Si la participación activa en la vida pública resulta una condición indispensable para que exista una sociedad libre, también resulta conveniente la descentralización del poder político con el fin de acercarlo a los ciudadanos. Por eso, el pensamiento comunitarista insiste en la necesidad de asociación a todos los niveles, mostrando que esta clase de participación requiere un sentido fuerte de comunidad. Esta participación activa en asociaciones presenta, además, la ventaja de que proporciona una estimable experiencia en procesos de deliberación que puede ser trasvasada a otros múltiples

⁵³ Cf. Ch. Taylor, “Atomism”, op. cit., p. 208.

⁵⁴ “then some measures of decentralization are indispensable, with the consequent strengthening of more localized, smaller-scale units of self-rule.” Ch. Taylor, “Alternative Futures”, op. cit., p. 108.

ámbitos de la vida política. La burocratización, la centralización, la movilidad territorial y el decaimiento de las pequeñas localidades minan la identificación de los ciudadanos con su sociedad y refuerzan el individualismo, entonces se produce una mayor presión administrativa expresada en el aumento de las cargas del sector público cuando, paradójicamente, los ciudadanos se muestra menos motivados para asumirlas, y se produce el fenómeno de la ingobernabilidad. En ese caso, la tutela burocrática podría ser un tipo de solución, pero la concepción de la dignidad que Taylor atribuye al ser humano, asociada a la noción de autonomía participativa, le conduce a negar esta posibilidad. Por eso se propone la descentralización del poder y la toma de decisiones, a través de la mayor proliferación de administraciones públicas más pequeñas y más accesibles que antes. También se consigue de este modo una mayor eficacia en tanto los centros de decisión resultarán, al menos en teoría, más sensibles a las necesidades de los ciudadanos y, al mismo tiempo, más vinculantes.⁵⁵

El objetivo de todo este conjunto de medidas es combatir la apatía política, o un escepticismo rayano en el cinismo, dado que son los enemigos potenciales de la democracia. Precisamente, para frenar la fragmentación y el atomismo es fundamental la formación de asociaciones cívicas a todos los niveles. Sindicatos, partidos políticos, cooperativas, organizaciones no gubernamentales que fomenten la participación social y política creando puentes entre redes diversas y, fundamentalmente, entre la sociedad civil y el Estado.⁵⁶

Taylor propone un modelo político que combata la fragmentación y el atomismo a través de la formación de comunidades políticas que contengan una fuerte identificación entre sus miembros y que, por esta razón, sean capaces de llegar a elaborar propósitos compartidos y de llevar a cabo acciones comunes. Los ideales de la tradición cívico-humanista recogidos por el pensamiento republicano son las virtudes básicas para el desarrollo de un tipo de libertad que no es concebida como mera independencia garantizada por derechos, sino como participación y deliberación política común. Así, su planteamiento teórico induce a la formación de un espíritu común que confiere soberanía a la ley y a las reglas democráticas que protegen la libertad, motiva a los ciudadanos para cultivar virtudes públicas, propicia la búsqueda compartida del bien común y fomenta el asociacionismo participativo. No obstante, a pesar de que es obvio que el ámbito público y político es el lugar apropiado para la expresión de las necesidades, objetivos, preferencias y demandas de los ciudadanos, surgen algunas preguntas respecto al tipo de relaciones que deben establecerse entre el Estado y la sociedad en tanto que son los foros donde el intercambio político va a producirse.

⁵⁵ Cf. Ch. Taylor, "Alternative Futures", op. cit., pp. 89-91.

⁵⁶ Esta cuestión es objeto prioritario de atención por parte de la filosofía política. Considerando algunas de las propuestas apenas esbozadas por Charles Taylor, puede interpretarse que Salvador Giner profundiza en los ideales republicanos que Taylor suscribiría sin duda cuando habla de la necesaria presencia para el progreso del orden democrático de una "ciudadanía proactiva" que intervenga solidariamente en beneficio de terceros sin afán lucrativo y de un "capital social solidario" que genere trasvases entre colectividades asimétricas. Cf. S. Giner, "La estructura social de la libertad republicana", en J. Rubio Carracedo *et al.*, *Retos pendientes en ética y política*, op. cit., pp. 80-81. También Adela Cortina ha desarrollado estos aspectos pormenorizadamente en diversas obras suyas aludiendo a la importancia de vivificar la sociedad civil a través de la activación y creación de pequeñas comunidades. Cf. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit.; *Alianza y Contrato*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 103-105.

6.3. La relación entre la sociedad civil y el Estado

En principio, pudiera parecer que el corte hegeliano que inspira la filosofía política de Taylor le empuja a privilegiar el papel que desempeña el Estado en la configuración de la vida ciudadana a costa de la sociedad civil; sin embargo, Taylor interpreta la política en un sentido amplio y no la ubica exclusivamente en el ámbito estatal, más bien aboga por una comprensión societaria de la política que presenta en un continuo la sociedad civil, como espacio crítico y multifacético de deliberación y acción común de sus miembros, y la vida institucional en el Estado. Una vez más, su posición supone una mediación entre ambos polos de identificación de los individuos: muestra confianza hacia los foros no estatales de actuación, pero también considera los foros institucionales proporcionados por el Estado los lugares idóneos para la valoración conjunta sobre los propósitos que persigue la comunidad política.

En el modelo liberal, los individuos y las instituciones sociales están separados del Estado. La espontaneidad, la creatividad, la experimentación y la búsqueda de la verdad se sitúan dentro de la esfera individual y de sus instituciones sociales, y se desconfía del Estado como órgano que dirija las vidas de sus súbditos. La función que el paradigma liberal atribuye al Estado es mínima: mantener el orden, vigilar que los ciudadanos no utilicen la fuerza en sus interrelaciones, proteger las libertades civiles y personales, y asegurar la libertad económica. El clásico ensayo de Mill, *Sobre las libertades*, expone las líneas básicas de actuación estatal y limita su interferencia considerando que un incremento en los poderes estatales implica automáticamente una disminución de la libertad individual, como si individuo y Estado fueran elementos antitéticos. Ahora bien, el pensamiento político se ocupa de hallar el ámbito de encuentro, de intersección entre las funciones que corresponden desempeñar al Estado y aquellas que quedan a merced de las disposiciones de los individuos. El criterio de John Stuart Mill establecía una separación abrupta entre ambas esferas indicando que los actos que afectan al individuo no pueden ser regulados ni controlados por el Estado, y que sólo los actos que afectan a los demás deben ser regulados por éste. El problema evidente consiste en definir, en primer lugar, qué puede entenderse por “afectar” y, en segundo lugar, qué tipos de actos son clasificables dentro de este parámetro. En este sentido, la filosofía de Taylor, aunque no define concretamente estas cuestiones, sí tematiza de diferentes formas esta problemática y aporta suficientes muestras a lo largo de sus trabajos para colegir que se sitúa en las antípodas de los planteamientos metodológicos del individualismo liberal. Frente al atomismo metodológico que suele presentar el liberalismo individualista, propone un holismo que destaca los rasgos comunitarios que, forzosamente, presentan las acciones individuales. Su propuesta siempre ha atendido a las características compartidas en la formación de la identidad de los sujetos y se ha detenido en la importancia que poseen las acciones comunes y sociales de los miembros de una comunidad; por ejemplo, su interés en la revitalización de la participación política enfatiza la necesidad de encontrar metas comunes que recaben la vinculación ciudadana.

6.3.1. La definición de “sociedad civil”

Para entender el tipo de relación entre la sociedad civil y el Estado que Taylor considera idónea, en “*Liberal Politics and the Public Sphere*”,⁵⁷ aclara que la tradición liberal occidental ha subrayado siempre la libertad en sentido negativo propiciando una caracterización de la sociedad civil en la que ésta aparece como un foro de desarrollo de formas sociales que pueden funcionar fuera del ámbito del control estatal.⁵⁸ Así, la noción de sociedad civil se refiere, en un sentido restringido, a multitud de asociaciones libres que existen con independencia del patrocinio oficial y que, con frecuencia, se dedican a actividades o a perseguir metas que generalmente no se consideran políticas:

La sociedad civil, en un sentido fuerte, existe cuando, más allá de las múltiples asociaciones libres, la sociedad puede operar como un todo fuera del ámbito del Estado. Con ello quiero indicar aquellos modos en los que la sociedad puede decirse que actúa, genera o sostiene una determinada condición, sin la mediación del gobierno.⁵⁹

En otro artículo complementario con el anterior, cuyo título ya orienta el tipo de respuesta que piensa concebir, “*Invoking Civil Society*”,⁶⁰ ofrece otra definición más amplia de lo que en las democracias liberales occidentales suele entenderse por sociedad civil en funcionamiento: “una red de asociaciones autónomas, independientes del Estado, que vinculan estrechamente a los ciudadanos en asuntos de interés común, y que por su mera existencia o acción podían tener un efecto en la política pública”.⁶¹

A partir de esta caracterización, Taylor reconoce que existen diversos sentidos de sociedad civil: en un primer acercamiento, la sociedad civil puede definirse como un conjunto de asociaciones libres que no están bajo la tutela del Estado; en un segundo momento, puede entenderse que sólo existe una efectiva sociedad civil cuando la sociedad como conjunto puede estructurarse por sí misma y coordinar sus acciones a través de estas asociaciones libres; y, por último –y esta es la propuesta que Taylor defiende– puede comprenderse que sólo existe sociedad civil cuando ese conjunto de asociaciones puede determinar o modular

⁵⁷ Ch. Taylor, “*Liberal Politics and the Public Sphere*”, op. cit., pp. 257-287.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 258.

⁵⁹ “But civil society in a strong sense exists when, beyond the free multiple associations, society can operate as a whole outside the ambit of the state. I mean by this ways in which society can be said to act, or to generate or sustain a certain condition, without the agency of government.” *Ibíd.*, p. 259 (337).

⁶⁰ Ch. Taylor, “*Invoking Civil Society*”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 204-224.

⁶¹ “a web of autonomous associations, independent of the state, which bound citizens together in matters of common concerns, and by their mere existence or action could have an effect on public policy.” *Ibíd.*, p. 204 (269).

significativamente el curso de la política estatal.⁶² En esta nueva caracterización se abre la posibilidad de que la sociedad civil influya en la sociedad política.

Si se acepta una noción restringida de sociedad civil, el hecho de que en la actualidad Estados como Suecia, Holanda, Alemania y otros hayan ido integrando a los sindicatos, agrupaciones patronales y otros grupos, dentro de la planificación del gobierno, puede parecer un error. La tendencia progresiva por parte del Estado a asimilar todo este tipo de asociaciones, dando lugar al fenómeno del “corporativismo”⁶³ subraya que la sociedad civil ha sido suprimida, al menos en el segundo de los sentidos anteriormente mencionado. Este tipo de corporativismo manifiesta que las asociaciones están siendo integradas en el Estado en lugar de estar ejerciendo una fuerza independiente sobre él, provocando una fusión entre el Estado y la sociedad civil. Desde esta perspectiva crítica, el Estado y las asociaciones que consulta forman una unidad y es entonces cuando una elite puede controlar la dirección que la comunidad política toma, dado que se produce el distanciamiento entre los electores y quienes los representen, aunque afirmen hablar en su nombre.

A tenor de esta descripción, la afirmación de que existe una sociedad civil en Occidente es problemática y el tipo de relación que puede establecerse entre la sociedad civil y el Estado también se convierte en una cuestión de espínosa resolución. Con el objetivo de arrojar luz sobre esta cuestión Taylor inicia una breve historia filosófica de la relación que se ha venido estableciendo entre la sociedad civil y el Estado.

En su repaso histórico, Locke aparece como el referente que toman en consideración la mayoría de las propuestas liberales. En la filosofía política de Locke se concede primacía a la sociedad civil sobre el Estado. La sociedad existe antes que el gobierno, y éste aparece a través de un contrato que saca a los individuos del Estado de naturaleza para instaurar un poder soberano; pero la relación es fiduciaria: depende del crédito o confianza que la sociedad previa le conceda. Si la acción estatal viola la confianza que la sociedad ha depositado en el soberano, entonces la sociedad recupera su libertad de acción. De esta concepción lockeana “se puede formular la idea de que la sociedad tiene una vida prepolítica propia y una unidad a la que la estructura política debe servir. La sociedad tiene el derecho y el poder para construir y destruir la autoridad política, en tanto es útil o deja de serlo”.⁶⁴

El planteamiento lockeano deja al pueblo asociado con un poder independiente al de la estructura política, incluso con una voluntad propia que puede desmontar las estructuras de gobierno. En definitiva, partiendo de la concepción de sociedad civil lockeana surgen dos tipos de ambiciones políticas: una se mueve hacia el modelo de autodeterminación, como una esfera independiente que pretende suplantar al Estado; otra tiene el objetivo de marginar o anular lo político; pero algo tienen en común, “ambas aspiraciones representan una amenaza

⁶² *Ibíd.*, p. 208.

⁶³ *Ibíd.*, p. 206.

⁶⁴ “we can formulate the idea that society has its own prepolitical life and unity which the political structure must serve. Society has the right and power to make and unmake political authority, according as it does so serve or fail to serve.” *Ibíd.*, p. 219 (286-287).

para la libertad”.⁶⁵ Taylor indica que ambos desarrollos describen la sociedad como una realidad extrapolítica que entiende la política como una “economía”, como una entidad de actos interrelacionados de producción, intercambio y consumo, con leyes autónomas y una dinámica interna propia. Esta caracterización cristaliza en el XVIII con Adam Smith que sitúa el ámbito financiero y económico fuera del control político.⁶⁶ Así, la economía de mercado se convierte en uno de los ámbitos fundamentales constituyentes de la sociedad civil; el otro está propiciado por la esfera pública.

En síntesis, dando cuerpo a la idea de Locke según la cual la sociedad no se reduce a su dimensión política, la sociedad civil se identificará sobre todo con la economía autorregulada y con la formación de una opinión pública, pero en cualquier caso, totalmente independientes del Estado. Rousseau también representa un hito mencionado por Taylor en la creación del concepto de sociedad civil cuando fusiona la idea de la voluntad general, la noción de una voluntad popular independiente de cualquier estructura política, con la ética del republicanismo clásico. A juicio de Taylor, todas estas aportaciones filosóficas y las variantes que derivan de estas ideas en el siglo XX, han conducido a la destrucción de la sociedad civil tal y como él la entiende.⁶⁷

6.3.2. La esfera pública y el mercado, formas de la sociedad civil

La esfera pública se ha constituido en un rasgo insoslayable de la sociedad moderna constituyéndose en objeto de interés y de crítica en las sociedades liberales. Taylor ofrece una definición precisa de este concepto clave para la formación de una sociedad moderna y libre:

¿Qué es una esfera pública? La describiré como un espacio común donde los miembros de la sociedad se encuentran, a través de una cierta variedad de medios de comunicación (impresos, electrónicos) y también en reuniones cara a cara, para discutir asuntos de interés común y, de este modo, ser capaces de formar una opinión común sobre ellos.⁶⁸

El correcto funcionamiento de una esfera pública resulta crucial para la existencia de una sociedad libre que se autogobierna en tanto debe permitir que las personas lleguen: (1) a

⁶⁵ “both hopes pose a threat to freedom” *Ibíd.*, p. 220 (288).

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 215-216.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 221.

⁶⁸ “What is a public sphere? I want to describe it as a common space in which the members of society meet, through a variety of media (print, electronic) and also in face-to-face encounters, to discuss matters of common interest; and thus to be able to form a common mind about those matters.” Ch. Taylor, “Liberal Politics and the Public Sphere”, *op. cit.*, p. 259 (337).

formar sus opiniones particulares libremente, (2) a un acuerdo que exprese su voluntad común, y (3) a que tales opiniones tengan algún efecto sobre el gobierno.⁶⁹ Se deduce que para poder hablar de la sociedad civil es preciso considerar la formación de una opinión pública. En la constitución de la moderna noción de sociedad civil, Taylor destaca el desarrollo de un público autónomo con facultad para formar su propia opinión en el siglo XVIII. La opinión pública aparece no sólo como suma de las opiniones individuales privadas, sino como algo que quiere: “(1) ser producto de la reflexión, 2) emerger de la discusión, y 3) reflejar un consenso activamente producido”.⁷⁰

Así, la esfera pública será el lugar de debate y discusión que propiciará el reconocimiento por parte de todos de algo sostenido en común. A través de la discusión pública se llega a una opinión común sobre cuestiones importantes que implicará a todos en tanto es el fruto de una reflexión emergida de un debate crítico; por consiguiente, en opinión de Taylor,⁷¹ esta opinión pública debe ser escuchada por el gobierno e incluso puede poseer un estatuto normativo. La razón a la que alude y por la cual la opinión pública debe ser considerada por el Estado deriva de la concepción de que las personas son soberanas y los procedimientos que siguen los gobiernos deben ser públicos y abiertos al examen de los ciudadanos; de lo cual se deduce que “el gobierno, entonces, no es sólo sabio al seguir la opinión, sino que está moralmente obligado a hacerlo. Los gobiernos deberían legislar y mandar en medio de un público racional”.⁷² Pero la clave de esta esfera de dominio público es que permanece al margen del poder político. La opinión pública no es en sí misma un ejercicio de poder –aunque sea escuchada por los representantes políticos– porque se considera que no debe nada a las estructuras políticas y permanece fuera del Estado.

El otro factor constituyente de la sociedad civil es la economía de mercado y ésta “se parece a la esfera pública en que es un campo extrapolítico de acción puramente secular, en que la sociedad es considerada capaz de generar un modelo global fuera del dominio político”.⁷³ El modelo ultraliberal propugnado por la política de la derecha –basado en el modelo lockeano de independencia absoluta– tenderá a entregar al mercado diversas empresas y competencias porque confía en su eficacia; la izquierda presenta la tesis opuesta y deseará centralizar las decisiones en un órgano político estatal. Los unos pretenden fortalecer a la sociedad, los otros al Estado. Taylor aboga por una mezcla de intervencionismo estatal y de independencia, es preciso aceptar “alguna mezcla instrumentada de mercado y Estado [aunque] la cuestión difícil es qué mezcla conviene a cada sociedad”.⁷⁴

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 260.

⁷⁰ “(1) unreflected, (2) unmediated by discussion and critique, and (3) passively inculcated in each successive generation.” *Ibíd.*, p. 260 (339).

⁷¹ *Ibíd.*, p. 263.

⁷² “Government is then not only wise to follow opinion; it is morally bound to do so. Governments ought to legislate and rule in the midst of a reasoning public.” *Ibíd.*, p. 264 (343).

⁷³ “is similar to the public sphere in that it is an extra political field of purely secular action, in which society is thought to be capable of generating an overall patterns outside the political domain.” *Ibíd.*, pp. 271-272 (353).

⁷⁴ “some mix of market and state orchestration. The difficult question is what mix suits each society.” Ch. Taylor, “Invoking Civil Society”, *op. cit.*, p. 207 (272-273).

La mejor política no consiste en entregar al mercado determinados poderes de decisión, ni tampoco se puede ya soñar con la supresión total del mercado. Sociedad civil y Estado deben coexistir. Si se desea mantener la autonomía política de la ciudadanía, es preciso –y ésta es la tesis de Taylor– mantener la distinción entre la sociedad civil y el Estado, pero también establecer algún tipo de coordinación porque “hay demasiado en juego para permitir que gobierno y sociedad coexistan sin coordinación”.⁷⁵

Taylor matiza que las formas ideales y típicas de descripción de la esfera pública y de la economía de mercado, como existentes fuera del dominio político, no se corresponden con la realidad. Los agentes que participan en la esfera pública, al margen de que muchas veces no representan una voluntad tan común y crítica como en un principio puede parecer, suelen aparecer en ocasiones conectados con el poder político establecido. No obstante, a pesar de los defectos que presenta, la actuación de estos dominios ha sido crucial para la limitación del poder y el mantenimiento de la libertad en el Occidente moderno.

Sin embargo, a pesar de que Taylor concede importancia a estos foros independientes del Estado, se apoya una vez más en la obra de Tocqueville, *Democracy in America*, para argumentar con él que la democracia puede degenerar en un tipo de despotismo moderado, fruto del abandono de lo público a favor de lo privado, donde los ciudadanos lleguen a ser víctimas de un poder tutelar que los empequeñezca. En esta caracterización, Tocqueville aparece como un discípulo de Montesquieu, siendo éste último el referente en el que Hegel se inspira para huir de la variante lockeana que establece una independencia no deseable entre la sociedad civil y el Estado. La exposición de la propuesta hegeliana, sirve de trasunto a Taylor para desarrollar su propia propuesta de relación. Taylor muestra que Hegel desconfiaba de los posibles efectos benignos de una esfera económica autónoma y no regulada, por eso atendió al desarrollo de una esfera pública no política como ámbito separado del Estado, pero no completamente autosuficiente, pues consideraba que sus procesos precisaban de un tipo de regulación que la sociedad civil no puede proporcionar sin el concurso del Estado.⁷⁶ Por eso, para que la sociedad escape a los peligros de la fragmentación y a la disolución de sus vínculos, es necesario que se incorpore a la más alta unidad del Estado.⁷⁷

En la revisión histórica que Taylor propone, Hegel toma de Montesquieu la idea de que es importante la existencia de asociaciones independientes porque así se evita que el Estado engulla a la sociedad civil bajo la forma legitimadora de la voluntad general, pero la sociedad no puede exponerse a un juego no regulado y, en última instancia, autodestructivo, de las fuerzas ciegas económicas. En Hegel, la economía y la opinión pública que dan forma a la sociedad civil comprenden un dominio público que es distinto al de la esfera privada, aunque tampoco constituyen un dominio políticamente estructurado. En la *Sittlichkeit* distingue: la familia, la sociedad civil y el Estado, reservando la familia como dominio privado, mientras que la sociedad civil no es simplemente un lugar que reúne a asociaciones autónomas libres

⁷⁵ “too much is at stake to allow government and society to coexist without coordination.” *Ibíd.*, p. 207 (272).

⁷⁶ G.W.F., Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 227.

⁷⁷ Ch. Taylor, “Invoking Civil Society”, op. cit., p. 222.

de la tutela del Estado, no es sólo una colección de enclaves privados, sino que se constituye en una esfera intermedia entre el ámbito de intimidad que representa la familia y la estructura política que representa el Estado. La sociedad civil es la sociedad considerada desde el ángulo de la asociación extrafamiliar, pero infrapolítica; es aquella forma de sociedad que se extiende más allá de los angostos confines de las lealtades familiares, pero que no requiere estrictamente la existencia de un Estado coercitivo. Si se pretende que las decisiones estatales cuenten con el apoyo de los ciudadanos y que las leyes sean aceptadas y respetadas, tiene que establecerse una sinergia entre las normas ya establecidas por la sociedad civil y las que el Estado provea. Como sugiere Philip Pettit, “las leyes tienen que sostener a las normas, y las normas tienen que venir en apoyo de las leyes”.⁷⁸

El resultado de este escrutinio histórico es que Taylor propone combinar algunos términos deudores de la tradición lockeana con la tradición que se nutre de las aportaciones de Montesquieu, Hegel y Tocqueville. Esta alternativa es superior a la visión liberal de la sociedad civil que se relaciona casi exclusivamente con la corriente lockeana. Las propuestas ubicadas únicamente en el pensamiento de Locke corren el peligro de ser víctimas de las fórmulas más simples de una libertad prepolítica que acaba anulando la distinción entre la sociedad y el Estado, al convertir a la sociedad civil en un nuevo Estado, o trocándose en inoperantes al ser neutralizada su fuerza por el poder burocrático.⁷⁹

De este modo, frente a aquellos liberales que sostienen que la sociedad civil limita más adecuadamente el poder del Estado cuanto más independiente sea del propio Estado, resultando que la economía de mercado y la esfera pública deben estar desmarcadas de lo político, Taylor sugiere una interrelación entre ambos polos de identificación desarrollando la autonomía a través de la permeabilización de la política a las decisiones colectivas. Estas dos posiciones difieren en la importancia que conceden a los dos bienes principales perseguidos por la sociedad civil: la libertad individual y la autorregulación. Los partidarios de la ausencia de conexión entre una y otra esfera son proclives a la defensa de la libertad individual, mientras que las políticas que apuestan por la interrelación pretenden conseguir la libertad a través de la autorregulación. Como el peligro que Taylor detecta en la sociedad liberal es el de la atrofia en la autorregulación, prefiere adherirse a este segundo punto de vista; no obstante, reconoce que su posición también puede producir efectos negativos en el caso que la sociedad civil no presente el verdadero consenso del pueblo sobre ciertos asuntos comunes, porque frecuentemente en las sociedades contemporáneas “poderosos intereses manipulan al público por medio del control de los medios de comunicación, de los principales partidos políticos y de los medios de propaganda”.⁸⁰ La opinión pública se forma a través de procesos de discusión pública efectuados en medios de comunicación que pueden no ser tan independientes ni críticos como en un principio puede pensarse, después suceden procesos de votación en los que se eligen a los representantes que nombrarán a los funcionarios ejecutivos

⁷⁸ Ph. Pettit, *Republicanism*, op. cit., p. 314; Ch. Taylor, “Invoking Civil Society”, op. cit., p. 208.

⁷⁹ Ch. Taylor, “Invoking Civil Society”, op. cit., p. 224.

⁸⁰ Ch. Taylor, “Liberal Politics and the Public Sphere”, op. cit., p. 274.

que son los que tomarán las decisiones que presentarán el valor de decisiones comunes. Pero si existe desinformación o un control abusivo sobre los canales de decisión el debate puede ser manipulado y las alternativas artificialmente disminuidas. Para que exista democracia política es fundamental una próspera sociedad civil, dado que si se prescinde del vínculo entre los ciudadanos en torno a la formación de una voluntad común, se carece de la identificación suficiente con la comunidad política que permite hablar de una amplia aceptación de las leyes y de los resultados de las decisiones democráticas. Es fundamental el establecimiento de interrelaciones entre el ámbito político estatal y la sociedad civil que permitan el asentamiento de algunas condiciones que permitan hablar con propiedad de una verdadera decisión colectiva y libre:

Las condiciones para una decisión genuinamente democrática no pueden definirse haciendo abstracción de la autocomprensión. Incluyen a) que las personas implicadas se entiendan a sí mismas como pertenecientes a una comunidad que comparte propósitos comunes y reconoce a sus miembros como participantes de estos propósitos, b) que a los diversos grupos, tipos y clases de ciudadanos se les ha escuchado de modo genuino y han sido capaces de tener efecto en el debate; y c) que la decisión resultante sea realmente la preferencia de la mayoría.⁸¹

La solución a los peligros que Taylor vislumbra pasa por rehacer el modelo de decisión democrática. Así, afirmará que en una sociedad de agentes mutuamente desinteresados, atentos sólo a sus planes individuales de vida, bastaría con que se dieran las dos últimas condiciones, o incluso sólo la última, para defender la idea de que existe una verdadera democracia. Sin embargo, no puede existir una democracia genuina allá donde el acuerdo entre los grupos de ciudadanos partiera de la indiferencia de los sujetos hacia el tema abordado, o cuando determinados grupos no son reconocidos plenamente en situación de igualdad, o si no se permite que sus intereses sean verdaderamente planteados. La postura política que defiende le obliga a profundizar en el sentido de una democracia radical en la que se subraya la idea de soberanía popular que, a su vez, remite a la presencia de algún tipo de unidad en los pueblos que son considerados soberanos. Atendiendo a la consideración de estas últimas cuestiones se advierte que si el debate se produce únicamente en los foros sujetos al control del Estado, algunos afectados por las decisiones políticas podrían ser excluidos:

Es claro que, en una sociedad moderna, el sistema político estrechamente definido (digamos, partidos, cuerpos legislativos y gobiernos) no puede llevar a cabo un debate adecuado por sí mismo. Un debate en solitario dentro de estos canales

⁸¹ “The conditions for a genuine democratic decision can’t be defined in abstraction from self-understanding. They include (a) that the people concerned understand themselves as belonging to a community that shares some common purposes and recognizes its members as sharing in these purposes; (b) that the various groups, types, and classes of citizens have been given a genuine hearing and were able to have an impact on the debate; and (c) that the decision emerging from this is really the majority preference.” *Ibíd.*, p. 276 (358)

dejaría fuera a un gran número de ciudadanos y de grupos. Los asuntos también deben discutirse largamente en la esfera pública [...] fuera del sistema político.⁸²

En el planteamiento tayloriano, una floreciente sociedad, pues, civil también es esencial para la supervivencia de la democracia, por eso mantiene –en común con los planteamientos liberales– como factor fundamental para el sostenimiento de la libertad en las democracias occidentales, la distinción entre la sociedad civil y el Estado. Para frenar el sentimiento de alienación del ciudadano en las sociedades centralizadas y burocráticas, es necesaria no sólo la descentralización del Estado, sino también de la esfera pública; de manera que algunos partidos políticos y movimientos sociales puedan funcionar en un ámbito intermedio entre el Estado y la ciudadanía, abriendo el debate a todos los públicos e influyendo en la determinación de la agenda nacional. Esta caracterización presenta una imagen de la sociedad civil compleja y diversificada que huye de convertirse en un espacio de decisión unitario “sugiriendo una multiplicidad de esferas públicas anidadas las unas en las otras”.⁸³

Precisamente, en la medida en que el Estado moderno sigue manifestando una vocación para reorganizar la vida de los individuos, la distinción entre ambas esferas es vital para preservar la libertad de los ciudadanos. Sin embargo, si estas asociaciones particulares que existen con independencia del Estado, y sólo dirigidas por los diversos intereses particulares de sus miembros, influyen demasiado sobre el Estado, puede entenderse que el gobierno deja de ser el lugar privilegiado de expresión de los intereses comunes, para convertirse en un órgano de expresión de intereses particulares. La propuesta de solución tayloriana a la cuestión pasa por el establecimiento de una interrelación o, siendo más preciso, de un mutuo control, entre la sociedad y el gobierno. El objetivo es suavizar la frontera entre sistema político y esfera pública trazando un mapa de ubicaciones públicas que actúan en la zona de penumbra entre ambas esferas. Este segundo modelo de esfera pública no del todo independiente resultará más efectivo porque a través de la porosidad entre Estado y sociedad civil permite que ésta última influya más directamente en la política y, por tanto, en la organización social.⁸⁴

Desde este punto de vista, el fenómeno del corporativismo ya no puede considerarse tan negativamente porque, si por un lado existen asociaciones autónomas, independientes del Estado, que influyen sobre éste, la tendencia a incorporar dentro del seno del Estado a estas asociaciones permite que actúen en las decisiones políticas de un modo más efectivo. El resultado es que tanto el gobierno estatal como el poder de las asociaciones incorporan a los mismos ciudadanos en niveles de actividad distintos y a la vez complementarios. Además, la

⁸² “it becomes clear that, in a modern society, the political system narrowly defined (say, parties, legislatures, and governments) can’t carry out adequate debate on its own. A debate within these channels alone would leave out a large number of citizens and groups. The issues also have to be thrashed out in the public sphere [...] outside the political system.” *Ibíd.*, pp. 277-278 (360).

⁸³ “suggesting here a multiplicity of public spheres nested within each other.” *Ibíd.*, p. 280 (363).

⁸⁴ Apostando por la complementariedad entre la sociedad civil y el Estado se expresa también Adela Cortina. Cf. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 143-157.

integración de este tipo de corporaciones en el proceso de toma de decisiones forma parte esencial de un ejercicio de gobierno democrático porque ofrece la posibilidad de que todos los afectados por la elaboración de proyectos políticos participen en su obtención.⁸⁵

6.3.3. El papel de las instituciones en un Estado democrático

El enfoque de Taylor concede una importancia crucial a la vida institucional de los ciudadanos como vía de integración y reconocimiento dentro de un Estado. Ahora bien, en un revelador artículo de 1990, “Institutions in National Life”,⁸⁶ comienza por definir las instituciones en un sentido amplio refiriéndose con este término a aquellas prácticas estabilizadas en torno a ciertas formas.⁸⁷ Por lo tanto, la institución en Taylor no refiere únicamente a aquellas estructuras jerárquicas que están expresadas o articuladas en torno a leyes, sino que también incluye a ciertas prácticas reguladas socialmente que presentan alguna concepción de la vida humana que tiene un valor moral –la familia, sería un buen ejemplo de institución en sentido amplio–. Las instituciones se definen como formalización de una práctica y son el centro donde se elabora el mundo moral. A partir de esta caracterización primera establece una aclaradora distinción entre las “instituciones de servicio” e “instituciones de identificación” [*institutions that serve versus institutions that identify*], aunque Taylor reconoce que, como en cualquier modelo, se tratan de tipos ideales y no de realidades concretas, puesto que la mayoría de las instituciones de un Estado se sitúan entre ambas, o incluso pueden ser concebidas en términos instrumentales para algunos individuos mientras otros los conciben como polos de identificación.⁸⁸ En cualquier caso, la tipología que establece Taylor desvela que las primeras son definidas en términos utilitarios e instrumentales y su función principal es la de ofrecer un servicio a los ciudadanos. Mientras que las segundas ayudan al individuo a pergeñar su identidad en el sentido moral que Taylor tantas veces destaca. Las instituciones de identificación se convierten en el lugar primario de definición de valores importantes a través del trato que los ciudadanos se dispensan recíprocamente en ellas.

Sin embargo, con esta distinción entre los tipos de instituciones no se pretende únicamente caracterizar un hecho sino denunciar que, con el transcurso de la Modernidad, se ha ido produciendo una paulatina conversión desde las instituciones de identificación hacia las instituciones de servicios; hasta el punto que el significado que en la vida política,

⁸⁵ Ch. Taylor, “Invoking Civil Society”, op. cit., p. 206.

⁸⁶ Ch. Taylor, “Institutions in National Life”, op. cit., pp. 120-139.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 121.

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 123-124.

económica y social se atribuía a la institución ha sido ocultado.⁸⁹ El proceso de modernización se ve acompañado de un nuevo reparto de ubicaciones: las instituciones que conservan la dimensión de identificación moral entre el individuo y la práctica formalizada que la institución representa han pasado a situarse en el ámbito privado, a la vez que las instituciones de servicios han ido situándose en el ámbito público. El resultado es que la adhesión a las instituciones privadas es voluntaria y no aparecen ligadas –o en todo caso, muy ligeramente– a los poderes públicos, mientras que las segundas, aún siendo de obligatorio seguimiento o adhesión por parte de la ciudadanía, y aunque posean una importancia fundamental en su provisión de servicios a los ciudadanos, ya no revisten ningún significado relevante en la constitución moral de los individuos. Taylor muestra que una importante corriente del pensamiento liberal actual concibe al Estado también como una institución de servicios. En este tipo de propuestas el Estado se diseña como un mecanismo que recibe como *inputs* las demandas de diversos sectores de población y produce como *outputs* decisiones que satisfacen algún conjunto de esa demanda que sea compatible con las restantes peticiones.

Sin embargo, esta visión instrumental del Estado deja de lado la otra importante función del Estado, esto es, que sirva como polo de identificación. Para poder hablar de un Estado en sentido moderno no es suficiente con que éste satisfaga determinadas peticiones de los ciudadanos, también ha de representar el canal principal de expresión de una lengua, una cultura o de particulares formas políticas. Si se omiten estos aspectos que pulsan en los ciudadanos las fibras que permiten la identificación, la adhesión y su sentimiento patriótico, se acerca el peligro de la disgregación, la atomización y la fragmentación de la voluntad política de los ciudadanos. Por lo tanto, para mantener la vida política de un Estado en unos niveles que permitan el sostenimiento de una democracia profunda, y no la mera apariencia de autogobierno, es necesario cuidar que el Estado no sea reducido a una simple institución de servicios, sino que refleje el sentir de los ciudadanos de manera que conserve una dimensión identificadora.

En su planteamiento es esencial la vinculación entre los miembros de una comunidad política y de éstos con el Estado. Cuando la adhesión se aminora, la democracia también se apaga. Por esta razón, aconseja que la función identificadora de las instituciones no se reduzca al ámbito privado, sino que también los poderes públicos desempeñen una misión aglutinante. Por supuesto, esta tesis modifica la visión estándar del modelo liberal según el cual el Estado debe permanecer neutro entre las diferentes concepciones morales que sus ciudadanos puedan abrazar. No obstante, ello no implica que las opciones de vida de los individuos deban cerrarse a través de la intervención estatal. La identidad de un grupo no es algo adquirido, ni definido *a priori* sino algo que debe construirse a partir de las aportaciones de todos, negociándose a partir de las diferentes perspectivas participantes. La ineludible pluralidad de las sociedades actuales impide aceptar una perspectiva unánime:

⁸⁹ Taylor describe la modernización como un proceso de secularización que ha desacralizado el Estado sustituyendo la significación moral o religiosa por una estructura laica que se preocupa únicamente por su rendimiento o por su eficacia instrumental. *Ibíd.*, p. 124.

Nos adherimos a una multiplicidad irreductibles de visiones. ¿Cuál es entonces el terreno de unidad de la nación? Ya no está definido por un contenido concreto, sino más bien por el hecho de que todos tienden a su manera a conservar una identidad colectiva, quieren continuar esta historia, se proponen hacer progresar esta comunidad. Lo que se discute, lo que constituye el centro de la controversia, es el contenido de esa unidad.⁹⁰

El trabajo de autodefinición es político, precisamente porque la mayoría de las instituciones que han reclamado la adhesión de los ciudadanos han pasado a conformarse en el ámbito privado y la mayoría de las instituciones públicas se han transformado en instituciones de servicios. Para combatir estas inercias, la concepción de la política a practicar debe inspirarse en Aristóteles, considerando al Estado el espacio de expresión de ciudadanos libres y no sólo un instrumento para la eficacia. Ahora bien, la perspectiva tolerante que Taylor asume le fuerza a aceptar el conflicto y la divergencia como parte integrante de la labor que ayuda a determinar los fines de la comunidad. Su propuesta conduce a una nueva estructura organizativa de la relación entre la sociedad civil y el Estado en la que concede a algunas instituciones, que pueden ofrecer metas restringidas que recaben la atención de algunos grupos, cierta vocación nacional, a la vez que atribuye a otro tipo de instituciones de mayor alcance y pluralidad la aceptación de la diversidad. Así, el proceso político debe servir para continuar la tarea de autodefinición a través de un debate siempre inacabado entre una pluralidad de opciones legítimas.⁹¹

Las tesis de Taylor conceden al ámbito político una función importante. Ahora bien, el campo de expresión de lo político no se reduce únicamente al Estado, aunque debe darse en conexión con éste para que pueda repercutir de manera más efectiva en la transformación de la sociedad hacia las metas que la ciudadanía proponga. La concepción de la política tayloriana huye de las restricciones apostando por una multiplicidad de niveles imbricados que pueden tener repercusiones en los ámbitos de aplicación estatales. Si las instituciones son privadas y se guían por intereses particulares, pueden conducir a la disgregación de los vínculos comunes; por eso, si se acepta que el Estado representa la voluntad de los ciudadanos, éste debe ser el órgano máximo de expresión y dirección que exprese una identidad común; aunque el devenir de los Estados modernos, le insta también a defender la coexistencia con otros foros de adhesión que multipliquen la participación y expresión de todos los grupos sociales. En suma, de la filosofía política de Taylor puede deducirse su inclinación a aceptar la intervención estatal y su negativa a concebirlo como una forma de dominación o de restricción de la libertad individual. En diversos momentos amplía el abanico de problemas sociales que la intervención estatal debería remediar y, por

⁹⁰ “We follow an irreducible multiplicity of visions. On what terrain does the nation find unity? Its ground in no longer defined according to a concrete content; instead, it is defined by the fact that everybody is attached to that identity in his or her own fashion, that everybody wants to continue that history and proposes to make that community progress. Unity is what one quarrels over; it is the hub of controversy.” *Ibid.*, p. 130 (214).

⁹¹ *Ibid.*, p. 132.

consiguiente, acepta la actuación estatal, aunque convenientemente restringida, y en combinación con una saludable e influyente sociedad civil.

Algunos teóricos liberales critican que los pensadores comunitaristas no distinguen entre las actividades políticas y las colectivas. Conceden que la participación en prácticas culturales y lingüísticas es lo que capacita a los individuos para desarrollar su autonomía y dirigir su vida en torno a sus propias concepciones de lo bueno, pero censuran que la participación en este tipo de actividades deba estar organizada por el Estado, proponiendo que podría constituirse a través de la libre asociación de los individuos.⁹² Es verdad que Taylor considera que el Estado debe encargarse de proteger las opciones de vida valiosas, interviniendo en la actividad cultural de la comunidad,⁹³ pero nunca afirma que el único ente dotado de capacidad para reconocer esas formas valiosas de vida sea el Estado o que éste deba posicionarse por encima de los individuos coaccionándolos. El ascendente hegeliano de la filosofía de Taylor le conduce a presentar una noción del Estado en que éste representa la forma suprema y libre de asociación entre los individuos de una comunidad, pero su faceta liberal le permite mantener la importancia de la sociedad civil y a defender su importancia, aunque no independencia. En primer lugar, la separación entre la sociedad civil y el Estado obstaculizaría que aquélla influyera sobre el ámbito político de aplicación estatal, y si se pretende que el Estado sea permeable a la influencia de los acuerdos privados de los ciudadanos es preciso defender su coordinación. En segundo lugar, la inexistencia de coordinación entre ambas esferas entregaría la sociedad civil a intereses particulares donde una gran parte de los miembros de la comunidad no tendrían ningún control frente a la influencia de los más poderosos. Si se concede que el más alto bien de un Estado es conseguir su autodeterminación, los órganos de expresión y debate públicos estatales resultarán idóneos para este fin, aunque nunca podrán sustituir enteramente a una sociedad civil organizada en torno a la opinión pública y al mercado. El devenir histórico ha convertido a éstas últimas formas en ámbitos ineludibles de las sociedades actuales y, además, también resultan formas convenientes; aunque en el caso de la opinión pública debe garantizarse que efectivamente sea democrática y significativa, mientras que en el caso del mercado deba regularse a la vez que limitarse su ámbito de aplicación.

En cualquier caso, el compromiso de Taylor con el desarrollo de instituciones públicas que fomenten la identificación entre el individuo y su comunidad, le obliga a replantear el principio de neutralidad que los teóricos liberales consideran fundamental en las sociedades actuales. Es imposible concebir un Estado donde las estructuras políticas fundamentales sean sólo instituciones de servicios que pretendieran fines exclusivamente instrumentales. La dimensión de identificación está siempre presente en las prácticas institucionales y es bueno que así sea para sostener la vitalidad democrática. Por eso, sus tesis pretenden la mediación

⁹² Cf. W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, op. cit., p. 244.

⁹³ Por cierto que este tipo de intervenciones también son justificadas por los autores más típicamente liberales, como Dworkin o Raz. Cf. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., pp. 152-153; J. Raz, *The Morality of Freedom*, op. cit., pp.417-418.

entre la identificación que es necesaria para el mantenimiento de la cohesión que permita la búsqueda y el acuerdo sobre metas comunes, y la deriva que se está produciendo en las sociedades modernas donde las estructuras públicas son reducidas a meras instituciones de servicio. Por consiguiente, el Estado debe intervenir más allá de la mera preservación del orden, la seguridad y el bienestar económico.

6.4. La neutralidad estatal

Según expresa el modelo teórico liberal, el Estado ha de abstenerse de perseguir concepciones particulares del bien. No debe emitir juicios de valor sobre el modo en que los ciudadanos orientan sus vidas. La neutralidad o el antiperfeccionismo liberal teóricamente se refieren a que el Estado no puede comprometerse con ninguna concepción sobre la “vida buena”. Ahora bien, si se entiende la neutralidad como ausencia de intervención estatal en aquellas cuestiones que, de algún modo, interfieran en las elecciones que los ciudadanos toman para dirigir sus vidas, en mi opinión la primera aclaración que resulta pertinente consiste en mostrar que los autores liberales no postulan un estado neutral en todos los aspectos. Por ejemplo, los liberales propugnan un laicismo que separa a la Iglesia del Estado influyendo en la orientación que las personas damos a nuestras vidas. Tampoco en cuestiones de justicia o de derechos se mantienen neutrales pues, evidentemente, aquellos que quebrantan la ley no son tratados del mismo modo que quienes las respetan, aun cuando en ocasiones sus actividades no son primordialmente dirigidas hacia el daño ajeno sino más bien hacia el propio. En una lectura superficial del liberalismo, uno se ve empujado razonablemente a aceptar el compromiso político que suscribe la distinción entre la justicia y el bien, entre vida pública y privada, entre autonomía y coacción, neutralidad y perfeccionismo... Parece la única manera posible de defender la libertad individual de las intromisiones injustificadas por parte del Estado en nuestra forma de organizar nuestra propia vida. No obstante, cuanto más se profundiza en algunos autores liberales se percibe que la distinción dentro de estas dicotomías se difumina: el Estado liberal se entromete en las concepciones sobre la vida buena de sus súbditos dirigiendo y manipulando –en el mejor de los casos– el marco cultural donde estas elecciones tienen lugar. En la actualidad, la mayoría de autores liberales aceptan teóricamente que el Estado promueva, por ejemplo, a través de subvenciones e impuestos la cultura en lugar del juego, el trabajo en lugar del ocio, la monogamia en lugar del amor libre... Existe en realidad un compromiso por parte del Estado liberal, tal y como lo conciben la mayoría de sus autores, con los juicios morales que apoyan determinadas formas de vida y rechazan otras. La “ética política” defendida por Dworkin es un buen ejemplo.⁹⁴ Para Dworkin resulta imposible distinguir la objetividad de los juicios que

⁹⁴ Cf. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit.

dirigen la política –derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos– de las opiniones subjetivas en que nos apoyamos moralmente para buscar nuestra felicidad.

Podría decirse que los propios conceptos que distinguen bien y justicia, felicidad y libertad, están basados en una tradición difusa y cambiante que acentúa ciertos matices en unas ocasiones y los oculta en otros. Nuestra forma de definir la justicia –como concepto político– está determinada por nuestra manera de concebir lo que consideramos vida digna o buena. En realidad, sosteniendo las argumentaciones liberales existen también un conjunto de “distinciones cualitativas” que permanecen ocultas, pero que constituyen la base de sus despliegues teóricos. Como Taylor manifiesta, la supuesta imparcialidad que inspira los principios de una teoría liberal no es tal porque esconde realmente una forma de vida concreta, acuñada según patrones deudores de una determinada tradición cultural que ha destacado algunas de sus ideas fundamentales ensombreciendo otras. El liberalismo incurre en una contradicción pragmática pues presenta un particularismo bajo la máscara de lo universal,⁹⁵ resultando incompatible con otros modos de entender la relación entre la justicia y el bien, lo privado y lo público, lo deontológico y lo teleológico, lo sagrado y lo laico, lo moral y lo político, lo individual y lo comunitario.

No obstante, conviene resaltar que en el pensamiento de los liberales igualitaristas, la neutralidad estatal es solo un principio teórico, pues aunque un Estado no puede justificar sus acciones acudiendo a una concepción determinada de la vida buena y no puede influir deliberadamente en los juicios de las personas respecto al valor de estas concepciones, en la práctica se promueven, apoyándose en incentivos fiscales y a través de muy diversos medios, algunos tipos de vida y no otros considerándolos más significativos o florecientes. En las teorías políticas de los liberales, desde Dworkin a Rawls pasando por Raz, se considera útil socialmente la intervención del Estado para promover y defender determinadas concepciones sobre el bienestar de los ciudadanos (son frecuentes los ejemplos sobre cultura y sanidad: hospitales, ópera, museos...). Podrían responder que con ello el Estado no pretende inmiscuirse en la vida privada de los ciudadanos ni guiarles hacia actividades felicitarias, sino simplemente crear una igualdad de oportunidades real; pero muchos ciudadanos pueden sentirse discriminados si sus intereses son, por ejemplo, la pesca o la caza –en cuyo caso estos teóricos aceptan instaurar gravámenes fiscales a estas prácticas, a pesar de ser actividades que fomentan la salud de sus agentes–, o cualquier otro tipo de actividad que no goza la consideración del Estado respecto a la consecución de este objetivo. Resulta extraño que mantengan la posibilidad de que el Estado pueda apoyar financieramente modos de vida que se consideran superiores a otros sin quebrantar con ello el ideal de justicia, puesto que es evidente que ese apoyo se ofrecerá a través de impuestos recaudados entre todos los ciudadanos, pero que después no redundarán en beneficio de todos, sino sólo en aquellos cuyas actividades concuerden con los juicios valorativos del Estado.

⁹⁵ Cf. Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 44.

Una vez que se han matizado algunos malentendidos que existen respecto al pretendido antiperfeccionismo del Estado liberal se acepta por neutralidad estatal el compromiso del Estado con la salvaguarda de los derechos individuales. Desde este punto de vista, es lógico que los comunitaristas consideren que no existe tal imparcialidad porque se alienta un compromiso tácito con los modos de vida que estimulan la libertad individual a través de la defensa de los derechos individuales. Como sostienen Taylor y Sandel, la neutralidad en el ámbito político entre las diversas concepciones del bien parte de una asombrosa falta de neutralidad en la metafísica y antropología que les sirve a los liberales para ofrecer su caracterización de la naturaleza humana. La parcialidad en la selección de los fundamentos antropológicos y metafísicos disminuye la imparcialidad moral y política. Así, el concepto de persona previamente individualizada que genera su identidad de forma desvinculada excluirá las concepciones del bien que presupongan vínculos constitutivos de la persona con valoraciones fuertes o con su comunidad.

Sin embargo, a pesar de estas críticas es preciso establecer con claridad el principio que los teóricos liberales pretenden resguardar a toda costa: la capacidad de las personas para elegir los fines que persiguen en su vida. Es esta capacidad y no los resultados que de ella emerjan el principio fundamental que las sociedades liberales deben proteger. El fundamento filosófico de este principio se basa en el juicio según el cual permitir que las personas se autodeterminen constituye el único modo de respetarlos como seres morales plenos. Puede concluirse, pues, que la autonomía es el bien insoslayable de la organización social liberal. Sobre este concepto, Luis Núñez Ladevéze establece algunas precisiones que conviene retomar cuando deseamos esclarecer si la propuesta de Charles Taylor pone en peligro la autonomía del individuo.⁹⁶ Ladevéze expone que por autonomía entendemos que el individuo sea el dueño de sus criterios de moralidad. Pero existen dos modos de interpretar esta afirmación.

En el primer modo se considera que si deseamos preservar la autonomía es preciso asegurarse de que nadie pueda obligar a ninguna persona a profesar un criterio de moralidad distinto al que su conciencia le dicta. Sin embargo, la segunda interpretación del principio de autonomía manifiesta la razón por la cual se anula la posibilidad de injerencia estatal: el derecho a profesar cualquier criterio de moralidad emana del subjetivismo o del escepticismo moral según los cuales todos los criterios de moralidad son igualmente válidos.⁹⁷ La filosofía de Taylor suscribe el primer sentido atribuido a la autonomía, e incluso intenta profundizar en él, mientras que arremete contra la segunda de las interpretaciones. Se suma a la crítica a los fundamentos de la doctrina liberal cuando afirma que el sistema de derechos está orientado hacia el individualismo liberal creando el problema del relativismo. Este individualismo parece sugerir que todo el mundo debe desarrollar su propia forma de vida, basándose en sus propias

⁹⁶ L. Núñez Ladevéze, "La autonomía moral del individuo", en M. Núñez (ed.), *Los límites del individualismo*, op. cit., pp. 105-121.

⁹⁷ Will Kymlicka explica que muchos perfeccionistas sostienen que el escepticismo acerca de los juicios de valor sirve de fundamento al imperativo de neutralidad, e intenta defenderse de esta acusación afirmando que los liberales rechazan el escepticismo. Cf. W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, op. cit., p. 222.

preferencias o en los valores que cada persona juzga como apropiados. A partir de aquí se genera la noción jurídica según la cual el estado debe permanecer neutral sobre lo que los individuos consideren como un modo de vida buena. Para el canadiense puede rastrearse esta noción de neutralidad del estado en filósofos centrales en el desarrollo de la tradición de pensamiento occidental, como Kant, amparándose en su defensa de la dignidad humana:

Algunas suposiciones filosóficas muy profundas subyacen a esta opinión del liberalismo arraigado en el pensamiento de Immanuel Kant. Entre algunos de sus rasgos figura el de que esta opinión considera que la dignidad humana consiste en gran parte en la autonomía, es decir, en la capacidad de cada quien para determinar por sí mismo su idea de la vida buena [...] Dejamos de respetar esta capacidad por igual en todos los sujetos, se afirma, si elevamos oficialmente el resultado de las deliberaciones de algunos por encima de otros.⁹⁸

Taylor manifiesta que, según la argumentación que Kant despliega en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la libertad aparece vinculada con la moralidad. La libertad humana se expresa en la capacidad del agente para regirse por la propia conciencia moral que descubre el imperativo categórico que le señala el deber. La ética kantiana sitúa la acción moral, autónoma, al margen de los condicionamientos exteriores –sean estos sociales o políticos– porque “la condición moral del hombre está más allá del alcance de la política”.⁹⁹ De lo cual se deduce que la sociedad política no puede tomar como objetivo de su actividad convertir al hombre en un ser moral. Kant resulta así ser el defensor de una libertad subjetiva que deviene en la distinción entre ética y política para impedir que el hombre incurra en alguna forma de heteronomía al ser coaccionado por leyes ajenas a su razón. La búsqueda de la vida buena o de una orientación moral adecuada es un asunto privado que atañe al individuo y no a la comunidad política.¹⁰⁰ La función de la política es regular la interacción de los hombres a través de un código jurídico que armonice la libertad de los unos con la de los otros. Es sólo la conservación de la libertad mediante el reconocimiento del derecho el objetivo de las teorías políticas. Así las cosas, la preservación de la autonomía entendida en estos términos impide identificar la vida buena con un gobierno determinado. La cuestión estriba, pues, en que la concepción que de la autonomía sostiene Taylor se desmarca de la noción kantiano-liberal para asumir presupuestos hegelianos que intentan reunificar la individual *Moralität* con la compartida *Sittlichkeit*.

⁹⁸ “There are profound philosophical assumptions underlying this view of liberalism, which is rooted in the thought of Kant. Among other features, this view understands human dignity to consist largely in autonomy, that is, in the ability of each person to determine for himself or herself a view of the good life. [...] We don’t respect this power equally in all subjects, it is claimed, if we raise the outcome of some people’s deliberations officially over that of others.” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 245-246 (86).

⁹⁹ “the moral condition of men is beyond the scope politics.” Ch. Taylor, “Kant’s Theory of Freedom” en *Philosophy and the Human Sciences*, op. cit., p. 327.

¹⁰⁰ Este tipo de argumentación que remacha la inhibición del estado respecto a la moral se hizo célebre en los alegatos de Mandeville y Adam Smith. También en los comentarios contra el paternalismo político de John Stuart Mill. Finalmente, desembocan en el rechazo de John Rawls hacia las “teorías comprensivas” de la justicia, argumentando que sería imposible su aceptación “razonablemente compartida” por la totalidad de ciudadanos.

Taylor acepta la autonomía como condición de la Modernidad y desea profundizar en el desarrollo de esta noción, pero muestra que la autonomía se origina y desarrolla sólo cuando se dan las condiciones que permiten la construcción de una identidad significativa y también cuando existe reconocimiento por parte de la comunidad política hacia los individuos. Por lo tanto, los dos conceptos centrales vinculados a la noción de autonomía son la construcción de una identidad significativa, o si se prefiere moral, y el reconocimiento. A partir de este posicionamiento inicial, las cuestiones que deben ser dirimidas son desde qué argumentos se defiende el valor de la autonomía, en qué sentido debe aceptarse y hasta dónde deben llegar las limitaciones de la libertad política.

En primer lugar, conviene explicar que los liberales defienden el principio de no injerencia estatal en las decisiones sobre la orientación moral de los individuos porque, aunque pueda razonarse que ciertas formas de vida son mejores, es necesario un sistema liberal de derechos para crear las condiciones que permitan a las personas emitir juicios racionales e informados sobre ellos. La libertad de elección es defendida desde las posiciones liberales porque se piensa que los juicios morales siempre pueden ser revisados en función de nuevas experiencias o conocimientos que permiten al individuo alcanzar mejores opciones. Además, suele argumentarse que cualquier forma de vida impuesta, por adecuada que pareciera, no permitiría al individuo alcanzar la excelencia moral si éste no la ha asumido en conciencia. Por eso, aunque pueda argumentarse que ciertas formas de vida son más valiosas que otras puede apoyarse el antiperfeccionismo. El modelo teórico de las primeras obras de Ronald Dworkin sostenía que una sociedad liberal es aquella que defiende a ultranza los principios de igual libertad y respeto, de modo que en la práctica, en tanto que sociedad, no adopta ninguna opinión sustantiva acerca de los fines de la vida, y concluía simplemente que la discusión sobre lo que es la vida buena debe realizarse al margen del discurso político:

El concepto liberal de igualdad es un principio de la organización política que la justicia requiere, no un modo de vida para el individuo, y los liberales, como tales, son indiferentes sobre si la gente manifiesta sus ideas políticas o llevan a cabo una vida excéntrica o si se comportan como ellos se supone que preferirían.¹⁰¹

Parece que la función de la política consiste en establecer límites políticos objetivos que emergen de la interrelación entre individuos y que conducen a entender la libertad en su sentido negativo, como ausencia de coacción. De esta argumentación se deriva la distinción liberal entre lo privado y lo público. Ya en Hobbes la norma política, que pertenece al ámbito público, tiene como función librar al individuo de la obediencia a normas morales que quedan restringidas a la libre opción privada de los agentes. La asociación contractual de individuos tiende a sustituir a la comunidad moral de individuos. Pero no se trata de dos esferas antitéticas; sólo lo será en el caso

¹⁰¹ R. Dworkin, "Liberalism", en M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press, 1984, pp. 77-78.

en que la pertenencia a una comunidad sea experimentada por el individuo como una limitación a su libertad. Precisamente, ésta es la tesis de llegada en la que concluye el despliegue de la argumentación de Taylor que pretendo exponer y que permite cuestionar algunos asertos del modelo liberal.

6.4.1. La cuestión del subjetivismo moral y la importancia de la comunidad

Las argumentaciones de Taylor no se dirigen a acusar a los teóricos liberales de incurrir en diversas formas de subjetivismo o escepticismo moral que utilizan como tesis subyacente de la defensa liberal del principio de neutralidad estatal, sino a denunciar una perversión en la concepción de la libertad moral de los individuos. El problema que le preocupa es que a partir de la defensa de la autonomía se ha formulado una noción de derecho universal según el cual todo el mundo debe tener el derecho a ser uno mismo y a llevar su propio modo de vida con completa independencia de los demás mientras no se les afecte. Para formularlo con mayor amplitud: las tesis liberales se constituyen a partir de un supuesto antropológico atomista según el cual el derecho a la libertad individual emerge del supuesto de la independencia del individuo respecto a la matriz cultural y social. Por eso, se habría llegado a posiciones de justicia procedimental donde la autorrealización encuentra su límite en la salvaguardia de iguales oportunidades para que los demás logren su realización. Es decir, se llega al primer principio de la justicia como imparcialidad que John Rawls afirmó en su *Teoría de la justicia*.

En opinión de Taylor, la idea de que toda opción es igualmente valiosa sólo por el mero hecho de que alguien ha optado por ella, basándose en el principio de libre elección, conlleva la justificación de formas de vida que pueden ser erróneas, y el hecho de decir que la cuestión de la “vida buena” debe abordarse al margen del discurso político, en realidad, no es más que un intento para huir de este “relativismo blando”. La afirmación liberal que concede la máxima importancia a la libertad para que los seres humanos escojan su propio plan de vida depende de la premisa atomista que concibe al hombre como autosuficiente. Por eso se llega a concebir la elección del propio plan de vida como un valor, exaltándolo como la capacidad humana fundamental. Sin embargo, esta concepción se sustenta sobre unas bases erróneas ya que los hombres no pueden formarse convicciones morales que les ayuden a elegir de una manera totalmente individual, al margen del contexto común. Sus elecciones morales están influidas por la cultura en que ese individuo está inmerso –entendiendo por cultura el conjunto de referencias que forman nuestro universo simbólico y expresivo: el derecho, la política, la ética, el arte, la educación, etc., y las instituciones en que se encarnan estas manifestaciones de la vida humana–. La identidad del yo tiene una naturaleza comunitaria y cada comunidad se caracteriza por la existencia de uno o varios valores y bienes. Los bienes que persigue el sujeto son ofrecidos como tales por las prácticas culturales compartidas por los miembros de una comunidad. Los valores, las normas y las imágenes que tienen de sí mismos los individuos y los colectivos son elementos

que operan sobre la esfera de la cultura. Si los sujetos pretenden elegir entre opciones de vida que resulten significativas, la cultura en que se encuentran inmersos debe ofrecer esta posibilidad. Podemos plantearnos, ¿por qué no debe ser el Estado quien cuide el ámbito cultural que proporciona la matriz de significados a partir de los cuales los sujetos constituyen su identidad al orientarse moralmente?

Teóricos liberales, como Dworkin y Rawls, cuando sostienen que el Estado debe mantenerse neutral sobre las diversas concepciones de la vida buena, afirman que el Estado únicamente debe ejercer una función protectora sobre las capacidades específicamente humanas y no fomentadora de las mismas. Por el contrario, el planteamiento de Taylor le conduce a desmarcarse de los principios de la justicia como imparcialidad que defienden las teorías liberales atomistas exponiendo que, una vez afirmado el valor moral de las capacidades que se consideran específicamente humanas, la función normativa del derecho no debe limitarse a resguardar estas capacidades, sino a estimularlas:

De hecho, las consecuencias normativas son más amplias y eso es lo que pone de relieve la segunda fórmula. Argumentar que ciertas capacidades exigen respeto o poseen valor significa que reconocemos una obligación de estimularlas y ampliarlas. No sólo admitimos el precepto negativo de no dañar o usurpar estas capacidades. También afirmamos que es bueno que estas capacidades se desarrollen, que en determinadas circunstancias deberíamos ayudar a su desarrollo y estimularlo, y que deberíamos desarrollarlas en nosotros.¹⁰²

El Estado no va a tener una función negativa asociada al “dejar hacer”, sino una tarea positiva que pretende “hacer”. Va a ser un tipo de Estado que proteja determinados derechos y los promueva, no se limitará a ejercer una función de gestión. Esta afirmación encuentra su justificación en que la atribución de un derecho se basa, como hemos dicho, en que lo que protege es una capacidad humana que posee un estatus moral y que, por tanto, debe motivarse a que los sujetos la desarrollen. Es decir, que la concepción moral de la comunidad aparece en la génesis de los derechos concretos, cosa que el liberalismo no reconoce explícitamente, aunque implícitamente despliegue sus derechos a partir de una tradición situada.¹⁰³ De modo que el tipo de liberalismo que Taylor pretende mantiene una determinada concepción de lo que es una vida buena y, en cierto modo la promueve; resultando que la pretendida imparcialidad de la esfera

¹⁰² “But in fact the normative consequences are broader, and this is what the second formula brings out. To say that certain capacities command respect or have worth in our eyes is to say that we acknowledge a commitment to further and foster them. We do not just acknowledge people’s (and/or animals’) right to them, and hence the negative injunction that we ought not to invade or impair the exercise of these capacities in others. We also affirm that it is good that such capacities be developed, that under certain circumstances we ought to help and foster their development, and that we ought to realize them in ourselves.” Ch. Taylor, “Atomism”, op. cit., p. 194 (112).

¹⁰³ Por ejemplo, Locke, que sostiene la primacía de los derechos y que, sobre todo, asegura el derecho a la libertad, ha defendido el derecho a la propiedad como uno de los derechos básicos del hombre consustancial a su naturaleza; pero lo hace también desde una determinada concepción del ser humano, propia de una tradición cultural, donde la propiedad privada se considera una parte fundamental para el desarrollo de la vida del hombre; lo cual además no es cierto pues es claro que en regímenes comunistas la vida humana se desarrolla igualmente.

pública respecto a lo que los ciudadanos deben hacer para llevar una vida moral no es tan cierta como parece. Por ejemplo, si se afirma el valor de la capacidad humana para formar convicciones morales y religiosas, no sólo estamos afirmando el derecho a que cada uno tenga sus propias creencias, sino también que el agente humano debe ser capaz de formar convicciones, que éstas sean lo más ciertas posibles y que debe fomentarse el desarrollo de esta capacidad en otros.¹⁰⁴ Por consiguiente, Taylor mantiene una determinada concepción de cómo debe organizarse la sociedad moderna y de cómo estructurar el sistema de derechos que es diferente a la mantenida por la tradición liberal, pero que en cierto modo también es liberal o, al menos, no es antiliberal. Lo que sucede es que sostiene otro modelo de liberalismo alternativo al de la neutralidad de la esfera pública. La neutralidad pone en peligro el desarrollo de un plan de vida propiamente humano porque el mero compromiso estatal con el bienestar, la seguridad y el principio de no injerencia, no asegura que las formas de vida escogidas por los individuos sean propiamente humanas. Si se acepta la tesis antropológica tayloriana según la cual sólo podemos hablar de ser humano cuando estamos en presencia de un ser que efectúa valoraciones en sentido fuerte, no basta con que un sujeto desee algo para que automáticamente se convierta en un bien. Para desarrollar la autonomía no sólo es preciso que podamos efectuar elecciones con sentido en el marco privado, sino que las prácticas comunes y el conjunto de instituciones estimulen esta capacidad.¹⁰⁵ Considerando estas premisas es lógico que el Estado se ocupe también del marco cultural en el que las personas efectúan sus elecciones y que aliente los valores que esa sociedad considera como tales, siempre que no quebrante el respeto a los derechos fundamentales de la totalidad de la comunidad:

Una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere como una actitud despreciativa hacia quienes no comparten en lo personal esta definición. Donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública.¹⁰⁶

Según su opinión, una sociedad puede ser liberal, a la vez que desarrolla nociones de bien sustantivas, siempre y cuando se mantenga como premisa indispensable el respeto hacia las minorías, que no compartan las metas colectivas que la comunidad desea promover, ejerciendo una defensa estricta de los derechos fundamentales de todos los individuos. De manera que Taylor ofrece también un tipo de universalismo diferente al del individualismo liberal, que sostiene, por un lado, la defensa de unos derechos que se pueden denominar fundamentales, universales o simplemente derechos humanos, tales como el derecho a la vida, a la libertad, a la libre expresión, a la libertad de culto, al proceso legal, etc., ya que forman parte irrenunciable de la construcción de nuestra propia identidad moderna basada en nuestra tradición de pensamiento,

¹⁰⁴ Ch. Taylor, "Atomism", op. cit., p. 194.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰⁶ "a society can be organized around a definition of the good life, without this being seen as a depreciation of those who do not personally share this definition. Where the nature of the good requires that it be sought in common, this is the reason for its being a matter of public policy." Ch. Taylor, "The Politics of Recognition", op. cit., p. 59 (88).

a la vez que, por otro lado, afirma la necesidad de recuperar el agrupamiento de los individuos dentro de la comunidad para conseguir el logro de determinadas metas comunes. La esfera pública no puede ser neutral si no desea incurrir en el relativismo. Cuando se acepta que ciertas formas de vida son mejores que otras, entonces no se puede permanecer impasible a este aserto: deben deducirse las conclusiones oportunas. Aunque la inclinación del ámbito político hacia algún tipo de bien intenso, no implica castigar determinadas conductas a través del derecho penal.¹⁰⁷ Las leyes pueden tener implicaciones morales, pero ello no supone imponer un monismo axiológico. Su propuesta de solución no anula la tolerancia, entendida como posibilidad de coexistencia pacífica entre diferentes formas de vida, aún más busca un modelo de consenso que permita alcanzar el mejor modo de vida posible a los diferentes grupos que conforman un Estado.

6.4.2. Una tolerancia compatible con la búsqueda del bien común

La neutralidad estatal emerge a partir del desarrollo del ideal de tolerancia. La tolerancia surge como un valor que pretende asegurar la convivencia pacífica de grupos con creencias distintas respecto a aquello que se considera valioso o estimable en la vida. No obstante, Taylor cree que la tolerancia es un bien –fundamental en las sociedades democráticas contemporáneas–, pero que coexiste junto a otros bienes –por ejemplo, el derecho al autogobierno–. En ocasiones, las demandas de los ciudadanos pueden exigir algún tipo de restricciones en los derechos, que se inspiran en torno a un bien, para favorecer otros. Por ejemplo, el derecho a la autodeterminación de los ciudadanos, a la búsqueda y preservación de su identidad, puede acarrear algún tipo de preferencia estatal hacia determinados bienes que esa comunidad percibe como tales. La neutralidad del Estado –que nunca es tal– puede rectificarse para favorecer la búsqueda política del bien común, y aunque nunca podría restringirse ningún derecho fundamental de un individuo en aras de la consecución de algún tipo de meta común, ni tampoco poner en peligro la convivencia pacífica que asegura la tolerancia hacia las diferentes formas de vida, el Estado puede alentar a sus ciudadanos para que adopten determinadas concepciones sobre lo bueno y desalentar otras. Ahora bien, aunque esta última tesis es típicamente comunitarista, y puede suponer determinadas limitaciones, hay cuatro aspectos que suavizan el tipo de perfeccionismo que Taylor atribuiría al Estado: en primer lugar, su búsqueda incesante de un mayor desarrollo de la libertad en el sentido de autogobierno le empuja a expresar propuestas que consigan una mayor participación activa de todos los sectores y grupos sociales; en segundo lugar, la necesidad imperiosa de reconocimiento que considera fundamental para el desarrollo de una identidad autónoma le conduce a arbitrar medidas políticas incluyentes y consensuadas por todos los

¹⁰⁷ Cf. M. Elósegui, “Charles Taylor: los problemas de la sociedad multicultural. Entrevista por María Elósegui”, *Debats*, 47, 1994, p. 42.

miembros de la comunidad política; en tercer lugar el carácter hermenéutico, interpretativo, de su filosofía le insta a solicitar el diálogo vinculante entre todos como procedimiento para el esclarecimiento de los bienes que están en juego; y por último, se mantiene una visión pluralista que atiende a la diversidad de los bienes sociales que el Estado puede propugnar. Se trata de combinar diferentes bienes de manera proporcionada y coordinada, uno de los cuales consiste en asegurar las medidas que permitan a todos los ciudadanos participar en la búsqueda de una vida mejor, una vida buena. No obstante, hacia el final de *Sources of the Self* el propio Taylor reconoce que los peligros del perfeccionismo son evidentes, puesto que, en principio, la consecución de unos elevados bienes puede suponer en ocasiones la negación de otros; aunque vislumbra que es posible el desarrollo de su perspectiva sin que ello suponga necesariamente una automutilación.¹⁰⁸

La búsqueda de unidad en la diversidad es el objetivo que persigue toda práctica política. A pesar de los intereses variados y de las continuas aspiraciones en conflicto debe perseguirse algún tipo de noción compartida sobre el bien común. Si los intereses rivales no aparecen en la escena política es mucho más sencillo hallar algún tipo de acuerdo; sin embargo, Taylor no pretende la exclusión sino el reconocimiento y, por consiguiente, apuesta por una profundización de la democracia que permita la preservación de la colectividad, de la unidad, integrando las constantes apariciones que aparecen en conflicto. El pluralismo crea una situación en la que las concepciones conflictivas del bien coexisten; la solución no estriba en eliminarlas de la esfera pública para que no intervengan sobre los centros de decisión políticos, sino en convertir estas distintas opciones en los focos de debate y conocimiento recíproco. Desde este punto de vista, tampoco podría aceptarse la separación entre lo público y lo privado, tal y como lo delimita el modelo liberal, porque las fronteras entre estos dos ámbitos se están continuamente reconstruyendo y cambiando.¹⁰⁹ Taylor sostiene que las distinciones que los liberales quieren hacer, por ejemplo entre lo público y lo privado, o entre lo político y lo religioso, para relegar las diferencias a una esfera que nada tiene que ver con lo político, sólo consiguen mostrar “que el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural”.¹¹⁰ Además, cuando surgen antagonismos en el seno de los asuntos privados se politizan con suma frecuencia. Aunque se aceptara que todas las acciones de una persona son prácticas individuales, no conciernen sólo a un individuo, sino que influyen y repercuten en toda la sociedad. Si se admite que la identidad del sujeto se genera socialmente, los actos que supuestamente sólo afectan a uno mismo sin duda tienen una dimensión que afecta a los demás. En consecuencia, la tradicional distinción liberal entre lo público y lo privado se diluye. La apuesta por la imparcialidad supone una forma de resolver los dilemas eludiéndolos. El “consenso por solapamiento” propuesto por Rawls para organizar las instituciones básicas de la sociedad que ofrece un acuerdo racional común *a priori* sobre el cual los ciudadanos que actúan como personas libres e iguales acuerdan

¹⁰⁸ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 519-521.

¹⁰⁹ Victoria Camps ya declara que muchas de las acciones que se desempeñan en la vida de los individuos adolecen de la doble faceta privada y pública. Cf. V. Camps, *Una vida de calidad*, op. cit., pp. 50-51.

¹¹⁰ “that liberalism can’t and shouldn’t claim complete cultural neutrality.” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 63 (93).

fundar los principios de justicia, elide esta visión en que las cuestiones referidas a la identidad se convierten en el punto de partida de la discusión política. La distinción entre posturas razonables –que son las que conceden mayor libertad a cada cual– y no razonables –que limitan las libertades–, donde unas pueden imponerse coactivamente a través de la ley y otras escapan al intervencionismo, muestra la apuesta típicamente liberal por el “dejar hacer” y no definirse frente a nada; pero, entonces, se obliga a suspender en el ámbito público los argumentos racionales que apoyan una determinada creencia sobre algo que es considerado bueno. Debe existir alguna diferencia entre las creencias que pueden justificarse públicamente y las que son estrictamente personales, pero esta distinción se basa en una historia filosófica parcial de nuestra tradición cultural que viene a apoyar el principio liberal de no injerencia. Taylor pretende que estas cuestiones puedan ser discutidas en el ámbito público e, incluso, que cuando determinadas propuestas sean aprobadas por la comunidad puedan pasar a formar parte de los correspondientes códigos jurídicos. Si la comunidad política, que opera a través de asambleas participativas, asume la persecución de algunas metas colectivas que no quebranten la preservación de los derechos fundamentales de los ciudadanos, puede convertirlas en normas rectoras de la actividad estatal.

Podría pensarse que la búsqueda del bien común pone en peligro el valor inestimable de la tolerancia, como principio rector de las interrelaciones sociales entre individuos. En este sentido se expresa Carlos Thiebaut¹¹¹ cuando manifiesta que el esquema tayloriano concede prioridad a una regulación jurídica establecida en torno a las capacidades humanas y a los bienes cualitativamente aprehendidos, aún a costa de poner en peligro los derechos que protegen las garantías individuales. Este tipo de interpretaciones ofrecen una percepción equivocada de la teoría política de Taylor porque el canadiense no asume como suyo este principio de actuación que privilegia, hasta el extremo de menospreciar la tolerancia, una comprensión comunitaria del bien. Su propuesta introduce que el marco teórico liberal puede albergar la asunción de metas colectivas cuando los derechos fundamentales de los individuos estén garantizados, habida cuenta que la función de la actividad política estatal no se ocupa únicamente de proteger estos derechos, sino también de regular otras muchas actividades de los ciudadanos.

6.4.3. El camino hacia la libertad

La autonomía y dignidad de los miembros de un Estado no queda asegurado a través de la mera protección de sus derechos individuales, además requiere la participación activa de los ciudadanos en los procesos de lucha donde van a gestarse el reconocimiento de sus derechos. Por eso Taylor insiste en completar el concepto de libertad entendido como independencia con la necesidad de una participación activa de los ciudadanos en la política de

¹¹¹ Cf. C. Thiebaut, “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”, op. cit., p. 222.

su comunidad para alcanzar una autonomía real. Como explica en su artículo “What’s Wrong with Negative Liberty?”,¹¹² para lograr la libertad no es suficiente con hacer lo que uno quiere, con satisfacer deseos que –por así decir– el sujeto experimenta irreflexivamente, sino que debe haber una valoración discriminatoria entre las diferentes motivaciones que el agente moral advierte con el fin de hacer aquello que realmente su voluntad aprecia. Si el sujeto obedece ciegamente sus deseos fácilmente puede perder el control sobre su vida y no dirigirla verdaderamente. Además, la libertad interna exige su realización en el exterior, se hace efectiva en sociedad; por lo tanto, no se puede seguir la propia voluntad fuera de una sociedad que haga posible la incorporación de la autonomía y para ello es necesario un efectivo gobierno colectivo.¹¹³

El uso comunitario, político, de la facultad de deliberación humana conduce al desarrollo de la libertad. La visión republicana de la actividad ciudadana que Taylor defiende promueve el control activo de la ciudadanía sobre las pautas que han de organizar su sociedad. Pero esta concepción no admite la distinción de ciertos liberalismos que relegan los modos de vida sustantivos a la esfera privada, mientras que la esfera pública queda reducida a la aplicación de algunas normas procedimentales que expresan una visión compartida de la justicia y no una concepción común del bien. La distinción entre una moral privada y una moral pública es puesta en tela de juicio porque la conexión entre la ética y la política obligan a trascender las fronteras que limitan ambas esferas. Por ejemplo, si la imparcialidad es un valor en el trato que las instituciones públicas deben dispensar a los ciudadanos, ello se debe también a que este mismo trato debemos dispensarlo en la esfera privada. El principio del trato imparcial debe prevalecer en ambas esferas si no queremos incurrir en contradicciones, pues, del mismo modo que consideraríamos injusto aprobar a un alumno porque nos pareciera simpático, tampoco sería correcto que como padres de familia manifestáramos favoritismos hacia algunos hijos en detrimento de otros.

La doctrina liberal mantiene la distinción entre la ética y la moral, entre el derecho y lo bueno, o entre la justicia y el bien –la distinción a la que, con sentido crítico, se refiere la profesora Cortina en varios de sus escritos–¹¹⁴ confinando los ideales de autorrealización a la esfera privada. El supuesto según el cual la esfera privada es apolítica, mientras que la esfera pública es política se sostiene en torno al concepto liberal de una ciudadanía universalizada. Pero esta distinción es la que el estudio de Taylor cuestiona, pues las dos esferas no son ámbitos independientes. El problema estriba en diseñar principios de actuación política que arbitren medidas que reconozcan las exigencias de los diversos grupos en conflicto, para lo cual se hace necesario un examen de su legitimidad. Pero esta valoración no puede efectuarse *a priori* sino que en ocasiones sólo podrán incorporarse los juicios de valor *a posteriori*, en función de las circunstancias y de las consecuencias de aplicación. Así, el Estado puede

¹¹² Ch. Taylor, “What’s Wrong with Negative Liberty?”, op. cit., pp. 211-229.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 217.

¹¹⁴ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., pp. 202-206; *Alianza y contrato*, op. cit., pp. 139-144. En esta última obra, Adela Cortina habla de una conveniente articulación entre la ética civil y las éticas de máximos al que ya apuntaba en la obra anterior citada.

ocuparse de promocionar determinados bienes –que vayan más allá de la libertad y la igualdad– siempre que no se degeneren en una afirmación cerrada o sectaria de la identidad que impida el reconocimiento o la identificación de los individuos con la sociedad o cultura común. En la perspectiva tayloriana sólo puede existir una comunidad política verdaderamente democrática y libre cuando existe vinculación y participación entre los miembros de los diversos grupos. Esta vinculación –y la actividad política resultante– sólo es posible si se construye una identidad de grupo emergida de la adhesión a ciertos bienes. Por consiguiente, el reconocimiento de los miembros de la comunidad política exige también la afirmación de algunos de los bienes que los ciudadanos pretenden también en la esfera pública. El liberalismo que brota de esta concepción es de carácter sustantivo porque incluye necesariamente la defensa y promoción de los bienes que definen la identidad. No obstante, el riesgo es que la definición de esos bienes sea tan estrecha o cerrada que la divergencia no pueda ser tolerada, puesto que no debe olvidarse que el sentido de pertenencia va ligado al sentido de exclusión.¹¹⁵

El deslizante filo por el que camina la teoría de Taylor proviene de la tensión inherente que exige el reconocimiento de las diferencias y de los bienes particulares de los grupos, y que a la vez reclama la búsqueda de vínculos comunitarios globales. Pero insisto en que los límites no pueden ser establecidos *a priori* ni de una vez para siempre. En cualquier caso, los derechos que el Estado debe proteger no son únicamente aquellos derechos “negativos” limitados a la vida, las libertades o la inviolabilidad de los individuos. No basta con un Estado neutro, también pueden buscarse algunos fines comunes que exigirán la intervención del Estado.¹¹⁶ No es que la función pública no pueda destinarse a la prosecución de fines individuales, más bien se trata de evitar su reducción a esta tarea instrumental. La esfera pública debe ser el lugar también de la autodefinición, intentando conciliar la eficacia instrumental con aquellos intercambios vitales que ayudan en la consecución de una identidad compartida.¹¹⁷

Taylor suele acusar al liberalismo de la neutralidad de ser ciego a la diferencia porque al pretender un trato igualitario prescinde de aquellos factores que diferencian a unos individuos de otros. Las diferencias constituyen los rasgos característicos de la identidad y reflejan las visiones significativas que manifiestan aquello que parece importante e imprescindible. Dejar al margen los fines que persiguen los individuos considerando en el ámbito público únicamente la igual dignidad posee la ventaja de eliminar el conflicto de la esfera pública, pero al precio de prescindir de aquellos significados que orientan las vidas de los individuos.

¹¹⁵ En torno a esta cuestión hay una discusión muy interesante entre Habermas y Taylor formulada como “la libertad de asumir una herencia”. Cf. M. Elósegui, “Una apuesta por el interculturalismo”, en *Razón práctica y multiculturalismo*, Pamplona, Newbook, 1999, pp. 63-82.

¹¹⁶ Conviene avisar en este sentido que, para Taylor, el modelo jurídico que persigue la defensa de algunos derechos a través de las acciones ante los tribunales de justicia no le parece adecuado. La razón es que este modelo sigue auspiciado por una teoría de la sociedad y una antropología atomista. Prefiere la movilización ciudadana de mayorías que tomen medidas legislativas porque encuadra con su concepción social de la naturaleza humana. Cf. Ch. Taylor, “Alternative Futures”, op. cit., pp. 93-95.

¹¹⁷ Cf. Ch. Taylor, “Institutions in National Life”, op. cit., p. 133.

El resultado es el escepticismo, el distanciamiento, la apatía y la pasividad de los ciudadanos respecto a los asuntos de su *polis*. La contradicción que manifiesta este tipo de teoría liberal ciega a la diferencia es que su defensa del valor de la igual dignidad de todos los seres humanos y de su autonomía, acaba por crear un marco político del que los ciudadanos se desentienden porque no contiene rasgos sustantivos con los que puedan identificarse.

El tipo de política neutra tiene como consecuencia la menor identificación del individuo con el sistema, que lleva a una crisis de legitimidad, a la disgregación social, a disminuir la participación política, a perder la vocación comunitaria y a restringir los bienes que sólo socialmente podrían obtenerse. Puede resumirse que, en primer lugar, la neutralidad no es posible porque la significatividad es la manera de los agentes de abrirse al mundo; de ello se deriva que, en segundo lugar, el liberalismo que entiende la autonomía y la libertad de un modo desvinculado encierra la afirmación de una cultura hegemónica que se impone sobre otros modos de entender el mundo. Su éxito se basa en el prestigio que ha alcanzado la “idea del agente humano básicamente como sujeto de elección autodeterminante o autoexpresiva”.¹¹⁸ Pero si se comprende que el camino hacia la libertad pasa por el autogobierno ciudadano y por la adscripción abierta de las instituciones públicas hacia una pluralidad de bienes sustantivos, entonces el modelo de Estado varía ostensiblemente. Taylor pretende combatir la concepción sobre el individuo y su relación con la comunidad reelaborando una antropología que establece una relación entre su tesis de las distinciones cualitativas –que permiten a los sujetos percibir el valor de los distintos bienes– y su juicio sobre la jerarquía de los bienes. Entonces es fácil establecer las consecuencias de su filosofía o reconstruir su posición: si los seres humanos somos animales autointerpretativos, es preciso manifestar ciertas posibilidades que han sido negadas; suprimir unos bienes, más individualistas y liberales, por otros que él considera más valiosos y que remiten a la naturaleza comunitaria del hombre y a su dimensión espiritual.

6.5. La cuestión del universalismo

He aludido a la tensión que existe entre las aspiraciones al reconocimiento de las particularidades y, a la vez, la tendencia a lograr una identidad colectiva no excluyente en la filosofía de Taylor. El reconocimiento público de las diferencias recuerda al universalismo liberal que las diferencias exigen poder afirmarse como tales y no aceptan identificarse con un orden moral que sería percibido por éstas como extrínseco. Sin embargo, también un comunitarismo radical que se propone como contextualismo puede legitimar las diversas identidades culturales y comunitarias impidiendo que comuniquen entre sí. Mi tesis respecto a

¹¹⁸ “this view of the human agent as primarily a subject of self-determining or self-expressive choice” Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 57 (86).

la teoría de Taylor en este aspecto es que intenta encontrar algún lugar intermedio de mediación entre ambas posiciones. En principio, el camino del reconocimiento en el ámbito público y político pone en marcha un proceso de comunicación e intercambio recíproco que puede conducir a una fragmentación de los grupos, diversidades y exigencias por parte de comunidades cada vez más particulares que pretenderán la aceptación pública de su especificidad propia. Es necesario poner algún límite si se desea salvaguardar algún tipo de meta compartida, algunos rasgos de identidad comunes, que mantengan la unidad de la *polis*. Los autores liberales suelen combinar las necesidades de reconocimiento con la implantación de algunas reglas comunes que aluden a la conveniencia de asumir algún concepto de razón que trascienda al contexto. Es preciso aclarar ya en este punto que Taylor también comparte la idea de adjudicar un concepto de racionalidad trascendente. Las diferencias son, pues, respecto al modo en que detectan unos y otro esta trascendencia.

6.5.1. La crítica al universalismo liberal

El ataque al modo en que el liberalismo articula la existencia de una razón transcontextual en Taylor no es tanto un rechazo a la posibilidad de fundamentar la creación de un marco de principios rectores colectivos universales, sino del procedimiento exhibido por las teorías liberales y procedimentalistas para llegar a dicho horizonte transcultural. El procedimiento seguido por las teorías liberales es deudor de la metodología de las ciencias naturales originada en el seno de una epistemología que presenta al sujeto de conocimiento como desvinculado.¹¹⁹ La cultura universalista se centra en las cuestiones de fundamentación de unos principios abstractos que se condenan, por su propia abstracción, a cierta inoperancia en tanto no alcanzan a dar cuenta de las múltiples concepciones que aparecen en las sociedades pluralistas. No todo el mundo entiende del mismo modo las relaciones entre el derecho y el bien, entre lo correcto y la vida buena, entre la esfera privada y la pública. Algunos pretenden que sus orientaciones morales sean el núcleo a partir del cual construir el orden social. El lenguaje del universalismo resulta ciego a estas matizaciones. Deben buscarse alternativas para el lenguaje moral sin renunciar al propio contenido normativo de la tradición moderna. Taylor no pretende anular los ideales morales universalistas de nuestra cultura sino comprenderlos como enclaves históricamente dados y, por lo tanto, sujetos a revisión. No se trata de hallar formas de argumentación transhistóricas, externas y abstractas sino de descubrir

¹¹⁹ La arremetida contra el cientifismo universalizante en su aplicación a las ciencias sociales es una constante en la obra de Taylor. La adopción de un modelo de racionalidad deudor de una epistemología naturalista provoca una falsa universalización que pone entre paréntesis las diferencias reales. Cf. "The Tradition of a Situation", op. cit., p. 138. Por ejemplo, la concepción procedimental de la justicia de John Rawls puede describirse como un tipo de teoría que insiste en tratar de forma igualitaria contextos que son diferentes en sí mismos. En tanto su teoría forma parte de la teoría de la elección racional supone una concepción ahistórica de la racionalidad humana. La "posición original" de Rawls implica hacer abstracción de la particularidad al situar a las personas tras un "velo de la ignorancia" que oculta las creencias de los contratantes sobre la forma de orientar sus vidas.

formas de argumentación moral que discurran a partir de la reflexión sobre los bienes presentes en nuestra cultura.

El modelo de racionalidad procedimental, con sus pretensiones universalistas, convierten la razón en demasiado estrecha. En estos modelos, la razón se limita a aplicar algún procedimiento canónico o a evitar la inconsistencia, o a permanecer fiel a algún tipo de principio rígido; pero no articulan aquello en que sustentan sus afirmaciones cercenando posibles ámbitos de discusión al juzgar que quedan fueran de los límites de la razón. El proyecto de razón tayloriano intenta escapar a estas visiones limitadas de la razón ampliando los ámbitos de comprensión humana y del discurso racional. La razón es histórica, producto del tiempo, de las intenciones particulares y no cabe esperar respuesta automática a muchas importantes cuestiones vitales para los seres humanos.¹²⁰

En “Understanding and Ethnocentricity”¹²¹ la cuestión gira sobre cómo hacer una ciencia de lo social si la sociedad forzosamente se entiende significativamente a partir de las autointerpretaciones que efectúan los sujetos. Comienza distinguiendo dos modelos de explicación. Por un lado, está el paradigma racionalista que propone una ciencia social que se acoge al esquema impuesto por el modelo de las ciencias naturales –con su pretensión de objetividad, neutralidad y que aspira al sometimiento técnico de la naturaleza–. Este modelo prescinde del modo en que los sujetos captan los significados y también de las interpretaciones que los sujetos realizan de sí mismos. Por otro lado, aparece la perspectiva interpretativa, que se apoya en el modo en que el sentido aparece ante los sujetos y que aborda las autointerpretaciones. El primer modelo adopta un punto de vista universal y ajeno, el segundo particular e interno. La cuestión que aparece es si partiendo de la interpretación que los miembros de una cultura hacen de sí mismos, valiéndose de los marcos de sentido que su propia tradición les provee, pueden explicarse las acciones que suceden en otra sociedad, o incluso valorar la corrección o incorrección de las prácticas que se efectúan en otras culturas.¹²²

La respuesta que articula Taylor señala que la única forma de hacernos inteligibles a nosotros mismos y, a partir de ahí, abordar la comprensión de los otros pasa por acudir al relato de nuestra propia tradición.¹²³ El peligro que aparece entonces es si el rechazo al objetivismo universalista ha de conducir forzosamente a la asunción de algún tipo de etnocentrismo o relativismo. Si la interpretación se adopta inevitablemente parece imposible

¹²⁰ No solo MacIntyre comparte esta visión de la racionalidad; también Michael Walzer insiste en la interpretación que parte de la aprehensión particularizada de lo universal. Cf. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, op. cit., pp. 19 y ss.

¹²¹ Ch. Taylor, “Understanding and Ethnocentricity”, en *Philosophy and the Human Sciences*, op. cit., pp. 116-133.

¹²² *Ibíd.*, pp. 130-131.

¹²³ MacIntyre comparte este principio epistemológico que entiende la racionalidad desde una perspectiva histórica o narrativa según la cual “los criterios mismos de la justificación racional surgen y forman parte de una historia en la que éstos –los criterios– están justificados por el modo en que trascienden las limitaciones y proporcionan los remedios para los defectos de sus predecesores en la historia de la propia tradición.” A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 24.

escapar al relativismo, pero si se prescinde de la interpretación sólo estaremos ofreciendo una visión parcial del objeto de estudio. La perspectiva interpretativa presenta la ventaja –frente al modelo de la ciencia natural– de partir desde las propias articulaciones expresivas que manifiestan aquello que resulta más importante o más específicamente humano. Así las cosas, la forma de evitar la caída en el etnocentrismo consiste en abordar formas de comunicación y de contraste de interpretaciones entre diferentes tradiciones y culturas. Pero esa comparación no puede realizarse desde fuera de las propias configuraciones de significado, es preciso articular lo que subyace debajo de las afirmaciones de valor de nuestra propia cultura y desde ellas intentar el acercamiento a los otros horizontes de sentido. El procedimiento de comparación hermenéutico que Taylor explica consiste en la búsqueda de una mejor comprensión que ayuda a revisar los términos de los agentes de otra cultura a la vez que modificamos nuestros propios parámetros interpretativos:

El error de esta visión es sostener que el lenguaje de una teoría transcultural tiene que ser el suyo o el nuestro. Si esto fuera así, entonces cualquier esfuerzo de entendimiento entre culturas se enfrentaría con un dilema imposible: aceptar la imposibilidad de una corrección, o ser arrogantemente etnocéntrico. Pero, de hecho, mientras desafiamos su lenguaje de autocomprensión, también podemos estar cambiando el nuestro. De hecho, lo que yo quiero defender es que hay momentos en los que no podemos cuestionar el uno sin cuestionar también el otro.¹²⁴

No se trata de utilizar el lenguaje de una tradición ni el de la otra. Aunque al principio se parta de los horizontes de significación presentes en nuestra cultura; ese es el punto de origen, pero no el de llegada. Se trata de generar un horizonte compartido. El objetivo de la tarea de comprensión entre culturas es generar un lenguaje de contrastes.¹²⁵ La forma de escapar al etnocentrismo consiste en acercarse a la otra cultura desde unos supuestos de apertura autocrítica y no pretender captar a los otros sin pretender rectificar nuestros propios parámetros. La comprensión que ofrecen las ciencias humanas en la perspectiva hermenéutica de raíz gadameriana que Taylor desarrolla sólo permite efectuar la crítica hacia los otros partiendo de la autocrítica.¹²⁶ El modelo que emerge asume, pues, la configuración cultural de la identidad –lo cual es una pauta común entre los autores comunitaristas– para desde ahí resolver la cuestión de los criterios de verdad abordando la comparación entre las distintas configuraciones culturales de la identidad.

¹²⁴ “The error in this view is to hold that the language of a cross-cultural theory has to be either theirs or ours. If this were so, then any attempt at understanding across cultures would be faced with an impossible dilemma: either accept incorrigibility, or be arrogantly ethnocentric. But as a matter of fact, while challenging their language of self-understanding, we may also be challenging ours. Indeed, what I want to argue is that there are times where we cannot question the one properly without also questioning the other.” Ch. Taylor, “Understanding and Ethnocentricity”, op. cit., p. 125.

¹²⁵ *Ibíd.*, pp. 125-126.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 131.

En “Comparison, History, Truth”¹²⁷ se aborda la cuestión de los criterios de racionalidad que permiten establecer juicios morales acerca de la verdad o la validez de las pretensiones de las personas de una cultura. El asunto fundamental remite a la noción de racionalidad que permite el encuentro y la valoración entre culturas. En este artículo Taylor parte de la crítica gadameriana a Dilthey que indica que “el propósito de la comprensión no debería ser superar nuestro propio punto de vista para ‘ponernos dentro’ de otro”.¹²⁸ Esta forma de hablar tiene que ver con la tradición en la que se desenvuelve la ciencia natural cuyo modelo de análisis ordena alejarse de la propia perspectiva con el fin de acercarse lo más posible a un punto de vista universal y neutro. La pretensión es identificar para luego neutralizar aquellas características del modo en que el mundo se muestra y que dependen de los modos de ser particulares. Pero este procedimiento resulta inviable y erróneo en su aplicación a las ciencias humanas. La comprensión de la propia cultura aparece entretejida con la propia existencia vital de los seres humanos: esa comprensión no es utilizada para hacer a la gente inteligible en contextos teóricos, sino para entender nuestras propias acciones y motivos. Como Taylor indica, “la mayor parte de nuestra comprensión está bastante inarticulada y, en ese sentido, es una forma de precomprensión. Da forma a nuestros juicios sin que seamos conscientes de ello”.¹²⁹ La única forma de hacer inteligibles a los otros es acceder a esta precomprensión inarticulada de nosotros mismos porque en ella se dan ya las formas y patrones de inteligibilidad que usamos. Si se neutraliza esta precomprensión no podríamos hacer inteligible una cultura extraña. Por lo tanto, dado que no puedo prescindir del horizonte de sentido significativamente configurado, debo partir de él para acercarme a las otras culturas. El propósito de este acercamiento no implicará la renuncia a mi propio horizonte, pero sí pueden operarse cambios en él precisamente a partir del encuentro con otras culturas que obliguen a problematizar mi propio punto de vista. La forma en que Taylor evita el relativismo es haciendo posible la corrección de las interpretaciones menos acertadas. Cuando el sujeto se enfrenta a un hecho o a una práctica de la que no puede dar razón desde su cultura, debe ampliar su comprensión haciendo notar las formas y límites de esa comprensión. Este es el modo en que el etnocentrismo puede superarse, cuando las exigencias de comprender al otro nos obligan a relativizar características de nuestra propia autocomprensión:

Lo cual quiere decir que articulo cosas que antes eran meramente implícitas, para cuestionarlas. En especial, articulo lo que previamente eran límites a la inteligibilidad para verlos en un nuevo contexto, ya no como estructuras ineludibles de la motivación humana sino como una más en una serie de posibilidades. Por esta

¹²⁷ C. Taylor, “Comparison, History, Truth”, en *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 146-164. Esta cuestión también es abordada en otro artículo anterior: “Peaceful Coexistence in Psychology”, en *Human Agency and Language*, op. cit., pp. 117-138.

¹²⁸ “The aim of understanding should not be to surmount or escape our own point of view, in order to ‘get inside’ another.” Ch. Taylor, “Comparison, History, Truth”, op. cit., p. 148 (201).

¹²⁹ “much of our understanding is quite inarticulate; it is in this sense a form of pre-understanding. It shapes our judgments without our being aware of it.” *Ibid.*, pp. 148-149 (202).

razón la comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura.¹³⁰

Corregir la comprensión de las cosas de otro contexto implica la rectificación de nuestra propia autocomprensión. El procedimiento interpretativo se dirige en ambas direcciones. Al intentar comprender mejor el comportamiento de otros también revisamos y corregimos la propia comprensión.

6.5.2. Comparación y “fusión de horizontes”

Taylor está aludiendo al concepto de “fusión de horizontes” del que habla Gadamer y que expresa la capacidad de modificar nuestro lenguaje en función del otro, y viceversa.¹³¹ Toda comprensión mutua es crecimiento y complementación. La “fusión de horizontes” es el modo en que entiende Taylor la confrontación intercultural y expresa que no existe una lograda comprensión del otro que no sea a la vez comprensión de uno mismo. Esta condición es inevitable porque lo que nos impide inicialmente comprender a los otros es precisamente la influencia implícita e inconsciente de los propios horizontes demasiado estrechos. Por lo tanto, si la comprensión del otro tiene éxito es porque se produce esta fusión de horizontes en la que los modos de ser de los otros pueden ser comprendidos y valorados a través de la adopción de un conjunto de términos básicos más amplios.¹³²

Cuando intentamos aproximarnos a otras culturas lo que actúa como medida de valoración para ellas es nuestra propia comprensión de la realidad. En principio, los juicios de validez que pronunciamos sobre ellas dependerán de que la interpretación que ellos ofrezcan se parezca a nuestro sentido de la realidad. Así, algunos niveles de comprensión hacia los otros supondrán un completo desafío a nuestro punto de vista; no obstante incluso entonces la comprensión puede ser posible a través de comparaciones y contrastes:

¹³⁰ “This means that I articulate things that were purely implicit before, in order to put them into question. In particular, I articulate what were formerly limits to intelligibility, in order to see them in a new context, no longer as inescapable structures of human motivations, but as one in a range of possibilities. That is why other-understanding changes self-understanding, and in particular prizes us loose from some of the most fixed contours of our former culture.” *Ibíd.*, p. 149 (202-203).

¹³¹ La expresión de Gadamer “fusión de horizontes” [*Horizontverschmelzung*] expresa la comunión de las partes en el diálogo y, en el contexto de la hermenéutica, refiere la comunicación que se establece entre el investigador y la tradición. La comprensión no es simplemente la fusión empática del intérprete con el punto de vista del autor de un texto, sino un proceso en el que el horizonte particular del intérprete se comunica con el del autor, replanteando así la posición a través de progresivos ajustes, modificando sus expectativas y descubriendo nuevas posibilidades no previstas al comienzo. Cf. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 377.

¹³² Cf. Ch. Taylor, “Living with the Difference”, op. cit., pp. 215-216.

Hasta cierto punto sólo liberamos a los otros y los “dejamos ser” cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra, dejando así de interpretarlos simplemente a través de nuestra propia comprensión [*home understanding*] y les permitimos situarse más fuera de ella a su manera.¹³³

Los avances en la comprensión de otras culturas se producen a través de sucesivas comparaciones y contrastes. Taylor considera que las interpretaciones son comparables y que puede eludirse la incommensurabilidad. La diversidad de interpretaciones no impide la comprensión sino que permite captar nuevas formas de interpretaciones posibles de lo humano. Ahora bien, ello no significa que la razón comparativa deba asentar indiscriminadamente ante esas diversas formas distintas de presentar lo que resulta importante para los seres humanos. En “Explanation and Practical Reason” Taylor manifiesta que no debemos sentirnos tan intimidados por la distancia y la incomprensibilidad como para adoptar el relativismo.¹³⁴ El relativismo puede eludirse si se articula el trasfondo que da lugar a aquello que se presenta como exigencia moral para una cultura. Pero para conseguir esa articulación del sentido hay que abordar las propias concepciones que se presentan en esa tradición, y eso sólo puede lograrse contrastando nuestros parámetros de valoración con los suyos. Para argumentar desde la razón práctica sobre estas cuestiones es preciso aceptar, en primer lugar, que existe una diversidad de formas de vivir; pero, en segundo lugar, indagar cuál es el supuesto básico desde el que una cultura asume una determinada orientación moral que le sirve para juzgar, positiva o negativamente, diversas prácticas. El supuesto básico actúa como principio rector de la moralidad designando aquello que esa cultura concibe como incomparablemente superior, pero si pretendemos superar el relativismo, debemos retar el modo en que se comprende lo superior en ese contexto. Para afrontar con éxito esa segunda condición es preciso tener una captación de la condición humana más verdadera que la que presentan aquellos para los que otros modos de dar sentido resultan inconcebibles.¹³⁵ Por consiguiente, Taylor parece remitirse a la cuestión sobre la verdadera identidad humana o hacia la articulación de una ontología de lo humano desde la cual juzgar el valor de las distintas culturas.

Aún así, podemos preguntarnos si el canadiense deja la puerta abierta en su teoría axiológica al relativismo, puesto que afirma la existencia de grandes diferencias entre las culturas y los valores que aparecen en las distintas sociedades humanas. Si se acepta, además, que las verdades se hallan a partir de la percepción del mundo y de la existencia social de los agentes humanos, parece que los valores sólo pueden resultar relativos a una forma de vida dada. Es entonces cuando la incommensurabilidad aparece como una posibilidad real que

¹³³ “In a sense we only liberate the others and ‘let them be’ when we can identify and articulate a contrast between their understanding and ours, thereby ceasing in that respect just to read them through our home understanding, and allowing them to stand apart from i ton their own.” Ch. Taylor, “Comparison, History, Truth”, op. cit., p. 150 (203).

¹³⁴ Cf. Ch. Taylor, “Explanation and Practical Reason”, op. cit., p. 55.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 59.

implica que no pueden compararse modelos de realización humana porque la transposición desde una cultura a la otra –inevitable para efectuar el juicio moral– implicaría algún modo de pérdida y acarrearía un cambio total que generaría la incompreensión. Para evitar la caída en el relativismo debe acudirse a una ontología de lo humano, es decir a aquellas propiedades, entidades o rasgos que permiten una mejor explicación de lo humano. Las reacciones y sentimientos propios y de los demás deben ser explicadas desde esta ontología. Pero ésta es precisamente la dificultad que encara una hermenéutica intercultural: el acuerdo sobre lo que es específicamente humano. Para establecer esta ontología sólo queda la comparación a través del contacto cultural partiendo de los propios bienes considerados como universales y, por supuesto, otorgando el mismo estatus a esas sociedades que intentan ser juzgadas.¹³⁶ La moral, por su propia naturaleza, posee pretensiones de universalidad, ya que engendra la crítica a todas las creencias y prácticas que no concuerden con las propias. El choque intercultural es inevitable, pero exigirá nuevas pruebas, nuevas revisiones de los supuestos que subyacen a las valoraciones morales. Por supuesto, este proceso de encuentro dará como resultado la rectificación y modificación de los horizontes de sentido a partir de los cuales se comprende lo humano.

Taylor no acepta el perspectivismo nietzscheano ni tampoco el relativismo que suele acompañar la idea de interpretación. Se aleja tanto del universalismo científico basado en conceptos explicativos reputados neutros, como de la dependencia interpretativa en relación a los conceptos autóctonos. Muestra que es posible aceptar o negar la validez de otras configuraciones de sentido, pero siempre a través del acercamiento mutuo y del contraste que emerge de esa progresiva fusión de horizontes. El conocimiento humano funciona a través de la comparación, de discriminaciones entre las diferentes formas que se hacen presentes en las distintas culturas. La interpretación procede por un lenguaje de clarificación de los contrastes resultando un nuevo lenguaje que no es el que formula el propio modo de vida ni tampoco el ajeno, sino un tercer lenguaje que emerge de la fusión entre ambos. No obstante, este proceso es potencialmente indefinido porque la nueva interpretación que resulte del acercamiento intercultural todavía puede presentar alguna forma de etnocentrismo:

Se podría objetar que en un sentido importante la nueva comprensión sigue siendo “nuestra”, pertenece a la comunidad de investigadores que habitualmente están confinados en la propia comprensión [...] La nueva comprensión tendrá también límites, que ahora definirán el trasfondo común a partir del cual el contraste puede

¹³⁶ Adela Cortina analiza recientemente la existencia de tres grandes modelos que pretenden fundamentar una ética global. Habla del “modelo hermenéutico-coherencial, propio del liberalismo político”, el procedimiento “hermenéutico-crítico” que practica una forma de “crítica social inmanente” y el “modelo de la pragmática trascendental”. El modelo de argumentación práctica que Taylor propone se aleja del liberalismo político de J. Rawls y de la pragmática lingüística de Habermas, para acercarse al expuesto por la táctica interpretativa de Michael Walzer Cf. A. Cortina, *Alianza y contrato*, op. cit., pp. 146-156.

ser entendido. Pero todavía puede ser que esta nueva comprensión deforme al otro y que imponga una interpretación etnocéntrica.¹³⁷

El único modo de evitar este peligro consiste en seguir efectuando sucesivos contrastes y comparaciones hasta llegar a la fusión de los horizontes, aún sabiendo que el resultado último siempre estará ligado al punto de vista de alguien. El reto consiste en ir ampliando lo más posible ese horizonte, de manera que integre la mayor cantidad posible de significados, con el objetivo de alcanzar una visión cercana a la omnicomprensión a través de la ampliación de la interpretación en que vivimos. Taylor parte de los significados comunitariamente constituidos y, en función de ello, no cree en la posibilidad de establecer criterios objetivos y neutros, absolutos, porque no puede prescindirse de estos significados. Toda comprensión está lingüísticamente configurada y ese lenguaje expresa aquello que una cultura concibe como elevado o superior. Por lo tanto, la explicación sólo puede realizarse a partir de la consideración del contexto en el que las formas de vida se expresan.¹³⁸

Taylor indica que la perspectiva gadameriana permite albergar la esperanza de un punto de encuentro entre todos los tiempos y culturas de la humanidad al que se llegara a través del intercambio y la comunicación entre culturas, de manera que se alcanzara un horizonte no distorsionador para todas ellas¹³⁹. Pero matiza que incluso este punto de llegada sería universal sólo *de facto*, pues bastaría con que una cultura o un tiempo hubiera sido olvidado en este proceso de fusión para que el procedimiento metodológico tuviera que empezar de nuevo. No obstante, ésta es la meta a la que se tiende que actúa como principio heurístico: “el objetivo del ejercicio comparativo es capacitarnos para comprender a los otros sin distorsión”¹⁴⁰.

La superioridad de una argumentación sobre otra no puede acudir a supuestos criterios universales de validez o de verdad porque no puede prescindirse de la configuración significativa en que se expresan las distintas culturas, sólo puede acudirse al lenguaje del contraste, a la comparación entre dos tradiciones distintas intentando dilucidar cuál de ellas

¹³⁷ “But we might object: the new understanding is also ‘ours’ in an important sense. It belongs to the community of scholars who are usually confined to the home culture [...]. The new understanding will also have limits. These will now define the common background against which the contrast is understood. Maybe this still distorts the other, maybe is still commands an ethnocentric reading.” Ch. Taylor, “Comparison, History, Truth”, op. cit., p. 150 (204).

¹³⁸ Esto es lo que Taylor denomina “compromisos ontológicos” de la explicación y que refieren a la articulación de lo que es implícito, para hallar los supuestos que sostienen las valoraciones sobre lo que en una cultura aparece como significativamente humano. Cf. Ch. Taylor, “Ontology”, *Philosophy*, 34, 1959, pp. 123-141.

¹³⁹ En el artículo “Rationality” se plantea si existe algún tipo de racionalidad transcultural que establezca patrones comunes que posibiliten la comparación entre culturas. Responde que un sujeto puede reconocer como superior un significado de una cultura ajena a la suya comparándolo con la interpretación equivalente de ese significado en la suya. Esto es posible porque los horizontes responden a un mismo esquema básico de la experiencia humana. Pero no es un juicio global que establezca la superioridad de una tradición o cultura sobre otra, sino sólo sobre determinados aspectos. En este artículo suyo afirma: “Really overcoming ethnocentricity is being able to understand two incommensurable classifications.” Ch. Taylor, “Rationality”, op. cit., p. 145.

¹⁴⁰ “the aim of the comparative exercise is to enable us to understand others undistortively” Ch. Taylor, “Comparison, History, Truth”, op. cit., pp. 162-163 (218).

expresa de forma más convincente aquello que es esencial a la vida humana. Es la ganancia en comprensión de la argumentación por transiciones lo que se busca, no apelar a criterios externos, sino a supuestos compartidos por el otro sujeto.

La pregunta que puede resultar pertinente alude al modo en que pueden aparecer las innovaciones morales si partimos de un concepto de racionalidad práctica en el que los significados aparecen dados por la comunidad. Para responder esta cuestión es preciso matizar que los significados se constituyen en comunidad, pero esas comunidades no son realidades fijas e inmutables, sino que evolucionan constantemente. El horizonte de una comunidad, de una tradición o de una cultura no es algo cerrado e inamovible, sino un marco dentro del cual los sujetos se desplazan, se orientan y se comprenden a sí mismos. El horizonte se mueve a la vez que los sujetos se desplazan; en la medida en que un sujeto avanza, el horizonte también se desplaza con él. Es precisamente esta plástica noción la que permite a Taylor rebatir la crítica etnocentrista que algunos autores plantean a este tipo de argumentación. Si la comparación tiene una propensión universal es porque ninguna forma de vida constituye un sistema completo y coherente. Ninguna tradición es totalmente autosuficiente, ni puede sostenerse totalmente en la prueba de la confrontación con otras. El contraste permite comprender al otro y modificar la propia visión comprendiendo mejor lo específico de la vida humana y enriqueciéndola. De este modo, el modelo gadameriano que alude a la “fusión de horizontes” que Taylor profesa le permite superar el modelo naturalista que prescinde de los significados, pero también el subjetivismo que constriñe el conocimiento a un horizonte de sentido culturalmente constituido.

6.5.3. Hacia un posible universalismo

Se ha mostrado que la única manera de llegar al conocimiento es partir de la situación histórica particular. La pretensión de alcanzar un punto de vista neutro y totalmente objetivo es inútil cuando se trata de investigar un universo significativamente constituido por densas interpretaciones humanas. Ahora bien, aunque alcanzar el punto de vista desde ninguna parte sea una meta imposible para la ciencia social, ello no implica verse reducido al subjetivismo. Es posible ampliar la perspectiva personal y aumentar la autoconciencia a través de cuidadosos ejercicios de análisis comparado.

Hemos visto que Taylor propone como método para el encuentro intercultural la “fusión de horizontes”. Con él se intenta hacer referencia a la importancia que tiene el estudio de otras culturas, de modo que el acercamiento a éstas promueva una modificación de nuestros propios criterios que nos permita establecer juicios de valor sobre esas culturas. Para ello parte de la premisa, o “suposición” como él dice, de que todas las culturas que han influido durante largos períodos de tiempo y a gran cantidad de personas deben tener algo admirable que les ha

permitido la supervivencia.¹⁴¹ Del mismo modo que todas las personas disfrutan de derechos civiles, todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tiene un valor. La demanda que sustenta este principio de acercamiento intercultural se basa en la necesidad de que la ciencia social produzca auténticos juicios de valor igualitarios, aunque para ello es necesario que se produzca la “fusión de horizontes”. Conviene indicar que esta premisa que rige la investigación no consiste en aceptar de una vez y para siempre que los contenidos que aparecen en las otras culturas son valiosos, sino de una predisposición a descubrir igualmente algo valioso en la otra cultura. Este supuesto permite iniciar un diálogo de acercamiento y análisis, pero no se trata de defender la igualdad de valor de cualquier cultura, sino de aproximarse a otra cultura con una expectativa de enriquecimiento mutuo:

Mas aún –si pudiéramos exigirselos–, lo último que en esta etapa deseáramos de los intelectuales eurocentrados son juicios positivos sobre el valor de las culturas que no han estudiado a fondo, ya que los auténticos juicios de valor presupone que hemos sido transformados por el estudio del “otro”, de modo que no sólo juzgamos de acuerdo con nuestras formas familiares originales.¹⁴²

Taylor desea huir de la actitud condescendiente que afirma el igual valor de toda cultura porque esconde una actitud etnocéntrica al subsumir a los otros bajo las categorías de valoración que nuestra cultura ya posee. En realidad, esta actitud presenta caracteres inauténticos y una intención homogeneizadora que impide el verdadero encuentro entre culturas que permita un enjuiciamiento sobre el lugar en que se encuentra cada una. Aunque el propio Taylor reconoce que esta tarea que implica un estudio exhaustivo y un acercamiento a otras culturas con el fin de “fusionar los horizontes” está todavía por realizar:

Ante todo, lo que dicha suposición exige es que admitamos que aún nos encontramos muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse. Esto significaría romper con una ilusión que aún embarga a muchos “multiculturalistas”, así como a sus más enconados adversarios.¹⁴³

¹⁴¹ Cf. Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 66 y 72.

¹⁴² “Moreover, even if one could demand it of them, the last thing one wants at this stage from Eurocentered intellectuals is positive judgements of the worth of cultures that they have not intensively studied. For real judgements of worth suppose a fused horizon of standards, as we have seen; they suppose that we have been transformed by the study of the other, so that we are not simply judging by our original familiar standards.” *Ibíd.*, p. 70.

¹⁴³ “What it requires above all is an admission that we are very far away from that ultimate horizon from which the relative worth of different cultures might be evident. This would mean breaking with an illusion that still holds many ‘multiculturalist’ –as well as their most bitter opponents– in its grip.” *Ibíd.*, p. 73.

El final de “The Politics of Recognition” señala que la tarea que se le presenta a la razón práctica respecto a la valoración intercultural está todavía inacabada, pero también añade que, a pesar de las dificultades, parece funcionar como idea regulativa que marca el camino que queda por recorrer. Como sugiere Philippe de Lara: “Lo propio de la condición humana es estar consagrado a una reformulación indefinida, cualquier que sea la posibilidad (la civilización) en la que esa condición humana se realiza”.¹⁴⁴

La otra cuestión que queda pendiente consiste en examinar si, cuando Taylor habla de un progresivo acercamiento entre culturas que revele la específica naturaleza del ser humano, podría deducirse de esta ontología sobre el ser humano una afirmación objetiva y universal de ciertos bienes. En algunos momentos, Taylor concede la existencia de algunos bienes ineludibles a causa de la orientación moral que ha tomado la identidad moderna; no obstante, su concepción histórica y narrativa de la racionalidad práctica le conduce a aceptar el problemático estatuto de los hiperbienes que funcionan como principios rectores de la organización social y de los modos de relación humanos. Por un lado, su renuncia a un principio único de regulación moral de la acción le insta a aceptar la pluralidad de los bienes; por otro lado, a pesar de que los significados aparezcan socioculturalmente configurados, no existe acuerdo sobre qué hiperbien debe actuar como orientación moral básica, ni siquiera en comunidades pequeñas donde el horizonte de sentido es más cerrado –por más que el respeto igualitario parezca ser el hiperbien que regula las sociedades democráticas avanzadas, coexiste con otros–. La importancia que las aportaciones culturales del posromanticismo confiere a las diferencias individuales induce a pensar que no todas las cuestiones sobre la orientación moral de las personas pueden ser respondidas en términos universales. La corriente posromántica exaltó la expresión y actualmente el descubrimiento del horizonte moral se atribuye a la capacidad de la persona para expresar ese horizonte.¹⁴⁵

La concepción narrativa de la razón humana provoca que los hiperbienes emerjan como tales elevándose en la jerarquía de los bienes imponiéndose sobre otros. Esa jerarquía es modificada por la propia dinámica de la razón práctica en función del crecimiento natural, la aparición de nuevas experiencias o por el contacto con otras tradiciones morales, otras visiones del mundo en las que se articulan los bienes de manera diferente. La modificación actúa por transiciones que son fruto de los contrastes comparativos. Por lo tanto, los bienes siempre aparecen en conflicto y parece imposible definir un conjunto de bienes universales y objetivos –en el sentido usualmente atribuido a estos conceptos–. La objetividad y universalidad en Taylor debe comprenderse a la luz de su filosofía hermenéutica: si se acepta cierto realismo de los valores a los que apela un sujeto para orientarse moralmente, lo es dentro de una configuración de sentido aportada por la comunidad. Ahora bien, el encuentro entre diversas comunidades que portan diferentes configuraciones significativas modifica los parámetros de valoración; por consiguiente, la objetividad debe entenderse como capacidad para reconocer el valor intrínseco de una configuración cultural que da significado a las cosas

¹⁴⁴ P. de Lara, “L’anthropologie philosophique de Charles Taylor”, op. cit., pp. 12-13.

¹⁴⁵ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 28.

importantes para los seres humanos. Aunque, aceptando la posibilidad de encuentro entre culturas, se apunta la posibilidad de alcanzar un marco de referencia que integre las diversas particularidades culturales. En cualquier caso –y aquí se observan la problemática en que se desenvuelve la hermenéutica intercultural– Taylor no aporta una jerarquía permanente de valores universales, del mismo modo que se niega a ofrecer una definición cerrada de la naturaleza humana a causa de la propia noción histórica de la racionalidad humana.

Capítulo 7.

Conclusiones

Una manera de enfocar la tarea filosófica de Charles Taylor es recuperar la importancia que posee la significatividad para la vida humana. Las repercusiones que su filosofía posee para la teoría ética, social y política se fundamentan en una noción del agente humano y de la racionalidad distinta a la que sostienen algunos de sus contemporáneos. La recuperación de los significados a través de una “perspectiva vinculada” muestra que el mundo no es un lugar neutro, objeto de control y manipulación, sino enclave de significados valorativos que se le revelan al sujeto modificando a su vez las interpretaciones que éste hace de sí mismo. Buena parte de su trabajo se ha dedicado a socavar los supuestos epistemológicos que sustentan los modelos de razón y de interpretación de la realidad deudores del naturalismo, de los que van a servirse las filosofías del liberalismo para obtener seguridad objetiva con pretensiones universales a través de procedimientos reduccionistas.

Con el término naturalista me refiero a los modos de explicación amparados en la metodología de las ciencias naturales que, en su aplicación a las ciencias humanas, han provocado la ilusión de confundir el ser con aquello que se puede conocer bajo su estrecha concepción metodológica. Esta visión del conocimiento humano resulta errónea porque excluye los modos de precomprensión que posibilitan toda experiencia humana: el trasfondo que nunca es completamente formulable, pero que es el modo en que los sujetos nos situamos en el mundo y al cual accedemos a partir de nuestra manera de ser encarnada. Por lo tanto, las reflexiones sobre el cuerpo, la precomprensión, el lenguaje, el prejuicio, etcétera, van a ocupar el interés de Taylor, situándolo en una corriente de la fenomenología hermenéutica que encuentra en Heidegger, el “segundo Wittgenstein”, Merleau-Ponty y Gadamer sus referencias clásicas más importantes.¹

¹A estos autores les une la misma crítica al cientifismo.

Pero la motivación para socavar los estrechos planteamientos de esta visión epistemológica se encuentra en rebatir algunas de las posiciones que esta perspectiva apoya en el ámbito de la filosofía práctica. Desde este punto de vista, su filosofía también puede enmarcarse en la disputa que enfrenta a dos corrientes de la filosofía práctica en los dos últimos siglos: los seguidores de Kant y los seguidores de Hegel. Las simpatías que Taylor muestra por Hegel y la importancia que concede a este autor en su obra es evidente –basta echar un vistazo a su bibliografía para ser consciente de ello–; no obstante, su interés por la filosofía de Hegel se inscribe en un contexto de superación y profundización de algunas de las tesis que Kant y sus seguidores vienen efectuando. Los conceptos de razón práctica, dignidad, autonomía y otros, forman parte del bagaje cultural de la Modernidad, pero han provocado importantes escisiones que, a juzgar por las encendidas polémicas en las que la filosofía práctica continúa sumergida, no se han resuelto todavía. Es herencia kantiana la distinción entre el uso público de la razón frente al uso privado, la exclusión de la reflexión sobre el bien del ámbito de la teoría ética, la división entre la razón y la naturaleza, la cultura y los instintos, provocando la separación entre el conocimiento humano y su aplicación práctica, entre los imperativos morales y su realización efectiva. Todas estas disociaciones han conducido al agente moral a sufrir una falta de motivación que le impide el pleno desarrollo de las potencialidades que esa misma filosofía enarbola.² Obviamente, no es la figura de Kant el único baluarte de esta tradición de pensamiento, pero bajo su inspiración se encuentra el origen de una filosofía moral que, por ejemplo, confunde la autonomía con un ideal de autorrealización independiente del contexto donde se origina y también autosuficiente, desvinculado de su propia naturaleza y de los otros seres humanos. Partiendo de este germen, después han surgido tesis políticas que defienden los derechos civiles, y tesis económicas que interpretan la racionalidad en términos de eficacia, amparándose bajo una concepción estrictamente individualista de la identidad humana. Todas estas formas de argumentación encuentran en el atomismo metodológico y social sus nutrientes fundamentales y producen efectos devastadores sobre los valores morales, políticos y económicos que la misma Modernidad ha ensalzado. Sin embargo, una interpretación distinta de la racionalidad y del agente humanos pueden reconducir estos valores hacia su mejor promesa de realización. La concepción sustantiva de la racionalidad basada en los “contrastes cualitativos”, la construcción dialógica de la identidad humana, el holismo metodológico, la recuperación del significado unido a un cierto realismo de los valores asociado a las “valoraciones fuertes”, y la “tesis social” en la formación de la identidad humana, permiten a Taylor corregir el marco epistemológico y antropológico en el que se mueven las teorías deudoras de la filosofía kantiana, y las filosofías individualistas en general, para acercarlo a un mayor humanismo y justicia social.

² Es conveniente indicar que, al igual que Taylor hace en la exposición de otros autores, cuando explica las resonancias que Kant produce en la comprensión contemporánea, no aborda la totalidad de la obra kantiana, ni explora en profundidad los textos abordados, sino que dirige su atención hacia alguna de sus influencias más reconocidas. De hecho, presenta una visión de Kant en la que oculta las referencias a la comunidad ética que el alemán consideraba imprescindible formar para hacer factible una ética individual. Cf. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 244 y ss.

El debate entre Kant y Hegel es además el debate entre el individuo y la comunidad, o si se prefiere entre liberales y comunitaristas. Si la filosofía tayloriana se ubica en los páramos del comunitarismo es también porque la situación social invita a ello. Lo que sustenta las distintas afirmaciones de Taylor es la percepción de un malestar, una situación de crisis producida porque el necesario equilibrio entre el individuo y la comunidad, entre la autonomía y el orden que resulta esencial para conseguir un tipo de sociedad en la que la justicia y la solidaridad prosperen, se ha quebrantando a favor del individuo.³ Cuando los valores de la comunidad se han infravalorado, generando situaciones morales y sociales que provocan malestar a los ciudadanos, se hace urgente rescatar formas de vinculación entre el individuo y la comunidad que, sin diluir la identidad individual, propicien la integración. Taylor no desea que el individuo sea arrollado por el peso de una comunidad opresora, sino situar la libertad personal en su justo marco social a través de una antropología filosófica que exponga los caracteres fundamentales de la identidad humana.

7.1. Identidad

Una de las ideas centrales del pensamiento tayloriano es que la identidad del agente humano es definida por su orientación moral. Es la aspiración hacia ciertos bienes, que se le presentan al sujeto en forma de exigencias para que sean satisfechas por éste, lo que confiere los rasgos característicos de una persona. En la descripción de tal identidad pueden detectarse varios elementos constitutivos: en primer lugar, los bienes surgen como “valoraciones fuertes” en el seno de los “contrastes cualitativos” que realiza el sujeto entre aquellas cosas que considera importantes; en segundo lugar, las comparaciones que el agente humano efectúa entre esos diversos bienes le permiten establecer una jerarquía entre ellos dentro de una concepción narrativa de la racionalidad; y, en tercer lugar, la intensidad en que los diversos bienes son captados por el sujeto varía en función del cúmulo de experiencias y de encuentros con otras configuraciones de sentido en que el sujeto se desenvuelve a lo largo de su vida. Analicemos estas cuestiones con mayor detenimiento.

La “valoración fuerte” permite al sujeto reflexionar sobre los deseos que experimenta y decidir sobre su deseabilidad; de manera que el sujeto efectúa metapreferencias que le permiten sentirse bien con sus propios deseos o bien rechazarlos. Ya hemos vistos que esas elecciones “metapreferenciales” se producen en una doble vertiente: por un lado, provocan una reacción instintiva debida a la propia estructura de la naturaleza humana; por otro lado, dependen del lenguaje de trasfondo que las sustenta o –como Taylor señala– se refieren a una ontología que les confiere el sentido. Hay una ontología que provee de un determinado sentido a esas valoraciones;

³ Idea compartida por Etzioni. Cf. A. Etzioni, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós, 1999.

si la configuración del trasfondo que origina esa ontología se ve modificada, puede que esa reacción moral adquiera una forma diferente. ¿Significa eso que las reacciones morales son relativas, dependientes del contexto cultural? Responder a esta cuestión exige ofrecer todavía algún tipo de rodeo. En primer lugar, Taylor reconoce la existencia de un conjunto de intuiciones morales profundas, intensas y universales, entre las que cita la natural aflicción que sentimos al causar la muerte a otra persona, o la inclinación innata a socorrer a nuestros semejantes.⁴ Pero esas reacciones innatas y naturales asumen formas variables en la cultura, precisamente en función de la articulación ontológica que les da sentido. Las formas son relativas, han cambiado con las diferentes épocas históricas y con la situación geográfica, pero es posible descubrir una ontología de lo humano. Taylor está interesado en la búsqueda de verdades transhistóricas sobre el ser humano, aunque a decir verdad en ninguno de sus escritos podemos encontrar una definición sistemática de dicha ontología. No obstante, la referida descripción ontológica puede rastrearse a lo largo de su obra y, de hecho, he intentado esbozar algunas de las notas que resultan predominantes en esa antropología esencial de la naturaleza humana y que constituyen la genealogía de la identidad moral del agente humano. Entre sus notas características se destaca que el hombre es un ser de significados; lo cual significa que existe un trasfondo que le orienta sobre el modo de percibir la realidad y también a la hora de valorarla moralmente. En el caso de la dimensión moral este trasfondo aparece encapsulado en las prácticas sociales, en los hábitos y las costumbres. Dicho de otra forma, remite al contexto social, al lenguaje y, en suma, a la comunidad que da forma a ese contexto y a ese lenguaje. Por lo tanto, la gestación de la identidad moral es necesariamente dependiente de la comunidad que la origina. Los bienes se le presentan al sujeto dentro de un marco común y es este marco común el que confiere unas señas de identidad y un horizonte en el que las cosas adquieren sentido contra un fondo de inteligibilidad. Por lo tanto, si deseamos desarrollarnos como humanos, no podemos negar esos horizontes en los que nosotros mismos nos dotamos de identidad. Aparecen entonces las primeras suspicacias ante la doctrina de Taylor: ¿si la identidad moral de un sujeto se gesta en comunidad, entonces la autonomía se diluye? ¿No será el agente moral en la concepción tayloriana un sujeto inevitablemente heterónimo dependiente de la tradición o de la autoridad de su comunidad? La respuesta a ambas cuestiones es negativa. La comunidad provee del lenguaje que transmite los significados con los que el sujeto cuenta para valorar su mundo moral. Forzosamente el agente moral ha de moverse dentro de ese marco; pero ese marco que constituye el horizonte irrebalsable de la moral no es cerrado, sino continuamente abierto a nuevas contribuciones y reinterpretaciones. Además, el propio sujeto participa de él de forma activa y no sólo pasiva; puede contribuir a su modificación parcial innovando.

Debemos preguntarnos entonces, ¿cómo se produce una valoración moral original? En primer lugar, el llamamiento a la originalidad forma parte de la tradición moderna que Taylor desea subrayar. La vertiente posromántica de su pensamiento le induce a ello. La autenticidad es un ideal moral posibilitado por la vertiente expresiva que posee el lenguaje humano y que el propio movimiento romántico exalta. El lenguaje no establece relaciones unidireccionales

⁴ Cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., pp. 4-5.

con los objetos, es fundamentalmente expresivo y posee diversos usos. Esos diferentes usos generan un espacio común a partir del cual el sujeto puede desarrollar formas originales de autocomprensión o de interpretación de la vida humana. No obstante, la innovación nunca supondrá una aportación absolutamente original ni autocreación, sino una modificación parcial generada por referencia comparativa a las anteriores posibilidades.

Puede incurrirse en la tentación de acusar a Taylor de que su defensa de la libertad individual sea menos comprometida que la que emerge de la matriz tradicional del liberalismo occidental heredero del pensamiento ilustrado. Las capacidades que las éticas liberales destacan en el sujeto son la libertad creativa y crítica, pero basan el desarrollo de estas capacidades en su afán de independencia. Taylor también suscribe estas capacidades, entendiéndolas parte fundamental de la vida humana, pero la preocupación por una libertad que escape a la subjetividad moral y a la arbitrariedad es un rasgo fundamental de su enfoque, de manera que restringe la capacidad inventiva de los seres humanos con el fin de escapar a la trivialidad y a las formas más simples de individualismo y relativismo. Así, destaca la importancia de encontrar una forma de ser auténtica, en la que uno responda a su propio yo interno, porque la autenticidad es un ideal moral insoslayable en la formación de la identidad; pero en su defensa de la autenticidad, con sus rasgos de creatividad y libertad crítica, señala dos características ineludibles: que entrañen, por un lado, originalidad y creación, pero, por otro lado, apertura hacia los otros.

El hombre debe buscar su propio modo de ser auténtico dentro de una comprensión narrativa de la vida humana, pero esa búsqueda de la autenticidad no se traduce en la adopción de una antropología que presente al hombre como poseedor de una facultad de razón desvinculada. La razón humana se caracteriza por la apertura, por la intencionalidad que lo vincula hacia aquellas cosas entre las que el sujeto mismo se inscribe. La adopción de la perspectiva desvinculada impediría que el hombre accediera a un tipo de bienes que representan cosas importantes para su autorrealización. Según el planteamiento de Taylor, la razón desvinculada no es el modo genuino de estar el hombre en el mundo, sino el modo que se arroga la razón cuando intenta ofrecer una descripción científica del mundo. En *Varieties of Religion Today* señala que el método científico sólo permite aceptar una hipótesis como válida cuando ha superado la prueba de la desconfianza y la hostilidad hacia ella. Pero si, por ejemplo, se adopta esta actitud distante y desconfiada al juzgar las relaciones que tenemos con otros seres humanos, sea en el ámbito emocional e íntimo, sea en el espacio público y social, se pierde la posibilidad de descubrir nexos de unión que permitan sentirse identificado con esa realidad.⁵ La forma de captar los bienes humanos no consiste en simular un modelo de razón científica, sino en explorar lo que esos bienes pueden aportar para el sujeto a partir de una actitud vinculada hacia las cosas. Dentro de esas cosas, los bienes se definen como aquello que el sujeto estime valioso y que constituye el rasgo característico de su identidad. La autenticidad consistirá en la apelación a ciertos bienes que, de algún modo, lo vinculen con la

⁵ Cf. Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today*, op. cit., p. 46.

realidad que representan los otros o con exigencias que le trasciendan. Quizás las palabras de Ortega y Gasset puedan servir para describir la postura de Taylor: “sólo bajo la presión formidable de alguna trascendencia se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos ser”.⁶ La trascendencia puede estar representada por la presencia de los otros, por las narraciones que amplíen mi horizonte de significado, en definitiva, por todas aquellas cosas que, de algún modo, superen mi propia individualidad. Este afán de apertura permite al sujeto superar la perspectiva de la tercera persona y acogerse a un modo de relación distinto con la realidad.

En ese modo de relación existe un vínculo entre el sujeto y la comunidad que es constitutivo. Toda acción busca un fin y ese fin permite descubrir el sentido de la acción. Pero las metas a las que tiende el sujeto no son autogeneradas desde el aislamiento individual, sino que los fines que aparecen como deseables, y que poseen un determinado valor, extraen su significado particular de los contextos culturales generados intercomunicativamente. A partir de esta concepción antropológica del hombre como intérprete de significados ya definidos previamente por la comunidad, Taylor subraya la importancia de las metas colectivas sobre los fines particulares. Su obstinación con aquellos paradigmas filosóficos que acentúan los vínculos comunitarios en lugar de los propósitos individuales manifiesta su interés en traspasar las barreras que establece la parcial visión liberal e individualista del agente humano.

7.2. Comunidad

Su defensa del valor de la comunidad en la constitución de la identidad moral del sujeto y en el papel que ésta juega para la consecución de bienes a los que el ser humano sólo puede aspirar junto a otros seres humanos, le conduce a criticar las teorías que exaltan al individuo hasta el punto de menospreciar los vínculos que le unen a la comunidad y las obligaciones que se desprenden de la pertenencia al grupo. Su rechazo del atomismo es, en este sentido, uno de los aspectos más originales y creativos de su filosofía. Taylor se siente muy interesado en la denuncia de los supuestos epistemológicos que conducen a la instauración de erróneas formas de aplicación de la racionalidad práctica. Sirviéndose de un holismo metodológico, que conduce a la justificación de la “tesis social” que afirma la vinculación entre los individuos más que su desentendimiento mutuo, el atomismo metodológico es puesto en tela de juicio. Su crítica a un atomismo, que se plasma en una forma degenerada de individualismo y que desarrolla una sociedad de sujetos aislados e inermes para hacer frente a la burocracia e impersonalidad del Estado, es uno de los aspectos más sugestivos y contundentes de su filosofía.

⁶ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 99.

Taylor no acepta la concepción atomista del individuo, según la cual se puede fundamentar el desarrollo individual en la idea de independencia absoluta del hombre frente a la sociedad que lo acoge. Los hombres desarrollan sus capacidades precisamente por vivir en sociedad. Es ésta la que los hace específicamente humanos y les permite desarrollar su racionalidad. Los atomistas no tienen en cuenta que el individuo, como agente moral autónomo, sólo puede desarrollar su personalidad en cierto tipo de cultura, puesto que las improntas que lo conforman no nacen espontáneamente, sino que se gestan a través de unas instituciones que requieren estabilidad y continuidad para cumplir sus objetivos. Desde este punto de vista, cuando las relaciones sociales se basan en manejos instrumentales mutuos y pretenden sólo la materialidad de lo inmediato, desaparece la cohesión y la existencia de proyectos comunes. El individualismo liberal, al concebir todas las relaciones sociales bajo criterios económicos de eficiencia y maximización de beneficios, sean estos sociales o económicos, arrastra hacia una concepción del individuo como mero medio para un fin, y con ello rompe la kantiana premisa de autonomía.

Taylor muestra que el pleno desarrollo del ser humano necesita de una sociedad activa que promueva las voluntades individuales. La pasividad y el escepticismo respecto a la comunidad impiden que el hombre acceda a determinados bienes y ponen en peligro la democracia. Para incitar a la acción solidaria y conseguir que los individuos se sientan concernidos por la defensa de sus derechos y de los valores que la tradición les ha confiado, es imperativo crear alicientes de índole comunitario que les motiven. Ante el fracaso de las éticas abstractas es preciso rescatar el contacto con las fuentes morales y buscar formas de expresión que recaben el interés ciudadano y sirvan de mediadores entre lo abstracto y lo concreto, entre la razón y el sentimiento. Taylor suele hablar de dos vías de actuación: el reconocimiento de las diferencias y la creación de metas comunes que reflejen las aspiraciones identitarias de los ciudadanos. Es cierto que esta doble aspiración, hacia la divergencia y hacia la unidad, puede generar conflictos, pero el canadiense no los juzga insalvables, sino condición necesaria para el buen funcionamiento de la *polis*. No obstante, el interés que muestra en integrar las visiones sustantivas sobre el bien de los ciudadanos en la vida pública de la comunidad política, provoca la desconfianza de aquellos otros autores que observan en esta invitación un intento de reducir la libertad del individuo. Los detractores de la propuesta tayloriana sostienen que los pensadores comunitaristas se equivocan al pretender que los valores que debe asumir el individuo ya se encuentran dados por la comunidad. Interpretan que ello implica la imposibilidad de que el individuo disienta en su deliberación personal de los bienes que la comunidad como tal sustenta. Es cabal distinguir los conceptos que aparecen en juego en esta crítica para poder delimitar su alcance: en primer lugar, conviene precisar que esta objeción, tal y como se ha formulado, no distingue entre los diversos sentidos en los que puede comprenderse el término “comunidad”:

A) La comunidad puede entenderse como un grupo social portador de una tradición y unos valores, que integra los significados de los que se sirven los individuos para valorar su mundo moral. Si se acepta que éste es el sentido de la crítica, podría parecer que la comunidad ocupa un papel preponderante en la configuración de la identidad moral de las personas; pero, de hecho, así es. La moral no es una creación individual sino conjunta. Sin embargo, de esta aseveración,

sin más, no se desprende ninguna merma para las libertades de los individuos. Quizás, una cuestión aleatoria sea de dónde emerge la posibilidad de crítica hacia el *status quo*, si los conceptos, parámetros y criterios de los que se sirve el sujeto son los de su tradición y entorno. Taylor sostiene una ética de contenido sustancial que parte de las prácticas dadas en su comunidad, pero reconoce que algunas de esas prácticas contienen bienes que los trascienden. Dichos bienes son trascendentes, aunque descansen en las prácticas, y pueden tomarse como modelos paradigmáticos desde los que reformar las prácticas concretas o, incluso, rechazarlas. En mi opinión, cualquier tipo de filosofía práctica debe incluir la posibilidad de crítica, pero eso no significa que ésta deba surgir necesariamente de una racionalidad independiente de los contextos de acción. También un pensamiento ligado a la praxis vital puede elaborar juicios que disientan de las opiniones compartidas por una comunidad dada.

B) Podemos entender la comunidad como la descripción ideal de una sociedad en la que sus miembros muestran vínculos afectivos, solidarios, responsables y respetuosos, que aspiran a la consecución de determinados bienes compartidos, pero que desarrollan estas características y dimensiones humanas al margen del Estado, restringiéndose al marco de la sociedad civil. Esta perspectiva comunitaria tampoco ejercería la coacción estatal y, en ese sentido, no perjudicaría los derechos y libertades de ningún miembro de la comunidad. Sin embargo, aunque Taylor no renuncia a estos aspectos de la vida comunitaria, esta visión no es realista y, además, no encaja con las relaciones de interdependencia y mutuo control que Taylor considera adecuadas entre la sociedad civil y el Estado.

C) Por último, también el concepto de “comunidad” puede comprenderse en su dimensión política, como *polis*, como Estado que sustenta los mencionados vínculos entre los ciudadanos a través de una definición pública de lo que esa comunidad política considera vida buena. En este caso, si el Estado, como tal, suscribe una noción definida y cerrada del modo en que deben alcanzar la felicidad sus súbditos, puede convertirse en un instrumento que cercena las libertades.

Éste es un aspecto de la crítica a Taylor que conviene examinar con detenimiento. El autor canadiense subraya la urgencia política que posee la proclamación pública de ciertos bienes compartidos que incorporen aspectos de la identidad de la cultura dominante (morales, históricos, étnicos, nacionales...). Se supone que esta pretensión es juzgada la mejor forma de hacer frente a la fragmentación y a la crisis de legitimidad que sufren las democracias desarrolladas; sin embargo, resulta difícil hacer compatibles estas atribuciones conferidas al Estado con el respeto debido hacia los grupos minoritarios. Taylor asegura que la etnia mayoritaria constituye la razón de ser de la entidad política, y que la función política no puede ocultar este aspecto relevante de su identidad como grupo. Pero la formulación política de las aspiraciones morales de la comunidad puede conducir a esquemas corporativistas que amenacen el desarrollo de modos de vida alternativos. Llegados este punto, el mismo Taylor concede que ese modelo no es exportable a cualquier tipo de sociedad y que, en aquellas sociedades constituidas por grupos étnicos muy diferentes entre sí, el modelo de comunidad a desarrollar

debe basarse en principios morales y políticos comunes, más que en la identidad étnica, histórica o nacional.⁷

Dadas las condiciones de las sociedades actuales, plurales y heterogéneas, el tipo de virtud patriótica que emerge en este caso, a pesar de la importancia que Taylor concede en su obra a la creación de una comunidad política fuerte y cohesionada, está muy cercana al “patriotismo constitucional” que Habermas defiende. El deseo de compatibilizar el respeto por las instituciones democráticas, con el sentimiento de cohesión que emerge de una identificación nacional o étnica, no será posible en la mayoría de nuestras sociedades actuales. A mi entender, los significados compartidos se limitarán en nuestras sociedades plurales y heterogéneas a asumir ciertos procedimientos y normas, por más que la movilización de la sociedad civil y una saludable participación política pudieran hacer factible la búsqueda del bien común. Es cierto que Taylor prevé la posibilidad de conjugar ambos tipos de liberalismo: el que aspira a una definición moral, étnica y nacional, y el que se muestra neutral frente a este tipo de adscripciones. Michael Walzer sostiene que puede optarse, dependiendo de las circunstancias, entre un tipo de liberalismo antiperfeccionista y otro tipo de liberalismo comprometido con ciertas nociones sustantivas de la vida buena. Pero una visión general de la obra de Taylor, aún distinguiendo entre aquellos escritos coyunturales, dirigidos a la particular situación nacional de su país, y aquellos otros textos de raigambre más filosófica, destinados a un público más amplio e internacional, me inclina a pensar que la intención de Taylor es defender una idea de comunidad inspirada en un compromiso de identificación particular sólo compatible con un tipo de liberalismo sustantivo. Por consiguiente, la aceptación de un tipo de “patriotismo del derecho” sería siempre visto como un retroceso de su posición inicial.

Taylor rechaza lo que él denomina el “liberalismo procesual”, pero las tensiones inherentes a su pretensión de hacer compatibles la tendencia abstracta y universalista con el respeto hacia lo concreto y local, le obligan a asumir formas de solución intermedias a las que ya se han visto abocados otros autores –v. gr. MacIntyre–.⁸ Así, por ejemplo, Taylor habla de la conveniente coexistencia de dos tipos de instituciones en una comunidad política: aquellas que recaben la atención de grupos particulares ofreciendo metas restringidas y motivadoras, y aquellas otras de mayor alcance y pluralidad que sostengan metas compartidas por la totalidad de los ciudadanos. Este tipo de soluciones que aluden a una mayor diversificación interna intensificando a su vez la unidad gubernamental de la *polis*, representan un esfuerzo para hacer frente al problema de reconocer la existencia de metas sustantivas y al mismo tiempo respetar las diferencias, pero también puede entenderse como un repliegue de las posiciones fuertes sobre la comunidad sostenidas por el autor en otros lugares.

Lo cierto es que Taylor navega en una incómoda posición entre un sentido de comunidad ligado a la identificación nacional y la defensa de un régimen liberal democrático que pretende solucionar instaurando formas asimétricas de federalismo. Ahora bien, aunque prescindiera de

⁷ Ch. Taylor, “Les sources de l’identité moderne”, op. cit.

⁸ MacIntyre explica que para combatir el degenerado estado de la moral actual urge construir “formas locales de comunidad”. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 322.

los sentidos étnicos y nacionales, intentando edificar un liberalismo sustantivo en una sociedad de “politeísmo axiológico”, el canadiense nunca renunciaría a la definición política en el marco estatal de significados morales compartidos en torno a una definición de la vida buena. La continuidad entre ética y política que defiende le impele a ello. La búsqueda de metas comunes es un aspecto irrenunciable en su comprensión política que constituye un sentido esencial que atribuye al concepto de comunidad, pero no implicaría automáticamente una restricción en las libertades individuales. Sería necesario definir qué tipo de metas comunes persigue la comunidad política para certificar que implican una pérdida de libertad. Taylor habla de la posibilidad de incluir aspiraciones colectivas importantes que, incluso, revoquen o restrinjan ciertos privilegios e inmunidades por razones de política pública. Esta situación permitiría seguir hablando de una sociedad liberal cuando las libertades fundamentales de todos los miembros estuvieran aseguradas.⁹

Sin embargo, me permito profundizar más aún en el sentido de su obra añadiendo que la perspectiva histórica e intersubjetiva de la racionalidad que Taylor asume permite pensar en la posibilidad de modificar el marco de derechos si se consideran determinados objetivos –por ejemplo, la supervivencia cultural o una definición pública de aquellos rasgos que la comunidad considera que desarrollan su identidad o que estimulan la vida buena– prioritarios respecto a ciertos derechos de los individuos. Éste es uno de los aspectos más polémicos del debate porque aceptaría una organización social en torno de una definición de la vida buena, incluso en el caso de que algunos individuos pudieran verse perjudicados de algún modo. El espíritu de su obra permite preguntarse si es una pretensión legítima de la comunidad, en ciertas circunstancias, incluir en la definición pública de su identidad una definición de la vida buena. Esta cuestión puede verse en términos de conflicto entre bienes: por ejemplo, si un grupo necesita proteger su identidad étnica tomando medidas que resguarden su cultura, aunque ello supusiera una restricción a los derechos de algunos otros, puede considerarse una pérdida aceptable en función del bien superior que se persigue. Pienso que una interpretación de la teoría de Taylor permite responder afirmativamente a esta cuestión dadas unas determinadas condiciones:

Primero, que esa definición de la vida buena no fuera tan cerrada como para desarrollar exclusivamente valores de una etnia o cultura.

Segundo, esta condición remite a otra: la necesidad de articular el trasfondo de inteligibilidad para que emerjan las distinciones cualitativas que permitan valorar los bienes en juego.

Tercero, que las decisiones emerjan de una deliberación racional, verdaderamente democrática, donde exista reconocimiento entre todos los miembros de la comunidad.

Todavía entonces quedaría pendiente la cuestión de establecer los medios por los cuales esa definición comunitaria de la vida buena ejercería la restricción de la libertad. Porque el Estado puede empujar a sus súbditos a organizar sus vidas de una determinada manera: a través

⁹ Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, op. cit., p. 59.

de la invitación, de la propaganda, de estímulos fiscales positivos, o por medio de la coacción, las sanciones o los castigos... No afecta del mismo modo a la libertad de los ciudadanos la adopción de uno u otro mecanismo y, aunque no puedo refrendarlo con un texto, deduzco que Taylor ni siquiera piensa en la posibilidad de incluir la fuerza como mecanismo de presión.

Pero todas estas disquisiciones permiten detectar el supuesto de fondo que late en la argumentación tayloriana. Más concretamente, lo que su filosofía rechaza es la teoría liberal que entiende la autonomía y la dignidad humanas sólo en términos de salvaguarda del principio de elección individual entre distintas concepciones sobre la vida buena. El ideal que protege el principio de elección cae en la trivialidad, al menos en los casos en que no se garantiza que las opciones entre las que se mueve el sujeto poseen cierta trascendencia o significatividad. Si la elección se basa únicamente en la preferencia de gustos del agente, se incurre en una forma de subjetivismo moral que arrebató a la ética su dimensión racional.

Para que la elección no incurra en la mera trivialidad, debe conciliarse el valor supremo del individuo con el reconocimiento de su naturaleza social, afirmando que las nociones de justicia siempre se establecen por referencia al bien, y aún a riesgo de reabrir los conflictos que emergen de la pluralidad de definiciones del bien común que pueden ser apreciadas y desear reconocimiento público. El estudio de la obra tayloriana obliga a preguntarnos si puede ser un anhelo legítimo, vinculado a la idea de autogobierno ciudadano, la introducción de proyectos éticos en la acción estatal. Por lo tanto, su propuesta pone en apuros el modelo de sociedad liberal porque el liberalismo procesual no ha suprimido, aunque haya intentando ignorarlos, los dilemas a los que se enfrentan las sociedades actuales. Es preciso elaborar una descripción más espesa de lo que entendemos por sociedad liberal. Una descripción que obligue a las teorías políticas a poner al día sus recursos morales para resolver esos dilemas. La crítica al liberalismo no es un intento de renunciar a él, sino de recuperarlo en el marco de una sociedad que ha perdido su dimensión comunitaria favoreciendo las aspiraciones netamente individuales. El ejercicio de articular los bienes que dan sentido a la comunidad pretende recuperar aquello que da sentido a la vida de sus miembros y que, al ser sustraído de la vida pública, ha provocado la pérdida de identificación entre los ciudadanos y su comunidad. La definición de los rasgos significativos y sustantivos en el ámbito público pretende recuperar el sentido a través del contacto con las fuentes morales; más aún cuando Taylor manifiesta que la gran amenaza moderna es el sentimiento de melancolía o acedia que el exilio o la implosión de todo sentido han provocado.¹⁰ Por eso, la liberación del sinsentido es la finalidad de su filosofía teórica y práctica, y quizás por ello concluye *Sources of the Self* asegurando que “la intención de este trabajo ha sido la de una recuperación, un intento de descubrir los bienes enterrados a través de la rearticulación y, con ello, impulsar de nuevo esas fuentes, devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu”.¹¹

¹⁰ Cf. Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today*, op. cit., pp. 39-41.

¹¹ “The intention of this work was one of retrieval, an attempt to uncover buried goods through rearticulation—and thereby to make these sources again empower, to bring the air back again into the half-collapsed lungs of the spirit.” Ch. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 520 (542).

7.3. Libertad

La crítica de Taylor al desconocimiento que la visión liberal proyecta sobre la dimensión moral de los seres humanos permite la percepción de las limitaciones que el liberalismo presenta en su defensa del universalismo ético y de sus implicaciones en la filosofía política. Pero aunque Taylor quiere recuperar la idea de bien y cierta noción de virtud asociada a la tradición republicana y al humanismo cívico, no se opone frontalmente al programa preceptivo del liberalismo. En su propuesta normativa aparece un cierto eclecticismo en tanto desarrolla su filosofía en una postura de mediación o reconciliación entre el comunitarismo y el liberalismo. Continúa siendo liberal de una forma particular porque es consciente de que no se puede volver atrás, de que no se puede renunciar a la herencia depositada por la Ilustración. Su filosofía pretende la revisión de algunos valores que se han desarrollado en la Modernidad y encarnado en unas instituciones que él pretende reformar. La denuncia que aparece más o menos explícita a lo largo de sus artículos se refiere tanto a la pérdida de algunos valores sustantivos que han sido olvidados, favoreciendo de este modo formas de justicia procedimentales, como a las consecuencias negativas que una visión particular de los bienes depositarios de estos valores –o su entronización exclusiva– ha provocado en la identidad moderna. Si la filosofía contemporánea se acoge a la hermenéutica como método de investigación, la interpretación tayloriana destaca la urgencia de contextualizar las nociones de bien y justicia para que obtengan mayor calado en la conciencia de los ciudadanos y puedan motivarles para obrar a través del acercamiento de unas fuentes morales que los conduzcan a actuar coherentemente con esos bienes. Si el liberalismo es una tradición de pensamiento que intenta dar cabida a la complejidad y diversidad morales propias de las sociedades modernas, pueden reformularse esos contenidos liberales recuperando nociones de bien sustantivas.¹² El pluralismo del que hacen gala ciertos tipos de liberalismo no es tal porque acaba sumido en formas inauténticas de reconocimiento. El verdadero pluralismo es fruto de una cultura rica y variada, y por tanto nace de una sociedad compleja e integrada que apoya las instituciones que lo conforman. El modo en que esto sea posible discurre a través de la definición de una idea de bien, diversificada y plural, que pueda ser éticamente aceptada por aquellos que en un principio son más reacios a su acatamiento. Uno de los argumentos más sólidos en los que se apoya esta revisión es la aportación de una teoría epistemológica y antropológica que explique mejor el funcionamiento de los comportamientos morales, y que conduzca a la destrucción del individuo desvinculado que se deduce de las teorías liberales al uso.

Respecto a la detección y caracterización de los males que en el ámbito político se están produciendo en las sociedades liberales occidentales, considero que el análisis de Taylor es acertado en el sentido de que su juicio refleja algunas de las causas que atañen a la pérdida de legitimidad de los sistemas de gobierno democráticos. Cuando la crisis de legitimidad se

¹² De hecho, los principales autores liberales han moderado su discurso y modificado sus propuestas en función de las críticas que provienen del pensamiento comunitarista.

extiende a las instituciones básicas, se producen otros males que, en definitiva, conducen al detrimento del control que los ciudadanos ejercen sobre las decisiones políticas de su comunidad. El desinterés, el escepticismo y la fragmentación ponen en peligro la supervivencia de la libertad en estas sociedades, resultando imperativa la necesidad de reactivar la participación de los individuos en las cuestiones de la comunidad. Por otro lado, su crítica a la lógica omniabarcante del mercado y al proceso de racionalización instrumental que fomenta el liberalismo individualista refleja aspectos evidentes de la sociedad actual y le pone de acuerdo con las denuncias que los “liberales igualitaristas” [*egalitarian liberals*] vierten sobre las condiciones en que se desenvuelve la identidad de los sujetos en la actualidad. La sociedad de mercado y sus mecanismos de decisión empresarial arrastran a la sociedad hacia formas degeneradas de individualismo. Esas consecuencias precisan la intervención del Estado para concebir una idea de sociedad no tan individualista. Este cambio obliga a abrir el Estado a ámbitos que en principio no habían sido previstos en las teorías de la intervención mínima liberales.

Taylor aboga por una democratización de talante participativo en ámbitos más reducidos que el Estado: lugares de trabajo, escuelas, ayuntamientos, y todos aquellos espacios que se encuentren próximos al ciudadano. Con ello se pretende tanto la instauración de una democracia real como la educación política de los ciudadanos. Un Estado sólo será libre en el momento en que la igualdad de tratamiento no se limite al imperio de la ley, sino que también abarque la promulgación de la misma. La única forma efectiva de dar contenido a la libertad consiste en concebir fines con medios propios y realizarlos; pero para ello el individuo ha de ser su propio dueño, su vida y sus decisiones han de resultar autónomas, no dependientes de fuerzas exteriores, sean éstas del carácter que sean. La ley no puede ser únicamente un instrumento con el que defender los derechos individuales, sino que debe transformarse en el lenguaje mediante el que una sociedad se autodefine. Una comunidad libre de talante participativo es parte activa del proceso mediante el cual puede llegar a definir su identidad; no asume sin más las leyes que le son dictadas, sino que interviene en su promulgación y las interioriza mediante un proceso común que involucra a todos los individuos en la prosecución de un objetivo que les es propio y que es, a su vez, educador de actitudes y esperanzas.

Buscando algunas de las razones por las que esta condición de la democracia no se da en las sociedades liberales se encuentra que las teorías universalistas, abstractas y procedimentales de las éticas formales, al perder sensibilidad hacia el contexto, no arraigan en la conciencia moral de los sujetos. Las éticas de principios no mueven a los sujetos a actuar. Las normas obligatorias de justicia parecen dejar indiferentes a los ciudadanos que sólo externamente siguen las normas – usualmente por temor a la sanción que las acompaña–. Las personas se movilizan por la aspiración hacia algún bien concreto y sustantivo. Si las adscripciones morales que configuran nuestra identidad como individuos entran a formar parte del espacio público y son consideradas por las directrices políticas, entonces los ciudadanos podrán asumir como suyas las aspiraciones al bien de su comunidad política. Es preciso incluir los significados compartidos para renovar los lazos sociales y reformar la vida pública porque, si no, los ciudadanos no se comprometen con el cultivo de las virtudes y las funciones que permiten garantizar la permanencia de las libertades.

Si la democracia liberal no es capaz de acoger proyectos comunes acerca de la vida buena, entonces desaparecen la lealtad y el patriotismo, que son los recursos últimos a los que tiene que recurrir un Estado no despótico, y emerge el peligro de la pérdida de la libertad –en forma de despotismo blando o de difuso tutelaje–. La renovación de los lazos comunitarios es un requisito indispensable para mejorar el funcionamiento de las sociedades democráticas avanzadas y lograr formas de autogobierno que garanticen la libertad. La democracia liberal puede y debe acoger proyectos comunes que se refieran al ideal de vida buena. Lo contrario equivale a coartar la libertad de los ciudadanos y a privar a la propia democracia de sus fundamentos. Urge renovar la idea de “bien común”, que en modo alguno ha perdido su vigencia, y que no puede ser sustituida por la idea de “interés general” típica del individualismo actual, propio de doctrinas utilitaristas o “welfaristas”. Se trata de actualizar algunas ideas, que en modo alguno se oponen a los ideales democráticos y liberales, tales como la naturaleza social del ser humano, el decisivo papel de las “instituciones intermedias”, y los principios de subsidiaridad y solidaridad.

En este sentido, los autores liberales suelen aceptar la descripción comunitarista sobre el papel fundamental que otorgan a la comunidad en la formación de la identidad individual; pero se niegan a aceptar las consecuencias culturales, sociales, jurídicas y políticas que los comunitaristas sostienen. Aún estando de acuerdo con la génesis dialógica y vinculada de la racionalidad humana, consideran que las propuestas de aplicación práctica de los pensadores comunitaristas conducirían a formas de totalitarismo o, al menos, a importantes restricciones en las libertades. Cuando los comunitaristas intentan subsumir en un proyecto común, encarnado en una noción sustantiva de bien, la diversidad y heterogeneidad de las sociedades desarrolladas, los principios de igualdad y libertad se ven amenazados por la sombra de la discriminación. Pretendiendo contestar a esta objeción, en el apartado anterior he intentado mostrar en qué sentidos podría comprenderse el significado de la comunidad concluyendo que la búsqueda de metas compartidas puede ser un objetivo compatible con la tradición liberal. Ahora deseo profundizar en esta cuestión aludiendo al concepto de autonomía y de dignidad a él asociado porque la matización de estos conceptos puede alumbrar nuevos caminos en los casos de conflicto entre derechos.

Taylor está comprometido con la recuperación de la libertad perdida a través de una mayor actuación autónoma individual y colectiva. Si entendemos la autonomía como la capacidad de actuar libremente conforme a la racionalidad humana y aceptamos que de esta capacidad dimana la dignidad de los seres humanos, deducimos que es una obligación de los seres humanos buscar aquellos rasgos que definen su identidad en tanto que seres humanos. En el pensamiento de Taylor la interpretación y la autointerpretación son interdependientes, resultando que, el modo en que nos comprendemos a nosotros mismos, depende de la exploración de los vínculos que nos unen al mundo, y viceversa, del modo en que nos comprendemos a nosotros mismos emerge el modo en que entendemos nuestra relación con el mundo. La libertad, como tal, es el resultado de una comprensión adecuada de nosotros mismos y de las relaciones con los demás sujetos y con las cosas. Taylor considera que esa comprensión adecuada se da cuando encontramos formas de ser que son auténticas, pero esta comprensión auténtica de nosotros mismos no es posible si no

descubrimos la íntima unión que experimentamos todos los seres humanos y que la libertad es un objetivo que sólo podemos conseguir en comunidad.

Algunas vertientes del liberalismo aceptan que el principio de respeto entre individuos que mantienen distintas concepciones sobre la vida buena, del que se deduce el principio de no interferencia cuando un individuo no daña el desarrollo de los planes de vida de otros, y la separación de las distintas esferas que componen la vida social, son los rasgos distintivos de las sociedades liberales. Así, el hiperbien o bien intenso del liberalismo individualista resulta ser la libertad desvinculada que sostiene que a una sociedad liberal le basta con respetar el “principio de daño” para conducirse bien. Sin embargo, desde una ética de la autenticidad basta con ser insolidario y egoísta para poner en peligro la persistencia de la comunidad, basta con desentenderse de nuestras funciones públicas para poner en peligro la libertad. Es preciso desear bienes públicos y no sólo perseguir los intereses de cada cual, es preciso fortalecer el entramado de significados compartidos para recrear un espacio público vivo y respetuoso.

La doctrina liberal se basa en la primacía de la esfera privada frente a la pública, legando la garantía del “bienestar” a un Gobierno marcadamente tecnocrático. Hay una falta de consistencia de la sociedad civil que delega funciones en un gobierno representativo que cada vez se aleja más de los intereses comunes. Las instituciones sociales nacen concebidas para un uso individualista y no como parte de un todo social cuyos intereses sean mucho más amplios que los individuales. Por el contrario, en la argumentación tayloriana las instituciones son un ámbito de interacción que facilita el reconocimiento mutuo colaborando en la conformación de la identidad individual y colectiva. La libertad no puede ser entendida en el sentido absoluto en el que aparece en el liberalismo, sino como una realización efectiva de un plan de vida. No basta la definición “negativa” de la libertad, sino que es preciso ofrecer garantías que concreten dicha realización a pesar de que implique restricciones en otras esferas de actividad.

Taylor no quiere reducir la libertad de los ciudadanos. Juzga ineludibles los derechos fundamentales que la cultura moderna ha positivado y acepta la necesidad de unos derechos individuales que protejan al individuo, pero matiza que estos últimos pueden compatibilizarse con otros derechos que reflejen las pretensiones de la comunidad o que, incluso, tiendan al reconocimiento de la especificidad y diferencias culturales de pequeños grupos insertos en un marco estatal más amplio. Para esclarecer esta cuestión reivindica una interpretación cercana al *iusnaturalismo* de los derechos en la que destaca la conexión entre moral y derechos, entre los bienes y las demandas que brotan de ellos, mostrando que los derechos son exigencias auspiciadas por una valoración fuerte de la capacidad moral que esos derechos deben proteger.

La tesis que resume su posición en el debate sobre el fundamento y el alcance de los derechos es que éstos deben establecerse a partir de unos valores que se generen socialmente y que trasciendan la propia individualidad de los sujetos en tanto refieren a valores morales que desarrollan capacidades humanas específicas que nosotros mismos consideramos como tales y, por tanto, que calificamos como capacidades que deben favorecerse en favor de otras que no lo son tanto o que no lo son en absoluto. En este sentido, se imputa al “liberalismo procesal” el

practicar un tipo de reduccionismo que ofrece una visión parcial de los derechos en tanto los fundamenta sobre el individuo aislado y sobre una concepción procedimental de la justicia que ha soslayado la atención a las diferencias.

El liberalismo ofrece unas normas y valores con la intención de que sean válidos para todo el mundo, quiere que sean universales, por eso intenta propagarlos; pero finalmente deviene en un tipo de pensamiento que tiende a homogeneizar, poniendo en peligro la supervivencia de las minorías. Las normas y valores son asumidos miméticamente por todos los ciudadanos, extendiendo la perspectiva individualista que brota de una racionalidad desvinculada y conduciendo a un proceso que uniforma y asfixia las particularidades. Por eso Taylor dedica gran parte de su esfuerzo argumentativo a justificar y fortalecer una política que defiende las diferencias y los derechos de las minorías, aunque a la vez persigue la consecución de una mayor unidad social entre los individuos y de éstos con su Estado. De nuevo, la pregunta que asalta inmediatamente alude a la tensión entre reconocimiento político de las diferencias y aspiraciones a metas comunes compartidas por esos ciudadanos diferentes. ¿No es el reconocimiento público de la particularidad un elemento disgregador que impide la formación de propósitos compartidos dentro de una misma comunidad política? Responder adecuadamente esta cuestión obliga a revisar la concepción de la democracia y a recordar que la concepción de la política tayloriana incluye el debate público a todos los niveles como un factor que vivifica la democracia. Aunque rechaza los modelos políticos basados en la confrontación y en la polarización de intereses y, por ello, recuerda que el debate público requiere, como condición indispensable, el reconocimiento en plano de igualdad de todos los grupos afectados por los asuntos discutidos y la aceptación *a priori* legítima de sus aspiraciones. Sólo si se respetan los rasgos diferenciadores puede llegarse a la aceptación compartida de algunas características comunes. Sólo si determinados grupos no se sienten excluidos puede lograrse la deseada cohesión ciudadana.

Otra cuestión derivada en parte de la anterior: ¿Si Taylor pretende fortalecer el sentimiento de cohesión en torno a nociones compartidas de la vida buena, cómo encajar las aspiraciones disidentes? La visión sustantiva de la justicia y la organización social en torno a una investigación compartida sobre lo que se considera una vida plena o floreciente, no implica una definición cerrada de la vida buena, ya que Taylor entiende por ésta la aceptación compartida y compatible de una diversidad de bienes. El canadiense desecha aquellas teorías éticas y políticas que basan la acción humana o la organización de la sociedad en torno a un principio único, sea éste el que sea. La racionalidad práctica necesita el desarrollo de la virtud de la prudencia para solventar las cuestiones atendiendo al contexto y a las consecuencias de la acción. El ejercicio de la *phrónesis* permite combinar diversos modos de actuación que son necesarios y no actuar en base a un principio formal absoluto. La estrategia consiste en moverse a distintos niveles, aceptando múltiples análisis que se resisten a la simplificación, ofreciendo pautas que, por ejemplo, permiten determinar qué ámbitos de acción pertenecen al mercado y cuáles a la planificación estatal. También se especifica que la defensa de los derechos y su aplicación efectiva se realiza a partir de la visión significativa de la vida humana, de una ontología hermenéutica que sitúa la naturaleza del ser humano en un contexto social de conocimiento y

acción hacia el que el sujeto se siente comprometido; y destaca la necesidad de un control democrático por parte de los ciudadanos hacia las esferas de poder. Taylor pretende encontrar equilibrios continuos, soluciones transitorias generadas creativamente que resuelvan los problemas para los que las antiguas respuestas resultan inútiles. Su filosofía no anula ninguno de los contendientes que se presentan a los conflictos. Por ejemplo, es consciente de que las disposiciones colectivas propias del Estado de Bienestar pueden lastrar la eficiencia del mercado, la planificación estatal de una vida social organizada en torno a un núcleo moral puede menoscabar la salvaguarda de la totalidad de derechos individuales... Ante estas hipotéticas situaciones peligrosas Taylor apuesta decididamente por la iniciativa democrática mostrándola la única respuesta correcta y, también probablemente, más eficaz. El canadiense no reduce la vida moral de una comunidad política a la defensa cerrada de una concepción sobre la vida buena. Aunque su filosofía invita a indagarla, el sesgo deudor de la corriente romántica de su filosofía le obliga a situar la diferencia como un valor ineludible.

Sin embargo, es preciso ser conscientes de que la diferencia no elimina la semejanza. Debe hallarse aquello que es compartido por todos, pero más allá de la perspectiva liberal que encuentra un pretendido campo neutral en su teoría al elevar la libertad desvinculada de elección del sujeto sobre otros bienes. La búsqueda del acuerdo no significa renuncia a las aspiraciones de un grupo a costa de las divisiones que la filosofía procedimental exige. La política no puede suponer una escisión respecto a la ética. Las concepciones morales de los ciudadanos no pueden restringirse exclusivamente a la vida privada con el fin de suprimir los conflictos. Taylor pretende propagar una interpretación distinta sobre los límites de la neutralidad liberal que modifique el propio marco liberal. Las nociones procedimentales de la justicia dejan fuera algunas cuestiones que el comunitarista desea contrastar: la separación entre la vida privada y la pública, entre lo justo y lo bueno, en suma, entre los caracteres importantes en la formación de la identidad –esto es, la orientación moral– y las consecuencias públicas de esta identidad.

Si se persigue una mayor cohesión social, deben articularse políticamente los valores que dan forma a las vidas particulares de los individuos, coordinándolo con la celosa protección de los derechos fundamentales que constituyen la base común para todos los ciudadanos, y que impiden las desigualdades en la administración de los derechos. Por tanto, la premisa fundamental consiste en el respeto hacia la diversidad, mostrando que la administración de unas medidas de protección especiales para un grupo de personas limitado puede y debe realizarse precisamente en favor del principio liberal que reconoce el compromiso de tratarnos en forma equitativa e igualitaria. Es decir que, del mismo modo que existen medidas de redistribución económica en aras de conseguir reducir la desigualdad, pueden establecerse disposiciones excepcionales que defiendan la identidad cultural de unos grupos concretos, cuando está en peligro la supervivencia cultural de ése grupo determinado. De esta forma, Taylor sigue siendo liberal, a pesar de mantener la existencia de nociones sustantivas de bien, porque toleraría las disidencias y la existencia de modos de vida diferentes. No privilegiaría el fortalecimiento de la cohesión dentro de la comunidad a costa de estas renunciaciones. Dado que es consciente de que no podemos ni debemos suprimir el respeto a las diferencias y a las minorías, porque así lo indican

las nociones modernas de tolerancia y de dignidad del individuo, el canadiense no trata de regresar irreflexivamente a una tradición anterior a la Modernidad; precisamente procura reflexionar sobre la Modernidad con el objetivo de completar o agrandar el marco político del liberalismo. El modelo proclamado por Taylor pretende reconocer los valores de otras culturas y de otros mundos de vida diversos partiendo de nuestra particular experiencia y de nuestra propia tradición; pero es también evidente que nuestra experiencia y nuestra tradición no es pura, sino que también se ve modificada continuamente por los contactos interculturales. El mundo es cada vez más multicultural en tanto nuestro particular punto de vista aparece influido por la existencia de otros mundos de vida que están en permanente conexión con el nuestro, influyendo sobre nuestros juicios y sobre los propios criterios a raíz de los cuales realizamos esos juicios, de modo que nuestra sociedad resulta cada vez más abierta y plural. Es preciso un estudio hermenéutico que contribuya a la constitución de una conciencia que sea reflexiva y sensible hacia las diferenciaciones culturales y hacia los diferentes lenguajes, de forma que nuestra propia autocomprensión quede modificada. Si bien el propio Taylor concede que si deseamos realizar esta modificación de los propios criterios para efectuar verdaderos juicios de valor interculturales, necesitamos una gadameriana “fusión de horizontes” que todavía está por hacer. Sin embargo, de igual modo, reconoce que lo importante es la apertura y la disposición para realizar dichos estudios de otras culturas, para lo cual lo importante es la *suposición* de que esas otras culturas tienen algo que ofrecer, y esto aparece implícito en su postura respecto al reconocimiento.

Bibliografía

Bibliografía de Taylor

Libros

- Taylor, Ch., *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart, 1970.
 - *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
 - *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Traducción castellana, *Hegel y la sociedad moderna*, México, F.C.E., 1983.
 - *Social Theory as a Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
 - *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
 - *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
 - *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Traducción castellana, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
 - *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Traducción castellana, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
 - *Reconciling the Solitudes*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993. Traducción castellana, *Acercar las soledades*, Donostia, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999.
 - *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995. Traducción castellana, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.

Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, París, Presses Universitaires de France, 1997.

- *Varieties of Religion Today*, Cambridge, Harvard University Press, 2002. Traducción castellana, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.
- *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.

Artículos

Taylor, Ch., “Ontology”, *Philosophy*, 34, 1959, pp. 125-141.

- “Nationalism and the Political Intelligentsia: A Case Study”, *Queens’s Quaterly*, 72, 1965, pp. 150-168. Reimpreso en *Reconciling the Solitudes*, pp. 3-22. Traducción castellana, “El nacionalismo y la *intelligentsia* en Quebec”, en *Acercar las soledades*, pp. 29-56.
- “A Canadian Future?”, en *The Pattern of Politics*, pp. 52-68. Reimpreso en *Reconciling the Solitudes*, pp. 23-39. Traducción castellana, “¿Un futuro para Canadá?”, en *Acercar las soledades*, pp. 57-81.
- “The Explanation of Purposive Behaviour”, en F. Cioffi y R. Berger (eds.), *The Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 49-95.
- “Interpretation and the Sciences of Man”, *Review of Metaphysics*, 25, 1971, pp. 3-51. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 15-57.
- “Peaceful Coexistence in Psychology”, *Social Research*, 40, 1973, pp. 55-82. Reimpreso en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 117-138.
- “Force et sens : les deux dimensions irréductibles d’une science de l’homme”, en G. Madison (ed.), *Sens et existence: En Hommage à Paul Ricoeur*, París, Éditions du Seuil, 1975, pp. 124-137.
- “Responsibility for Self”, en A. Rorty (ed.), *The Identities Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 281-299.
- “The Nature and Scope of Distributive Justice”, borrador, 1976. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 289-317.
- “What Is Human Agency?”, en T. Mischel (ed.), *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Oxford, Blackwell, 1977, pp. 103-135. Reimpreso en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 15-45.
- “Self-interpreting Animals”, borrador, 1977. Reimpreso en Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 45-76.
- “Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions”, en Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Reidel, 1978, pp. 133-174.
- “Language and Human Nature”, *A. B. Plaunt Memorial Lecture*, Ottawa, Carleton University, 1978. Reimpreso en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 215-247.

- Taylor, Ch., "The Validity of Transcendental Arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, 1978-1979, pp. 151-165. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 20-33. Traducción castellana, "La validez de los argumentos trascendentales", en *Argumentos filosóficos*, pp. 43-58.
- "Atomism", en A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C.B. Macpherson*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, pp. 39-61. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 187-210. Traducción castellana, "El atomismo", en J. Betegón y J.R. De Páramo (comps.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Barcelona, Ariel, 1990, pp. 107-124.
- "What's Wrong with Negative Liberty", en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 175-193. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 211-229.
- "Why Do Nations Have to Become States?", en S.G. French (ed.), *Philosophers Look at Canadian Confederation*, Montreal, Canadian Philosophical Association, 1979, pp. 19-35. Reimpreso en *Reconciling the Solitudes*, pp. 40-58. Traducción castellana, "¿Por qué deben las naciones transformarse en estados?", en *Acercar las soledades*, pp. 83-112.
- "Theories of Meaning", *Proceedings of the British Academy*, 66, 1980, pp. 283-327. Reimpreso en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 248-292.
- "Legitimation Crisis?", borrador, 1981. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 248-288.
- "Rationality", en M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 87-105. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 134-151.
- "The Diversity of Goods", en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, pp. 129-144. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 230-247.
- "Hegel's Philosophy of Mind", en G. Floristad (ed.), *Contemporary Philosophy: A New Survey*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983, pp. 135-155. Reimpreso en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 77-96.
- "Social Theory as Practice", en *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 1-27. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 91-115.
- "The Concept of a Person" en *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 48-67. Reimpreso en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 97-114.
- "The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology", en S. Mitchell y M. Rosen (eds.), *The Need for Interpretation: Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task*, Londres, Athlone Press, 1983, pp. 141-169. Reimpreso como "Cognitive Psychology", en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, pp. 141-169.
- "Understanding and Ethnocentricity", en *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 28-47. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 116-133.

- Taylor, Ch., "Aristotle or Nietzsche", *Partisan Review*, 51, 1984, pp. 301-306.
- "Foucault of Freedom and Truth", *Political Theory*, 12, 1984, pp. 152-183. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 152-184.
- "Kant's Theory of Freedom", en J.N. Gray y Z. Pelczynski (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, Athlone Press, 1984, pp. 100-121. Reimpreso en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, pp. 318-337.
- "Politics and Ethics: An Interview", en P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon, 1984, pp. 373-380.
- "Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada", en A. Cairns y C. Williams (eds.), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, pp. 183-229. Reimpreso en *Reconciling the Solitudes*, pp. 59-119. Traducción castellana, "Posibles futuros: la legitimidad, la identidad y la alienación en Canadá a finales del siglo XX", en *Acercar las soledades*, pp. 113-195.
- "Die Motive einer Verfahrensethik", en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 101-135. Reeditado como "The Motivation Behind a Procedural Ethics", en R. Beiner y W.J. Booth (eds.), *Kant and Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, pp. 337-360.
- "Sprache und Gesellschaft", en A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 35-52. Reeditado como "Language and Society", en A. Honnet and H. Joas (eds.), *Communicative Action: Essays on Habermas Communicative Action*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 23-35.
- "Overcoming Epistemology", en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge, MIT Press, 1987, pp. 464-488. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 1-19. Traducción castellana, "La superación de la epistemología", en *Argumentos filosóficos*, pp. 19-42.
- "Le juste et le bien", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93-1, 1988, pp. 33-57.
- "Wittgenstein, Empirism and the Question of the 'Inner'", en S. Messer, L. Sass y R. Woolfolk (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988, pp. 52-58.
- "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en N.L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 181-203. Traducción castellana, "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en *Argumentos filosóficos*, pp. 239-267.
- "Embodied Agency", en H. Pietersma (ed.), *Merleau Ponty. Critical Essays*, Washington D.C., University Press of America, 1989, pp. 1-21.
- "Explanation and Practical Reason", *Wider Working Paper*, Helsinki, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989. Versión desarrollada en M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, pp. 208-31. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 34-60. Traducción castellana, "La explicación y la razón práctica", en *Argumentos filosóficos*, pp. 59-90.

- Taylor, Ch., "Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism", *Cardozo Law Review*, 10, 1989, pp. 857-870. Reimpreso en D. Cornell, M. Rosenfeld y D. Gray Carlson, (eds.), *Hegel and Legal Theory*, Nueva York, Routledge, 1991, pp. 64-77.
- "La tradition d'une situation", en N. Pirotte (ed.), *Penser l'éducation*, Montreal, Boréal, 1989, pp. 87-88. Reeditado como "The Tradition of a Situation", en *Reconciling the Solitudes*, pp. 135-139. Traducción castellana, "Una tradición situada", en *Acercar las soledades*, pp. 221-227.
- "Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply", *Political Studies*, 37, 1989, pp. 277-281.
- "Comparison, History, Truth", en F.E. Reynolds y D. Tracy (eds.), *Myth and Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 1990, pp. 37-55. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 146-164. Traducción castellana, "Comparación, historia, verdad", en *Argumentos filosóficos*, pp. 199-220.
- "Invoking Civil Society", borrador, Chicago, Center for Psychological Studies, 1990, pp. 1-17. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 204-224. Traducción castellana, "Invocar la sociedad civil", en *Argumentos filosóficos*, pp. 269-292.
- "Irreducible Social Goods", en G. Brennan y C. Walsh (eds.), *Rationality, Individualism and Public Policy*, Camberra, Australian National University, 1990. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 127-145. Traducción castellana, "La irreductibilidad de los bienes sociales", en *Argumentos filosóficos*, pp. 175-197.
- "Les institutions dans la vie nationale", en V. Lemieux (ed.), *Les Institutions Québécoises : Leur Rôle, Leur Avenir*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1990. Reeditado como "Institutions in National Life", en *Reconciling the Solitudes*, pp. 120-134. Traducción castellana, "Las instituciones en la vida nacional", en *Acercar las soledades*, pp. 199-220.
- "Les enjeux de la réforme constitutionnelle", en *Les Avis des Spécialistes Invités à Répondre aux Huit Questions Posées par la Commission*, Québec, Québec Government Publication, 1991. Reeditado como "The Stakes of Constitutional Reform", en *Reconciling the Solitudes*, pp. 140-154. Traducción castellana, "Las apuestas de la reforma constitucional", en *Acercar las soledades*, pp. 229-250.
- "Lichtung oder Lebensform. Parallelen Zwischen Wittgenstein und Heidegger", en B. McGuinness et al. (eds), *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 94-120. Reimpreso como "Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein", en *Philosophical Arguments*, pp. 61-78. Traducción castellana, "Lichtung o Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein", en *Argumentos filosóficos*, pp. 91-113.
- "Shared and Divergent Values", en R.L. Watts y D.M. Brown (eds.), *Options for a New Canada*, Kingston, Queen's University Press, 1991, pp. 53-76. Reimpreso en *Reconciling the Solitudes*, pp. 155-186. Traducción castellana, "Convergencias y divergencias respecto a los valores entre Québec y Canadá", *Acercar las soledades*, pp. 251-296.
- "The Dialogical Self", en D.R. Hiley (ed.), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 304-314. Reimpreso en R.F. Goodman y W.R. Fisher (eds.), *Rethinking Knowledge*, Albany, State University of Press, 1995, pp. 57-69.

Taylor, Ch., "The Ethics of Inarticulacy", *Inquiry*, 34, 1991.

- "The Importance of Herder", en E. Margalit (ed.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, Londres, Hogarth Press, 1991. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 79-99. Traducción castellana, "La importancia de Herder", en *Argumentos filosóficos*, pp. 115-141.
- "Heidegger, Language and Ecology", en H. Dreyfus y H. Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 247-269. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 100-126. Traducción castellana, "Heidegger, el lenguaje y la ecología", en *Argumentos filosóficos*, pp. 143-174.
- "The Politics of Recognition", en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992. Reimpreso en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73. Traducción castellana, "La política del reconocimiento", en A. Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, F.C.E., 1993.
- "To Follow a Rule...", en M. Hjort (ed.), *Rules and Conventions*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 167-185. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 165-180. Traducción castellana, "Seguir una regla", en *Argumentos filosóficos*, pp. 221-238.
- "The Liberal Politics and the Public Sphere", borrador, 1992. Reimpreso en *Philosophical Arguments*, pp. 257-287. Traducción castellana, "La política liberal y la esfera pública", en *Argumentos filosóficos*, pp. 335-372.
- "Impediments to a Canadian Future", en *Reconciling the Solitudes*, pp. 187-201. Traducción castellana, "Obstáculos en el camino de Canadá", en *Acercar las soledades*, pp. 297-319.
- "Liberale Politik und Öffentlichkeit", en K. Michalski (ed.), *Die liberale Gesellschaft: Castelgandolfo-Gespräche 1992*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1993, pp. 21-67. Reeditado como "Liberal Politics and the Public Sphere", en *Philosophical Arguments*, pp. 257-287. Traducción castellana, "La política liberal y la esfera pública", en *Argumentos filosóficos*, pp. 335-372.
- "Nietzsche's Legacy", *Lonergan Review*, 2, 1993, pp. 171-187.
- "Charles Taylor Replies", en J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 213-257.
- "Los problemas de la sociedad multicultural. Entrevista por María Elósegui", *Debats*, 47, 1994.
- "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, LIV, 1, 1994.
- "Why Democracy Needs Patriotism", *Boston Review*, XIX, 5, 1994.
- "A Most Peculiar Institution", en J. Altham y R. Harrison (eds), *World, Mind and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 132-155.
- "Les sources de l'identité moderne", en M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (eds.), *Les frontières de l'identité*, Sainte Foy-París, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 1996, pp. 347-364.

- Taylor, Ch., “Le conduite d'une vie et le moment du bien”, en Ph. de Lara (comp.), *La liberté des modernes*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- “Nationalism and Modernity”, en R. McKim y J. McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- “The Distance between the Citizen and the State”, *Twenty-first Century*, 40, abril, 1997, pp. 4-20.
- “Living with Difference”, A.L. Allen y M.C. Regan (eds.), *Debating Democracy's Discontent*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 212-226.
- “Modes of Secularism”, en R. Bhargava (ed.), Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.
- “Le Fondamental dans l'Histoire”, en G. Laforest (ed.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Québec, Les Press de L'Université Laval, 1998., pp. 35-49.
- “Comment on Jürgen Habermas ‘From Kant to Hegel and Back Again’”, *European Journal of Philosophy*, 7/2, 1999, pp. 158-163.
- “Conditions of an Unforced Consensus of Human Rights”, en O. Savic (ed.), *The Politics of Human Rights*, Londres & Nueva York, Verso, 1999, pp. 101-119.
- “Modernity and Difference”, en P. Gilroy, L. Grossberg y A. McRobbie (eds.), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Londres & Nueva York, Verso, 2000.
- “A Tension in Modern Democracy”, en A. Botwinick y W.E. Connolly (eds.), *Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 79-95.
- “On Social Imaginary”, <<http://nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm>>, 2001, (7 de febrero 2002).
- “Plurality of Goods”, en R. Dworkin, M. Lilla y R.S. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, Nueva York, New York Review of Books, 2001, pp. 113-120.
- “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes”, en J. Malpas, U. von Arnswald y J. Kertscher (eds.), *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Boston, MIT Press, 2002, pp. 279-297.
- “Foundationalism and the Inner-Outer Distinction”, en N.H. Smith (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*, Londres, Routledge, 2003.
- “Response to Bhabha”, en M.J. Gibney (ed.), *Globalizing Rights: the Oxford Amnesty Lectures 1999*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 184-188.
- “Hegel and the Social Dynamics of Property Law. Individual Rights Within a Liberal Constitutional Framework: A Necessary but Insufficient Basis for Organizing a Rational State”, en M. Salter (ed.), *Hegel and Law*, Aldershot, Ashgate, 2003.
- “Descombes' Critique of Cognitivism”, *Inquiry*, III, 3, 2004, pp. 203-218.

Bibliografía general

- Ackerman, B., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1990. Traducción castellana, *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Adorno, T. y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.
- Allen, A.L., y M. Regan (eds.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- Avineri, S. and S. de-Shalit (comp.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Béjar, H., “Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad”, en S. Giner y R. Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996.
- Bell, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977.
- *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Bellah, R. et al., *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, Oxford, Blackwell, 1948.
- Berlin, I., “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172. Traducción castellana, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.
- “Introduction” en J. Tully, (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 1-5.
- Borgman, A., *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago, Chicago University Press, 1984.
- Camps, V. (ed.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- *Una vida de calidad*, Barcelona, Crítica, 2001.
- “La universalidad ética y sus enemigos”, en S. Giner y R. Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996.
- Colom González, F., “Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento”, en F. Cortés Rodas y A. Monsalve Solórzano (coords.), *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*, Antioquía, Res Pública, 1999.
- Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.
- “Los límites del individualismo ético”, en M. Núñez (ed.), *Los límites del individualismo*, Madrid, Noesis, 1998, pp. 43-59.
- Constant, B., “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Convay, D., “Capitalism and Community”, *Social Philosophy and Polity*, 1996.

- Cortés Rodas, F., “Particularismo ético y universalismo moral”, *Estudios de Filosofía*, 15-17, 1997.
- Cortés Rodas, F., y A. Monsalve Solórzano (coords.), *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*, Antioquía, Res Pública, 1999.
- *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia, Alfons el Magnànim y Generalitat Valenciana, 1996.
- Cortina, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.
- *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1ª ed. 1990, 4ª ed. 2000.
- *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
- *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.
- *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001.
- Da Re, A., “Lo bueno y lo justo: una panorámica de las teorías ético-políticas actuales”, en R.A. Gahl Jr. (ed.), *Más allá del liberalismo*, Madrid, Internacionales Universitarias, 2002.
- Descombes, V., “Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles?”, en G. Laforest (ed.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Press de l'Université Laval, Québec, 1998, pp. 53-78.
- “In there an Objective Spirit?”, en J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 96-120.
- Doménech, A., “Individuo, comunidad, ciudadanía”, en J. Rubio Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.
- Domingo, A., “Introducción” en H. G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.
- “Ética de la liberación y filosofía liberal. Una lectura de Ch. Taylor y E. Dussel”, *Diálogo Filosófico*, 16, 2, 2000.
- Douglass, R.B., et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, 1990.
- Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987.
- Dunn, J., “Elusive community, the political theory of Charles Taylor”, en *Interpreting Political Responsibility*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- Dussel, E., *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998.
- Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth & Co., 1977. Traducción castellana, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1989.
- “Liberalism”, en S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Reimpreso en M. Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*, Nueva York, New York University Press, 1984.
- “What Is Equality? Part I: Equality of Welfare”, *Philosophy and Public Affairs*, X, 3, summer, 1981, pp. 185-246.
- *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- “The Foundations of Liberal Equality”, en G. Petersen (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, pp. 3-119. Traducción castellana, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993.

- Elósegui, M., “Charles Taylor: los problemas de la sociedad multicultural. Entrevista por María Elósegui”, *Debats*, 47, 1994.
- “Una apuesta por el interculturalismo”, en *Razón práctica y multiculturalismo*, Pamplona, Newbook, 1999, pp. 63-82.
- Etzioni, A., *A Moral Dimension: Towards a New Economics*, Nueva York, The Free Press, 1988.
- “The Community of Communities”, *The Responsive Community*, 7, 1996/1997, pp. 21-32.
- Fabro, C., *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978.
- Gadamer, H.G., *Wahreit und Methode. Grudzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, 6ª ed. 1990. Traducción castellana, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1983.
- *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990.
- Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Geerts, C., “Taylor and the Natural Sciences”, en J. Tully (ed.), *The Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 83-95.
- Giner, S., “Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional”, en M. Cruz (comp.), *Acción humana*, Barcelona, Ariel, 1997.
- “La estructura social de la libertad republicana”, en J. Rubio Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.
- Giner, S., y R. Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996.
- Gutmann, A. (ed.), “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, XIV, 1985, pp. 308-322.
- (ed.), *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Habermas, J., *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- “Questions and Counterquestions”, en R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1985.
- *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1981. Traducción castellana, *Teoría de la acción comunicativa*, vol: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, vol 2: *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987, 1ª reimpr. 1988.
- “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

- Habermas, J., "A reconstructive approach to law I: the system of rights", en *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1996, pp. 82-131.
- "Law as a category of social mediation between facts and norms", en *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1996, pp. 1-41.
- "The sociology of law versus the philosophy of justice", en *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1996, pp. 42-81.
- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974. 3ª ed., 2 volúmenes.
- *Principios de la filosofía del derecho*, México, F.C.E., 1975.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927. Traducción castellana, *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1980.
- Horton, J., "Charles Taylor, Selfhood, Community and Democracy", en A. Carter y G. Stokes (eds.), *Liberal Democracy and Its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 155-174.
- Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1976.
- Kallscheuer, O., "El liberalismo comunitario de M. Walzer", *Debats*, 39, 1992.
- Kant, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, México, F.C.E., 1978.
- *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1994.
- Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995.
- *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995. Traducción castellana, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *Finding our Way*, Toronto, Oxford University Press, 1998.
- Laforest, G. (ed.), *Reconciling the Solitudes*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993.
- *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Québec, Les Press de L'Université Laval, 1998.
- Lara, Ph. de, "De l'anthropologie philosophique a la politique de la reconnaissance", *Le Débat*, septiembre, 1995, pp. 208-223.
- "Entrevista a Charles Taylor", *La vanguardia*, 30 abril 1996.
- "L'anthropologie philosophique de Charles Taylor", en Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- Lipovetsky, G., *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1987.
- *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Lisón, J.F., "Michael Walzer: La interpretación como justificación de la moral", *XII Congrès Valencià de Filosofia*, Valencia, 1998, pp. 237-250.

- Lisón, J.F., “¿Moral de principios o de hechos?”, en M.A. Ramos (ed.), *El espacio: realidad y ficción en el mundo griego*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pp. 23-47.
- “Argumentos morales, políticos y económicos a favor del comunitarismo liberal, hoy”, en *Ética y sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí, O.P.*, Salamanca, San Esteban, 2003.
- “Democracia republicana y comunitarismo”, *Daimon*, Universidad de Murcia, XIX, mayo-agosto 2003, pp. 87-100.
- Llamas, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- Llano, A., *Humanismo cívico*, Madrid, Ariel, 1999.
- Locke, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- MacIntyre, A., *After virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981. Traducción castellana, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- *Whose Justice? Whose Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988. Traducción castellana, *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Eiusa, 1994.
- *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Londres, Duckworth, 1990. Traducción castellana, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.
- “Critical Remarks on the *Sources of the Self* by Charles Taylor”, *Philosophy and Phenomenological Researchs*, 54, 1, 1994.
- MacPherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2002.
- Macridis, R. y M. Hulliung, *Las ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Alianza, 1994.
- Martínez, F.J., “La hermenéutica: de exégesis bíblica a lengua común de la cultura”, en M. González García (comp.), *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 469-482.
- Mellizo, C., “Individualismo y excelencia”, en M. Núñez (ed.), *Los límites del individualismo*, Madrid, Noesis, 1998.
- Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.
- Mill, J.S., *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1991. 7ª ed.
- Montesquieu, Ch., *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Mouffe, C., *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Muguerza, J., “Ciudadanía: individuo y comunidad”, en J. Rubio Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.
- Mulhall, S., y Swift, A., *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.
- Nagel, T., *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991. Traducción castellana, *Igualdad y parcialidad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Nino, C., “Liberalismo vs. Comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 1, 1988.
- *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989.

- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974. Traducción castellana, *Anarquía, estado y utopía*, México, F.C.E., 1988.
- Núñez Ladevéze, L., “La autonomía moral del individuo”, en M. Núñez (ed.), *Los límites del individualismo*, Madrid, Noesis, 1998, pp. 105-121.
- (ed.), *Los límites del individualismo*, Madrid, Noesis, 1998.
- Nussbaum, M., “Charles Taylor: Explanation and Practical Reason”, en *The Quality of Life*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- “Democracy and Cosmopolitanism”, *Boston Review*, XIX, 5, 1994.
- Olivé, L., *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999.
- Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Pettit, Ph., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Pocock, J.G.A., *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Rasmussen, D. (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, The MIT Press, 1990.
- Rawls, J., “Fairness to Goodness”, *The Philosophical Review*, 84, 1975.
- *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971. Traducción castellana, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1979.
- “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 9, 1980, pp. 515-572.
- “The Right and the Good Contrasted”, en M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Nueva York, New York University Press, 1984.
- “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, XIV, 3, 1985, pp. 223-251. Traducción castellana, “La justicia como equidad: política no metafísica”, *Diálogo filosófico*, XVI, 1990, pp. 4-32.
- “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1, 1987, pp. 1-25. Traducción castellana, “La idea de un consenso por superposición”, en J. Betegón y J.R. de Páramo (eds.), *Derecho y moral*, Barcelona, Ariel, 1990, pp. 233-255.
- “Priority of Rights and Idea of the Good”, *Philosophy and Public Affaire*, XVII, 4, 1988, pp. 251-276.
- *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993. Traducción castellana, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- “The Law of Peoples”, en S. Shute y S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1993, pp. 41-82.
- “The Idea of Public Reason Revisited”, *The University of Chicago Law Review*, LXIV, 3, 1997, pp. 765-807.
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinance”, *Philosophy and Public Affairs*, XIX, 1, 1990.
- “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, en *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 155-176.

- Resnick, P., "A la recherche de la communauté perdue : Charles Taylor et la modernité", en Tully, J. (ed.), *The Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 319-340.
- Ricoeur, P., "Le fondamental et l'historique", en G. Laforest (ed.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Québec, Les Press de L'Université Laval, 1998.
- Rorty, R., "A Reply to Dreyfus and Taylor", *The Review of Metaphysics*, 34, 1, 1980, pp. 39-46.
- *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- "Taylor of Self-Celebration and Gratitude", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 1994, pp. 197-201.
- "Charles Taylor on Truth", en *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998.
- Rosales, J.M., "El coste de la igualdad: una reflexión sobre la cuestión multicultural", en J. Rubio Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.
- Rousseau, J.J., *Contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 1993. 7ª ed.
- Rubio Carracedo, J., J.M. Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.
- Sánchez Cámara, I., "Los límites de los derechos individuales", en M. Núñez (ed.), *Los límites del individualismo*, Madrid, Noesis, 1998.
- Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- (ed.), *Liberalism and its Critics*, Nueva York, New York University Press, 1984.
- "The Procedural Republic and Unencumbered Self", en S. Avineri y A. de-Shalit (comp.), *Comunitarianism and Individualism, Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Sartori, G., *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.
- Schmitz, K.L., "Is Liberalism Good Enough?", en Douglass, R.B. et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, pp. 86-104.
- Sen, A., "Utilitarianism and Welfarism", *Journal of Philosophy*, LXXVI, 9, 1979, pp. 463-489.
- Shklar, J., "Squaring the Hermeneutic Circle", *Social Research*, LIII, 3, 1986.
- Skinner, Q., "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective", en R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- "Neoaristotelismos contemporáneos", en V. Camps (ed.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992.

- Thiebaut, C., “Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor”, Introducción a *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”, en R. Máiz (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2001.
- Tocqueville, A., *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1990.
- Tully, J. (ed.), *The Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Valcárcel, A., *Ética para un mundo global*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.
- “El idealismo alemán”, en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1992, volumen II.
- Villoro, L., “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía*, 3, 1995.
- Vitale, E., *Il soggetto e la comunità*, Torino, Giapichelli, 1996.
- Walsh, W.H., *La ética hegeliana*, Valencia, Fernando Torres editor, 1976.
- Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983. Traducción castellana, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, F.C.E., 1993.
- *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, XVIII, 1, 1990, pp. 6-23.
- *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame/Londres, University of Notre Dame Press, 1994. Traducción castellana: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996.
- Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.