

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA DEL DRET MORAL I
POLÍTIC

PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS DE LA FILOSOFIA
MORAL Y POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR PARA UNA
SOCIEDAD INTERCULTURAL.

JAVIER GRACIA CALANDÍN

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Servei de Publicacions
2009

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 9 de setembre de 2009 davant un tribunal format per:

- Dra. Adela Cortina Orts
- Dr. José María García Gómez-Heras
- Dr. Augusto Hortal Alonso
- Dr. Joao José Vila-Cha
- Dr. Juan Antonio Nicolás Marín

Va ser dirigida per:
Dr. Jesús Conill Sancho

©Copyright: Servei de Publicacions
Javier Gracia Calandín

Dipòsit legal: V-4166-2010

I.S.B.N.: 978-84-370-7647-8

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Arts Gràfiques, 13 baix
46010 València
Spain
Telèfon:(0034)963864115

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y
POLÍTICA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ÉTICA Y DEMOCRACIA



PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS DE LA FILOSOFÍA MORAL Y
POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR PARA UNA SOCIEDAD
INTERCULTURAL

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

JAVIER GRACIA CALANDÍN

Dirigida por

Dr. JESÚS CONILL SANCHO
Catedrático de Filosofía moral y política
Universidad de Valencia

Valencia, 2009

A mi familia

ÍNDICE

Agradecimientos.....	10
0. INTRODUCTION.....	[15-31]
0.1. State of the question	16
0.2. Work hypothesis.....	22
0.3. Objectives.....	24
0.3.1. General Objectives.....	24
0.3.2. Principal Objectives in each part.....	25
0.3.3. Particular Objectives.....	25
0.4. Brief synopsis of the work.....	26

PRIMERA PARTE:
PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS

Introducción Primera parte. Perfil hermenéutico de la antropología filosófica de Charles Taylor.....	32
1. EL ANIMAL QUE SE AUTO-INTERPRETA.....	[38-56]
1.1. Sentimientos vinculados a lo que es valioso para el sujeto.....	39
1.2. El enfoque desde el sentimiento: la realidad sentiente del razonamiento.....	41
1.3. La autocomprensión del sujeto es constitutiva de su experiencia y de ciertos sentimientos.....	45
1.4. Significado experiencial.....	49
1.4.1 Polo objetivo: atribución de un significado al sentimiento (import-ascribing)..	51
1.4.2 Polo subjetivo: el significado es para un sujeto (subject-referring import).....	54
2. SÍ MISMO DIALÓGICO.....	[57-86]
2.1. Relación de la dimensión dialógica con la dimensión auto-interpretativa encarnada y con la dimensión moral del sí mismo.....	58
2.2. Crítica a la concepción atomística del lenguaje.....	59
2.3. Carácter expresivo-constitutivo del lenguaje.....	61
2.3.1. Punto de vista más sustantivo de la pre-comprensión.....	65
2.3.2. ¿Absolutización de la función de apertura de mundo?.....	66
2.4. Holismo hermenéutico.....	67
2.4.1. Espacio público.....	68
2.4.2. Acción común (conversación) y “espíritu objetivo” (lenguaje).....	69
2.4.3. Innovación y originalidad.....	71
2.4.4. Concepto de trasfondo.....	73
2.4.5. Horizonte de significado: trasfondo, horizonte, marco de referencia y cultura..	75
2.4.6. Holismo sin relativismo.....	81
2.4.7. Trascendentalismo situado.....	83

3.	AGENTE MORAL.....	[87-107]
3.1.	Evaluaciones fuertes y evaluaciones débiles.....	87
3.1.1.	¿Incurre el concepto de evaluaciones fuertes en una “proyección intelectualista”?.....	90
3.1.2.	¿Es el concepto de evaluación fuerte voluntarista?.....	92
3.2.	¿De las evaluaciones fuertes al bien?.....	96
3.2.1.	Ontología moral como trasfondo.....	98
3.2.2.	Bienes-para-todos, bienes supremos o hiperbienes, bienes vitales, bienes constitutivos y fuentes morales.....	99
3.2.2.1.	Bienes-para-todos.....	99
3.2.2.2.	Bienes supremos o hiperbienes.....	100
3.2.2.3.	Bienes vitales, bienes constitutivos y fuentes morales.....	102
3.2.3.	Crítica al concepto de bienes constitutivos y fuentes morales.....	104
4.	ARTICULACIÓN, POTENCIAL TRANSFORMADOR Y CARÁCTER NARRATIVO DE LA HERMENÉUTICA DE TAYLOR.....	[108-130]
4.1.	Expresión y articulación.....	109
4.2.	Pregunta por la validez en el quehacer de la articulación.....	111
4.3.	Potencial transformador de la articulación.....	114
4.4.	Articulación e identidad dinámica del sí mismo.....	118
4.5.	Carácter narrativo de la articulación del sí mismo.....	120
4.5.1.	Crítica a la concepción impersonal de Derek Parfit.....	121
4.5.2.	¿Es ineludible el carácter narrativo de la identidad moderna?.....	123
4.6.	Articulación de las fuentes morales modernas.....	124
4.6.1.	Razones a favor y en contra de la articulación de las fuentes morales modernas.....	126
4.6.2.	Crítica a los que están en contra de la articulación de las fuentes morales modernas.....	128
5.	REALISMO HERMENÉUTICO.	[131-204]
5.1.	Imagen mediacional versus originariedad del contacto con la realidad.....	132
5.1.1.	Imagen mediacional.....	132
5.1.2.	Concepción del contacto primordial con la realidad.....	134
5.1.2.1.	Crítica a la ontologización cartesiana del método.....	136
5.1.2.2.	La verdad como autenticación de sí.....	136
5.1.2.3.	Realismo no-dogmático.....	137
5.2.	División entre ciencias humanas (CCHH) y ciencias de la naturaleza (CCNN).....	138
5.2.1.	Tres posiciones sobre la división entre ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza.....	139
5.2.2.	Dos frentes de argumentación desde el realismo a favor de la división entre CCHH y CCNN.....	140
5.2.2.1.	Crítica a la epistemología empirista desde el realismo.....	140
5.2.2.2.	Crítica al relativismo de la tercera posición desde el realismo.....	152
5.2.3.	Crítica al modo de trazar la diferencias entre CCNN y CCHH por Thomas Kuhn.....	146
5.2.4.	División diltheyiana “sustancial y profundamente reformulada”.	147

ÍNDICE

5.2.5. Historia y hermenéutica.....	149
5.2.5.1. Crítica de Taylor al naturalismo en las ciencias de la historia.....	149
5.2.5.2. La investigación histórica en Paul Ricoeur y Charles Taylor.....	150
5.3. Entre realismo y relativismo.	152
5.3.1. Argumentos de Taylor contra el no-realismo de los valores.....	152
5.3.1.1. Contra las teorías que tratan de asimilar nuestras reacciones morales a las viscerales.....	153
5.3.1.2. Contra las teorías que consideran nuestras nociones del bien como meras opiniones.....	154
5.3.1.3. Contra la tesis de que los términos valorativos poseen equivalentes descriptivos.....	155
5.3.1.4. Crítica al relativismo incorregible.....	156
5.3.2. Cuatro críticas al relativismo de Richard Rorty.....	158
5.3.2.1. Incoherencia del no-realismo frente a la consistencia sustantiva del realismo.....	159
5.3.2.2. Crítica a la autosuficiencia y cerrazón del no-realismo de Rorty.....	160
5.3.2.3. Crítica al rechazo del concepto de verdad.....	161
5.3.2.4. Distinción entre esquema y contenido: evitando las consecuencias relativistas y etnocéntricas del no-realismo de Rorty.....	164
5.4. Realismo hermenéutico.....	165
5.4.1. Significado de lo real.....	166
5.4.2. Medida de la realidad: principio de dar la mejor razón o articulación posible.....	169
5.4.3. El nervio crítico de la hermenéutica.....	173
5.4.4. Dos lados del realismo moral: pluralidad de hiperbienes y “constantes humanas”.....	175
5.4.5. Críticas al realismo de Taylor.....	177
5.4.5.1. Lectura relativista de Harmut Rosa.....	177
5.4.5.2. El razonable no realismo de Michael Rosen.....	181
5.4.5.3. ¿Falacia trascendental?.....	184
5.4.5.3.1. Realismo hermenéutico heideggeriano en Hubert L. Dreyfus.....	186
5.4.5.3.2. Realismo hermenéutico y trascendentalismo situado.....	188
5.5. Hermenéutica intercultural.....	192
5.5.1. Punto de partida de la hermenéutica intercultural.....	194
5.5.2. Generar contrastes perspicaces.....	195
5.5.2.1. El contraste: un relieve [<i>Abhebung</i>] en nuestra comprensión.....	197
5.5.2.2. Crítica de David Couzens Hoy al “lenguaje de contraste perspicaz” de Taylor.....	200
5.5.3. Del “para nosotros” al “con nosotros”.....	202

SEGUNDA PARTE:

FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA PARA UNA SOCIEDAD INTERCULTURAL

6. LO MORAL EN TAYLOR.....	[205-288]
6.1. Tres ejes de lo moral.....	205
6.2. Diferenciación habermasiana entre uso ético y uso moral de la razón práctica.....	210
6.2.1. Respuesta de Taylor sobre las pretensiones de imparcialidad de la moral.....	213

PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS DE LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR PARA UNA SOCIEDAD INTERCULTURAL

6.2.2.	Crítica de Taylor al egocentrismo y etnocentrismo.....	216
6.3.	Balance de la concepción de lo moral de Jürgen Habermas y la de Charles Taylor.....	217
6.3.1.	Motivos de una ética procedimental.....	217
6.3.2.	Crítica de Taylor a la ética procedimental de Habermas.....	219
6.4.	Aporte crítico-normativo de la ética del discurso.....	227
6.4.1.	Comentario de Martin Löw Beer.....	228
6.4.2.	Desde la perspectiva pragmático-trascendental de la ética del discurso de Apel	231
6.4.2.1.	Crítica de Apel al comunitarismo anglosajón.....	231
6.4.2.2.	Concepto de identidad moderna de Apel.....	232
6.4.2.3.	El “problema del multiculturalismo”.....	233
6.4.2.3.1.	Crítica a Apel sobre el “problema del multiculturalismo”.....	237
6.4.2.4.	Crítica de Apel a la comprensión racional y vuelta.....	238
6.4.3.	Lo irrenunciable de la ética del discurso.....	241
6.4.3.1.	Componer una humanidad más cargada de razón.....	241
6.4.3.2.	Ética ante los desafíos mundiales (globales) de la humanidad.....	241
6.4.3.3.	Recuperación de la pregunta por las condiciones de validez.....	242
6.4.3.4.	¿Comprender sólo de modo diferente?.....	243
6.4.4.	Algunas interpelaciones a la ética discursiva.....	245
6.4.4.1.	¿Límite falibilista? Sentido hipotético de la “fundamentación última”.....	245
6.4.4.2.	Límite cognitivista de la voluntad.....	247
6.4.4.3.	¿Diálogo intrasubjetivo?.....	248
6.4.4.4.	¿Capacidad de resolución de conflictos?.....	248
6.4.4.5.	Problema de la aplicación.....	250
6.4.4.6.	¿Transfiguración idealista?.....	253
6.4.4.7.	¿Búsqueda de seguridades?.....	255
6.4.4.8.	El preguntar(-se) y la escucha.....	257
6.5.	¿Lo justo <i>versus</i> lo bueno?.....	260
6.5.1.	Tres modos de entender la prioridad de lo justo (<i>right</i>) sobre el bien.....	260
6.5.2.	Crítica de Kymlicka a Taylor y respuesta de Taylor.....	262
6.5.3.	Justicia atenta a la situación concreta.....	264
6.5.3.1.	Enfoque holista de la justicia.....	266
6.5.3.2.	Pregunta por la validez.....	271
6.5.4.	Vaguedad de la expresión “lo justo” (<i>right</i>) en Taylor.....	273
6.6.	Pluralismo moral en Taylor.....	274
6.6.1.	Crítica al reduccionismo de lo moral.....	274
6.6.1.1.	Causas epistemológicas del reduccionismo de lo moral.....	276
6.6.2.	Lenguaje de contrastes.....	276
6.6.2.1.	Articular el contraste.....	278
6.6.3.	De la moral a los lenguajes de contrastes.....	279
6.6.4.	De los lenguajes de contrastes a la moral.....	280
7.	MODELO DE RAZÓN PRÁCTICA EN TAYLOR.....	[289-340]
7.1.	Modelo de razonamiento práctico en Taylor.....	289
7.1.1.	Crítica al modelo apodíctico de argumentación.....	290
7.1.2.	Argumentación <i>ad hominem</i>	291
7.1.3.	Herencia aristotélica.....	293
7.1.4.	La aplicación en la hermenéutica crítica y ética aplicada.....	296

ÍNDICE

7.1.5.	Hacia una <i>phrónesis</i> crítica.....	300
7.2.	Racionalidad e inconmensurabilidad.....	303
7.2.1	El concepto de inconmensurabilidad en Thomas Khun.....	304
7.2.1.1.	Crítica de MacIntyre al concepto de inconmensurabilidad kuhniano.....	306
7.2.2.	El debate en torno a la inconmensurabilidad de tipo de racionalidad en las ciencias sociales.....	309
7.2.2.1.	La inconmensurabilidad de estándares de racionalidad de Peter Winch.....	309
7.2.2.2.	Críticas de MacIntyre a los estándares de racionalidad de Winch.....	311
7.2.3.	Argumentación por transiciones.....	312
7.2.3.1.	Primer argumento por transiciones.....	313
7.2.3.2.	Segundo argumento por transiciones: transición entre inconmensurables...	315
7.2.3.2.1.	Momento de realidad.....	317
7.2.3.2.2.	Crítica al relativismo incorregible de Peter Winch.....	319
7.2.3.2.3.	Constantes humanas.....	322
7.2.3.2.3.1.	Constantes humanas en el ámbito moral.....	324
7.2.3.2.3.2.	Crítica a las “nociones delimitadoras” de Winch.....	326
7.2.3.2.3.3.	Experiencia pre-conceptual. Crítica a John McDowell.....	328
7.2.4.	Concepción de la racionalidad de MacIntyre y crítica de Taylor.....	331
7.2.4.1.	Imposibilidad de traducción entre inconmensurables.....	331
7.2.4.1.1.	Crítica al concepto de traducción davidsoniana.....	333
7.2.4.2.	El concepto de verdad en MacIntyre.....	336
7.2.4.2.1.	Diferencias con el momento de realidad de Taylor.....	338
8.	IDENTIDAD MORAL Y POLÍTICA.....	[341-363]
8.1.	Dos aspectos de la identidad.....	341
8.1.1.	Originalidad del segundo aspecto de la identidad.....	343
8.2.	Identidad moral.....	346
8.3.	Identidad colectiva.....	349
8.4.	Identidades complejas y dinámicas.....	352
8.5.	La modernidad: la pregunta por la identidad y el reconocimiento como “lucha”.....	355
8.6.	Viviendo y pensando la diversidad profunda.....	356
8.7.	Otras “formas de apertura” a la diversidad.....	358
8.7.1.	¿Enfoque práctico no-ontológico?.....	358
8.7.2.	¿Cosmopolitismo arraigado?.....	360
8.7.3.	¿Liberalismo procedimental?.....	361
9.	LIBERTAD SIGNIFICATIVA.....	[364-389]
9.1.	Presupuestos hermenéuticos de la libertad.....	364
9.1.1.	Crítica al atomismo de la supremacía de los derechos del individuo.....	364
9.1.2.	Libertad positiva y libertad negativa.....	367
9.1.3.	Horizonte de significatividad.....	369
9.1.4.	Contra la tesis de la incorregibilidad del sujeto.....	372
9.1.5.	Ideal moral de autenticidad en la modernidad.....	373
9.2.	Dimensión moral y política de la libertad.....	375
9.2.1.	Crítica a la libertad absoluta.....	377
9.2.2.	Libertad moral y política.....	380

PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS DE LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR PARA UNA SOCIEDAD INTERCULTURAL

9.2.3.	Libertad política del humanismo cívico.....	382
9.2.4.	Liberalismo que reconoce la diferencia.....	385
10.	BIENES SOCIALES IRREDUCTIBLES.....	[390-414]
10.1.	Crítica hermenéutica al atomismo del bienestarismo (Welfarism).....	390
10.2.	La cultura como el <i>locus</i> de los bienes.....	493
10.3.	Bienes genuina o inmediatamente comunes y bienes convergentes o mediatamente comunes.....	495
10.4.	Repercusiones ético-políticas de los bienes sociales irreductibles.....	497
10.4.1.	Distinción entre “ontological issues” (cuestiones ontológicas) y “advocacy issues” (cuestiones de defensa)	497
10.4.2.	Posibilidad de un individualismo holista.....	499
10.4.3.	Recuperar la tradición cívico humanista en la modernidad.....	403
10.4.4.	¿Defensa del republicanismo frente al liberalismo procedimental?.....	406
10.4.5.	Inconmensurabilidad del modelo republicano y el modelo liberal.....	408
10.4.6.	¿Desemboca el reconocimiento de bienes sociales irreductibles en el colectivismo?.....	409
10.4.6.1.	Peligro colectivista: crítica al republicanismo de Philip Pettit.....	413
11.	MODERNIDAD HERMENÉUTICA	[415-484]
11.1.	Dos Teorías de la modernidad.....	416
11.1.1.	Crítica a la teoría acultural de la modernidad.....	417
11.1.2.	Presupuestos hermenéuticos de la teoría cultural de la modernidad.....	420
11.1.3.	¿Características universales de la modernidad?.....	422
11.2.	Modernidad en <i>Fuentes del yo</i>	425
11.2.1.	Construcción de la identidad moderna.....	426
11.2.2.	El malestar en la modernidad y su superación.....	428
11.2.3.	Diversidad de fuentes morales modernas.....	430
11.3.	Imaginario sociales modernos.....	432
11.3.1.	Constantes en la caracterización de la modernidad.....	433
11.3.1.1.	Rasgos del orden moral moderno.....	434
11.3.1.2.	Presupuestos hermenéuticos de los imaginarios sociales modernos.....	436
11.4.	Tensiones, conflictos y posibilidades inherentes al enfoque hermenéutico de la modernidad.....	439
11.4.1.	¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?.....	441
11.4.1.1.	Un Aristóteles moderno.....	441
11.4.1.2.	Hegel: ¿fin de la historia?.....	443
11.4.1.3.	Nietzsche y Taylor: pugna de genealogías.....	449
11.4.1.3.1.	Problema de la verdad en Foucault.....	449
11.4.1.3.2.	¿Nihilismo versus realismo? Encrucijada de lo moral.....	451
11.4.2.	Diferencia con la lectura de la modernidad de Alasdair MacIntyre y Jürgen Habermas.....	457
11.4.2.1.	Dificultades del discurso habermasiano sobre la modernidad.....	457
11.4.2.1.1.	El “problema experiencial” en el discurso habermasiano sobre la modernidad.....	458
11.4.2.1.2.	El “desacuerdo sustancial” con Habermas.....	461
11.4.2.1.3.	Dialéctica de la sociedad secular y sus límites.....	462

ÍNDICE

11.4.2.1.4. ¿Abstención fundamentada?.....	468
11.4.2.1.5. Secularismo abierto de Charles Taylor.....	471
11.4.2.2. Recuperación y apropiación de los bienes y virtudes de la modernidad frente a MacIntyre.....	473
11.4.3. Fuentes de conflicto y fuentes de reconciliación.....	478
12. CONCLUSIONS.....	[485-510]
12.1. General conclusions.....	485
12.1.1. Conclusions of the first part.....	485
12.1.2. Conclusions of the second part.....	486
12.2. Conclusions of each chapter.....	487
12.2.1. Conclusions of the first chapter.....	487
12.2.2. Conclusions of the second chapter.....	488
12.2.3. Conclusions of the third chapter.....	489
12.2.4. Conclusions of the fourth chapter.....	490
12.2.5. Conclusions of the fifth chapter.....	491
12.2.6. Conclusions of the sixth chapter.....	494
12.2.7. Conclusions of the seventh chapter.....	498
12.2.8. Conclusions of the eighth chapter.....	500
12.2.9. Conclusions of the ninth chapter.....	502
12.2.10. Conclusions of the tenth chapter.....	503
12.2.11. Conclusions of the eleventh chapter.....	506
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS.....	[511-565]
I Bibliografía de Charles Taylor.....	513
a) Libros.....	513
b) Artículos.....	515
II Bibliografía complementaria.....	537
a) Monografías publicadas sobre Charles Taylor consultadas.....	537
b) Bibliografía complementaria.....	538

AGRADECIMIENTOS

*Busca a tu complementario,
que va siempre contigo,
y suele ser tu contrario.*

Comenzaré agradeciendo y dando algunas pistas acerca del camino que he ido recorriendo a lo largo de este trabajo de tesis doctoral. Con mucho dista de ser el resultado de una actividad exclusivamente teórica. Más bien, entrañadas en mi propia experiencia y en el encuentro con otros es como he ido jalonando las distintas etapas y obteniendo los resultados que ahora expongo. Es mi intención, principalmente, agradecer en estas líneas a las personas que de distintos modos me han acompañado en esta andadura y que me han ayudado a madurar a través del diálogo pero también en decisivos momentos a reposar desde el silencio los pensamientos que en este trabajo presento.

Recuerdo, hace ya ocho años y medio, recién acabada la Licenciatura en Filosofía y algo desorientado, que Adela Cortina me propuso trabajar a fondo la cuestión del multiculturalismo en la obra del filósofo canadiense Charles Taylor. Yo, que conocía ya algunos de sus ensayos más célebres como “La política del reconocimiento” y “La ética de la autenticidad” acepté vacilante la propuesta y con la ayuda de Jesús Conill, que aceptó ser mi director, me embarqué en la empresa.

Mi agradecimiento a A. Cortina por el reto que entonces me lanzó, a su magnífica intuición filosófica y a lo que he aprendido de su buen hacer filosófico en todos estos años.

En los primeros meses recibí un impulso crucial al serme concedida por el entonces llamado *Ministerio de Educación y Cultura* una beca del programa de Formación de Profesorado Universitario renovable hasta cuatro años para la realización de la tesis doctoral y pasé a formar parte de la sección departamental de Filosofía Moral de la Universidad de Valencia.

Los cursos de doctorado supusieron un importante arranque para el tratamiento de las cuestiones sobre las que luego profundizaría en el trabajo de investigación y que analizo con mayor detalle en la tesis doctoral. Especialmente provechosos fueron los cursos de Adela Cortina, Jesús Conill, Juan Francisco Lisón, Agustín Domingo y Elena Cantarino en los que pude trabajar, exponer y discutir escritos de Charles Taylor o temas muy afines.

Pronto pude disfrutar de estancias de investigación en universidades extranjeras. Así, a finales de 2002 estuve durante tres meses en la *Freie Universität* de Berlín trabajando con el grupo de investigación dirigido por el profesor Dietrich Böhler. Le agradezco la ayuda que me ofreció; así como dedicar un seminario del *Hans Jonas Quolloquium* al ensayo “La política del reconocimiento” de Charles Taylor. De la exposición a mi cargo y del debate de tres horas ininterrumpidas pude aprender mucho.

Al año siguiente me volverían a conceder otra estancia de investigación en la *Eberhart Universität* de Tubinga con el grupo de investigación del profesor Otfried Höffe. Además de poder asistir a algún seminario sobre el debate entre comunitarios y liberales, fue para mí un importante periodo de formación y estudio personal allí en la *Burse*. Por otro lado, agradezco especialmente al profesor Hans-Josef Kuschel su disponibilidad para atenderme y para tratar algunas cuestiones sobre el diálogo interreligioso y acerca de la posibilidad de una ética mundial.

El conocimiento de algunas lenguas ha sido especialmente significativo en el desarrollo de la investigación. Ello me ha permitido no sólo acceder a las fuentes originales, grupos de investigación y congresos en el extranjero, sino también desde el contraste profundizar más y más en mi lengua materna (el castellano). Agradezco las clases de los distintos profesores de la EOI de Valencia donde he podido realizar los cursos de los ciclos elementales y superiores y obtener los títulos superiores de alemán y de inglés y el intermedio de francés. Dos becas concedidas por la *Universidad de Valencia* para estudiar dos cursos de “Mittelstufe” y “Oberstufe” en los veranos de 2003 y 2004 en la *Gutenberg Universität* de Maguncia fueron así mismo de enorme ayuda.

En el trabajo de investigación me introduje en las cuestiones acerca del multiculturalismo en la filosofía moral y política de Charles Taylor y supuso un punto de inflexión para seguir profundizando en los presupuestos hermenéuticos de su filosofía. Habiendo obtenido el DEA todos mis esfuerzos se concentraron en analizar y esclarecer la obra filosófica de Charles Taylor, si bien en diálogo con otros autores contemporáneos como Ricoeur, Habermas, MacIntyre o Rorty, entre otros. La labor de recopilación de bibliografía y análisis de los escritos del filósofo canadiense se vio complementada con el estudio de esos otros autores en relación a Taylor.

Antes de comenzar el último año como becario superé el concurso-oposición para acceder al Cuerpo de Profesores de Secundaria en la especialidad de Filosofía. Agradezco también a la Consejería de Educación que me concediera una prórroga de un año para la incorporación al cuerpo docente de secundaria y así poder disfrutar del cuarto y último año de beca de investigación.

Durante el cuarto y último año de beca, el Departamento me ofreció la posibilidad de impartir docencia en la asignatura “Teoría de la sociedad” donde pude trabajar y discutir con los alumnos de quinto curso los primeros cuatro capítulos de la “Introducción” a *Fuentes del yo*. Ello sirvió para adentrarme más a fondo en los escritos de Taylor y confrontarlos en el debate.

Ese último año de becario, en la primavera de 2005, se me concedió también una estancia de investigación en la *Northwestern University*. Gracias a Charles Taylor, referente principal sobre cuya filosofía versa este trabajo de tesis. Él me invitó a asistir a sus cursos de filosofía política en dicha universidad así como a diferentes congresos y jornadas sobre su pensamiento en la primavera de 2005. Entre tantos compromisos me atendió en varias ocasiones y lo hizo además en español, mostrando su interés por mi trabajo y ofreciéndose a aclararme algunas cuestiones de su filosofía. Gracias también por confiarme y dejarme leer los manuscritos de

algunas de sus conferencias no publicadas y de su próxima obra en curso “Retrieving Realism”, así como aclaraciones y conversación en la red que ésta motivó.

El tiempo como becario de investigación en el departamento con dedicación prácticamente exclusiva a la investigación ha sido básico para llevar a cabo la elaboración de la tesis. Agradezco a los profesores del Departamento todo lo que he aprendido de ellos y a los compañeros becarios los momentos compartidos en seminarios, congresos, cursos y cenas donde pudimos debatir amigablemente sobre los temas de nuestras investigaciones. En especial a Juan Carlos Siurana que me invitase a participar en un proyecto para el Centro de Estudios para la Integración Social y Formación de Inmigrantes que consistió en un “Análisis ético de la inmigración en la prensa valenciana”.

A los profesores Jean Grondin, Augusto Hortal, José María García Gómez-Heras, Tomas Domingo Moratalla, Flavio Comin y Heiner Michel agradezco su buena disposición para el diálogo en los diferentes cursos, congresos y seminarios que me han orientado en la investigación.

De entre todos los profesores que he tenido mi gratitud especial a Jesús Conill. En los primeros momentos en que yo andaba más desorientado no sólo me ayudó y animó a llevar a cabo este proyecto de tesis doctoral, sino que me abrió las puertas de su casa... (y a mí eso no se me olvida). Por otro lado, le agradezco su valioso asesoramiento a lo largo del trabajo y que a pesar de la tardanza en la entrega de capítulos y borradores de la tesis, que nunca llegaban porque a mí me parecían que aún no habían madurado lo suficiente, al fin y al cabo no dejara de confiar en mí. Su lectura al detalle ha hecho que este trabajo mejorase con creces. Ante las dudas que me han asaltado en concluir la etapa del doctorado debo en buena parte a Jesús que este trabajo de tesis vea hoy la luz y que yo llegue a defenderlo. Para el que hoy se encuentra en un Instituto de Educación Secundaria y ve cada vez más lejanos sus vínculos con la universidad se pregunta si merece la pena la inversión (inmersión) en la tesis.

En septiembre de 2005 me incorporé al cuerpo de profesores de secundaria y aunque en otro ambiente y con otro ritmo la tesis continuó desarrollándose. Las ideas principales y la estructura ya estaban perfiladas y la mayoría de ellas plasmadas por escrito en mis años en la universidad. En los tres años siguientes me he esforzado por articularlas lo mejor posible de manera que el trabajo adquiriese la unidad necesaria y el interés deseado. Este tiempo me ha servido, sin duda, para que la tesis madurase. Así, en el continuo ejercicio de distanciarme y des-distanciarme de los problemas centrales fui quitando y recortando buena parte de mis escritos dando con la versión más acabada posible.

Mi agradecimiento se extiende también a las distintas promociones de alumnos del IES nº 2 de Almassora, IES nº 1 de Quart de Poblet y del IES Jaume I de Borriana de los que he aprendido (como ningún libro es capaz de enseñar) un modo de hacer filosofía radicado en los interrogantes vitales. Devolviendo la filosofía a sus problemas iniciales y más fundamentales con los que topa cualquier adolescente, mi investigación doctoral, no pocas veces en el dique seco de minúsculas discusiones

conceptuales, recuperaba la savia haciendo rebrotar nuevos impulsos hacia el saber. A esta “savia sabia” (*saba* en catalán, *sap* en inglés, *sève* en francés, *Saft* en alemán, *saiva* en portugués: todos ellos “saliba” que articula y vivifica el discurrir del diálogo), que me ha quitado parte del tiempo del que disponía años atrás como becario de investigación debo en buena parte, por paradójico que resulte, haber encontrado algún sentido y las fuerzas necesarias para no haber cejado en el empeño de acabar esta tesis.

No puedo olvidarme tampoco de mis alumnos policías. Las ocho promociones de oficiales de policía y policías locales a las que he ido impartiendo la asignatura de Ética Policial en el Instituto Valencia de Seguridad Pública han sido de enorme ayuda para el conocimiento más a fondo de las éticas aplicadas. La reflexión aplicada y el debate ético con mis alumnos en torno a la profesión y actuación policial me han mostrado la necesidad vital de la ética.

También he mantenido momentos muy significativos con mis compañeros de Instituto: especialmente con Pedro, con quien ya desde mis años en COU que tuve la suerte de tenerlo como profesor pude mantener enjundiosas conversaciones y con el que he seguido manteniendo la amistad y nuestros debates filosóficos pasados trece años. Con Victoria, quien me tutoró las prácticas, compartí seminario y me apoyó en el primer y difícil año de aterrizaje en la secundaria. Con Concha que nos coordinó a un grupo de cinco profesores para la realización de un trabajo, con el que obtuvimos el 2º premio 2006 a la Innovación Educativa de la Generalitat Valenciana.

Mi última estancia de investigación en el verano de 2007 ha sido en la *University of Oxford*. Agradezco al *Oxford University Library Service* por haberme permitido acceder a las excelentes bibliotecas de su universidad así como a utilizar sus extraordinarios fondos bibliográficos. Ello hizo posible el ambiente de trabajo propicio en el que pude completar mi investigación.

Una palabra de agradecimiento a Ximo, Pepe y Paco que me han acompañado en lo personal ayudándome a entender y vivir la dimensión espiritual del ser humano. A los amigos del Equipo, de S. Alberto también gracias.

Ya por último, aunque en el orden de importancia son los primeros y por eso los dejo para el final:

A mis hermanos, con ellos he estado casi toda mi vida y me han acompañado de múltiples formas. Ellos saben las horas que he pasado sentado en la silla del cuarto estudiando y trabajando.

A Isa, que se ha convertido en mi amiga y confidente; en socia y colega; en mi complemento y compañera insustituible de camino; en compañera del alma y esposa. En los momentos de mayor soledad de la investigación, su compañía me devolvía la sonrisa del re-cuerdo: descansando en los jardines del Turia, por el Philosophenweg de Heidelberg, en bicicleta a orillas del Rin, en la colina de Taizé, de vuelta a casa por el puente del Magdalen College de Oxford, en el tren a Burriana con las bicicletas, de camino a Santiago, en Albalat y Foios... Sus ojos llenos de vida, su sonrisa alegre, su ayuda y cariño han aliviado la aridez de la andadura

devolviéndome la sonrisa. Con ella aprendo que más que ansiar el éxito profesional y académico están las personas que nos rodean. Y que más importante que todo el oro del mundo o cualquier cátedra en la mejor universidad –y esto último nosotros como docentes lo valoramos muy significativamente—, más importante que ellos son el cariño, el cuidado o la atención que procuramos a la familia y a los amigos, a los más necesitados.

De entre todos, mi mayor gratitud es a mi madre y a mi padre. Ambos catedráticos, de Secundaria y de Universidad, me han sabido transmitir el valor del estudio y la superación personal. Pero sobre todo, por su noble empeño en que mis hermanos y yo seamos buenas personas.

En mi año de estudiante de COU, cuando comenzaba a germinar mi interés y vocación por la filosofía tropecé con los siguientes versos: “busca a tu complementario que va siempre contigo y suele ser tu contrario”. Desde entonces he ido descubriendo y degustando día a día desde la propia experiencia la verdad en ellos contenida. Guardándolos y reposándolos en el corazón han ido suscitándome y orientándome hacia un nuevo modo de contemplar y vivir la diversidad de lo humano. A medida que me he ido planteando el significado acerca de qué soy yo, qué somos nosotros y, en definitiva, qué es la persona humana, he ido descubriendo lo certero de la intuición recogida en aquellos sencillos pero a la vez enormemente profundos versos de Antonio Machado. Mi investigación motivada por la obra del filósofo canadiense Charles Taylor no ha sido más que una expresión de esa búsqueda por descubrir la grandeza y magnífica diversidad de lo humano. Sin todos esos complementarios arriba mencionados, que a veces han sido contrarios, pero que siempre de una forma u otra han ido conmigo, este trabajo de tesis no hubiera sido posible. A todos ellos –sobre todo a los más prójimos— todo mi agradecimiento.

O. INTRODUCTION

Forgetfulness is a real danger nowadays. It could be said without exaggeration that western culture, especially in its modern age, suffers a certain kind of Alzheimer's. A cultural Alzheimer's that in its first stages, paradigmatically represented by Descartes, turns against the inherited beliefs in order to abandon the individual in the vacuum that the subjective doubt constitutes. What is being forgotten: the being; the reality; the sources of the self; the original way of living; the experiential rationality; the presuppositions of every moral and political Philosophy? In fact there are quite a few proposals which appear (a good number of them inside of modernity) in order to overcome this unhealthy forgetfulness.

I would like to pay attention to human sciences in their original sense, not derived from natural science, in the way that they have recovered through modernity the meaning and significance of human life. We do not try to "discover" as we do in physics or chemistry, but via a "rediscovery" of something that we know profoundly already; we have to liberate human aspirations. Is it not a danger forgetting the question about the sense of being in individualistic or materialistic terms? Would it not be possible to "give voice and articulate some of these very deep-lived positions of people and bring them out to the surface"?¹

The philosophy of Charles Taylor is located inside of modernity, an age that is principally characterized by a change of attitude to man and nature. This new and modern attitude is expressed by concepts such as "humanism" and "naturalism". We could say that the contribution of Taylor to the reflection about modernity lies in the restoration of humanism, which was silenced by naturalism and scientific revolution. Isn't this approach connected to the important modern tradition named hermeneutics?²

The main question for my PhD has been: what is the relationship between Taylor and hermeneutics? How can the hermeneutical approach help to clarify the moral and political philosophy of Charles Taylor? What kind of hermeneutics would it be?

¹ At the beginning of his statement in the 2007 Tempelton Prize Laureate, Charles Taylor says: "I think one of the really important rules of human science is to bring this out [that everybody exists in a space of questions whether they recognize it or not] and to bring out very often the inarticulate answers that people are living. That's why we need another understanding of reason. It's not simply moving deductively through an argument, it's also being able to give voice and articulate some of these very deep-lived positions of people and bring them out to the surface". (Taylor 2007a: 9).

² It is very complicated the significance of this term nowadays. It is very difficult as well trying to elaborate a list of hermeneutical authors. I am going to use the term in a modern sense as "philosophical hermeneutics" that acquires with Gadamer in XX century its most diffusion. See, for instance, the works of J. Grondin, M. Ferraris, A. Ortiz-Osés and J. Conill.

0.1. *State of the Question*

My proposal in order to clarify the state of the question begins with a brief view on the philosophical career of Charles Taylor, paying special attention to the main topics and historical periods of his thought. Then, we are going to explore in the second bibliography the most significant contributions by his commentators.³

The presence of Taylor in the philosophical debate began in the sixties with the publication of his PhD *Explanation of Behaviour* (1964) in Oxford.⁴ In it, we can already find his reaction against the analytical stream, which was predominant in the English academic world, and his interest in retrieving a specific area of study for human behaviour.

In the seventies, Taylor studied in depth the topic about human sciences. Some of his most important articles about hermeneutics are published in this time. Some of them were collected in the two volumes of his *Philosophical Papers* (1985).⁵ However, his works about Hegel became better known in the philosophical world (1975 y 1979).⁶

The end of the seventies and the beginning of the eighties was a time of intense philosophical activity such as his wide bibliographical production shows. In the eighties, Taylor continued the elaboration and diffusion of his ideas. He was invited to several universities such as *J.W. Goethe Universität* (Frankfurt) where he discussed issues with other important philosophers like Jürgen Habermas.⁷

Nevertheless, in the eighties, his most philosophically significant publication (and for a lot of philosophers the most important of all his writings) is without doubt *Source of the Self* (1989). Looking at this work we find his first attempt to articulate on a large scale a philosophical reflection about the genesis and history of modernity. This *magnum opus* analyzes the development of our modern understanding of man in terms of the self. Taylor emphasizes the inextricable aspects such as history, society and the body, which however have been disengaged from the self. This is the

³ Charles Taylor's Bibliography references (books and articles) appear at the end of my work classified by year of publication and with the Spanish version in brackets, if available.

⁴ His PhD was supervised by Isaiah Berlin, defended in 1961 and published in 1964.

⁵ They are two volumes of essays and criticism leveled at the mechanist, reductionist and atomistic views on man.

⁶ As Taylor explained, it is an introduction to the Hegel's philosophy in order to clarify it for people formed in the analytical tradition. In 1975 he published *Hegel* and four years later *Hegel and Modern Society* (1979), a more understandable version which emphasizes the importance of the German Philosopher today. Between 1976 an 1981 he came back to Oxford and taught in the Chichelle Chair for political philosophy.

⁷ In 1980 he was was Alex Corry Lecturer in *Queen's University* (Ontario, Canada), in 1981 B.N. Ganguli Lecturer in the *Center for the Study of Developing Societies* (Delhi, India). In 1981-1982 he was a member in the *School of Social Science, Institute for Advanced Studies* (Princeton, USA). In 1983 he was Mills Visiting Professor in Philosophy in the *California University* (Berkeley, USA), in 1984, Suhrkamp Lecturer and invited Lecturer in the *J.W. Goethe University* (Frankfurt, Germany), in 1985, professor in political sciences and philosophy in the *Hebrew University* (Jerusalem, Israel). Then in 1996 he came back to the *Goethe University* in Frankfurt as Max Horkheimer Lecturer.

most commented and debated of his works in the philosophical field. It is even considered one of the indispensable works in contemporary philosophy.

At the beginning of the nineties, the publication of *The Ethics of Authenticity* (1991) stands out. In it Taylor deals with modern individualism, instrumental reason and the problems they cause for democracy.⁸ Resulting from this was his most commented essay “The politics of Recognition” (1992), where he explores the well-known problem of multiculturalism and the new concept of identity elaborated in modernity.⁹ In this essay Taylor articulates philosophically some of the political questions, with which he was concerned in the complex identity debate in his native Québec. Taylor had been thinking profoundly about this issue since the fifties and had written various essays, some of which are collected by Guy Laforest in *Reconciling the solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (1992).¹⁰ Major interest, from the philosophical point of view, was aroused by his celebrated selection of articles *Philosophical Arguments* (1995). Similarly to the two volumes of the *Philosophical Papers* published ten years earlier, Taylor reflects also on language, political and epistemological topics.

It was in the nineties, also, when Taylor began his reflection about religion and the secular age. He participated in the Castengandolfo conference together with an elite of intellectuals.¹¹ In addition, in his outstanding lecture “A Catholic Modernity?” (1999)¹², he asks whether or not modernity eliminates the spiritual aspiration of the self. In 1999 Taylor gave the famous Gifford lectures at the University of Glasgow (Edinburgh). There he analyzed the origin of the secular society in western culture. The lectures include a review of William James and were published with the title *Varieties of Religion Today: William James revisited*.¹³ However, his most important work about religion is his recent, prizewinning book *A Secular Age* (2007).¹⁴ There, Taylor again gets into classical subjects of his thought, but now he focuses on the role of religion (understood in multiple and diverse ways), in the genesis of modern, secular society.

After this very brief overview on Charles Taylor’s philosophical career, we can appreciate the diversity of topics in his whole work. His commentators are agreed on

⁸ It is a much more popularized work whose origin was the Massey lecture series carried nationally by the CBC (*Canadian Broadcasting Company*).

⁹ It was firstly edited by Amy Gutman in *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”* with other articles of Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer and Susan Wolf. They were the first commentators of this debated paper by Taylor.

¹⁰ It is a collection of some of the most significant papers by Taylor about the political situation in Québec as a distinct region of Canada. They were written from 1965 to 1992.

¹¹ Promoted by Pope John Paul II and edited by Krzysztof Michalski the talks at the papal summer residence Castengandolfo quickly gained importance due to the quality of their participants such as Gadamer and Ricoeur. Taylor participated in the talks in 1983 (Taylor 1985b), 1989 (Taylor 1990d), 1992 (Taylor 1993d), 1995 (Taylor 1995d) and 1998 (Taylor 2000e).

¹² It is the Charles Taylor’s Marianist award lecture of 1997 (Taylor 1999a).

¹³ This version includes the reviews after his lectures at the Institute for Human Sciences (Wien) and at the University of Harvard.

¹⁴ We find a first version of this recent and long work (as yet not analyzed by his commentators) in his *Modern Social Imaginaries* (2004).

the centrality of the self and modernity. In fact, those are the core threads of a lot of his writings. We are not going to explore the importance of the different points of view on Charles Taylor's philosophy (it would be impossible to do so in a PhD), but we are going to focus our research into the relationship between Taylor and hermeneutics.

Secondary bibliography about Taylor is very extensive and increasing daily.¹⁵ It is very significant that a lot of monographs about his thoughts have appeared in recent years. Some of his commentators have focused on epistemological, ethical, political, or religious aspects. Others have done more general studies of his philosophy. But only a few of these have stressed the relationship between Taylor and philosophical hermeneutics or other authors within this tradition. Maybe the one who has gone deeper into these questions is Nicholas H. Smith.¹⁶

The relationship between Taylor and philosophical hermeneutics can be considered in different ways. It is abstruse and unhelpful to try to draw some requirements so as to qualify a philosophy as hermeneutic. Less convoluted and more enlightening is to characterize some philosophers such as Heidegger, Gadamer or Ricoeur within philosophical hermeneutics (even though the legacy of these authors is maybe wider). However, in the most significant and current handbooks about philosophical hermeneutics, either we find no specific treatment of Charles Taylor's philosophy or there is hardly any mention of his writings.¹⁷

His early article "Interpretation and the Sciences of Man" (1971) is perhaps the one most quoted and commented –but almost the only one– by authors in the philosophical hermeneutics tradition.¹⁸ These authors acknowledge Taylor's stress on drawing a characteristic approach in human sciences. Does Taylor deserve this acknowledgement? What is his specific contribution to the difference between human and natural sciences? It is of course a well-known hermeneutical issue, at least since Dilthey. We don't find, however, any book which analyzes deeply Taylor's approach to it.

On the other hand, his essays "Self-Interpreting Animals" and "What is Human Agency?" have been wide commented.¹⁹ In some monographic studies, we find chapters about this characterization of man as "self-interpreting animal" and "strong evaluator".²⁰ Nevertheless, it seems that these studies don't draw all consequences about the experiential approach expressed in Taylor's writings. In

¹⁵ We collect the authors on whom we have worked in the bibliography at the end of the thesis work. We can find a more extensive secondary bibliography on the web page administrated by Ruth Abbey <http://www.nd.edu/~rabbey1/index.htm>

¹⁶ See bibliography at the end.

¹⁷ For instance, I refer to the monographic works about philosophical hermeneutics of Jean Grondin or M. Ferraris. I acknowledge as an exception the work of Jesús Conill *Ética hermenéutica*, which dedicated a chapter to the "ethics of authenticity of Taylor" in the part "critical-hermeneutic ethics".

¹⁸ In fact, it has been reedited a lot of times. See 1971b in the bibliography at the end.

¹⁹ For instance, see Axel Honneth's Epilogue to the edition of Taylor's collected papers *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. (Honneth 1988).

²⁰ See Rosa 1996: 84-97 and Abbey 2000: 55-100.

what sense can it be said that Taylor's philosophical hermeneutics is rooted in the truly human experience?

Another possible way to discover the relationship between Taylor and philosophical hermeneutics is found in the debates and exchanges between Taylor and other celebrated authors in this tradition. In his bibliography are remarkable articles as a result of conferences, symposiums and philosophical encounters with authors such as Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur. We cannot find, however, in the secondary bibliography any studies which, for instance, go in depth into the exchanges between Taylor and Ricoeur.

Taylor's essays focused on the philosophies of Humboldt and Herder should not be forgotten at all. The Gadamerian approach is closely related to them and they have been considered the beginnings of the modern philosophical hermeneutics' tradition. The articles about the philosophy of language are especially relevant. But not only these, his ethical and political theories about the recognition of cultural diversity become really significant for this tradition.²¹ It is quite interesting that, in the essays about democracy and the politics of recognition, Taylor refers –among others— to these authors. However, I don't know if this legacy applied in his political approach has been either sufficiently highlighted or well understood by his commentators,²² especially in connection with the approaches of Herder and Humboldt. What precisely is Taylor's appreciation of these authors?

Better known –even more so in the German academic world where we have also researched— is his relationship with Jürgen Habermas. Habermas, as well as other authors of the ethics of discourse, has considered Taylor a defender of the philosophical hermeneutics which has to be reviewed and criticized. Although there are a great number of articles that attack Charles Taylor's philosophy from the ethics of discourse, this issue hasn't been clarified enough either. Is Habermas' criticism of Taylor appropriate? And Taylor's of Habermas? What is the relationship between Taylor and the ethics of discourse? Could be said that Taylor falls in the "Totalisierung der Welterschließenden Funktion" (Totalisation of the world

²¹ "When I was a student in Europe, in a foreign country therefore, I felt a very strong affinity with Herder [...] Herder devoted much thought to language, the difference between languages, and the distortion in the thinking of a given language group when a language claims to be superior and better able to express universality, and when it therefore represses other languages. At the time, that language was French, which was invading the German intellectual world and was marginalizing German. In Herder I found inspiration, ideas that were very fruitful for me, precisely because I found inspiration, ideas that were very fruitful for me, precisely because I was from here. I was able to understand him from the situation I had experienced outside school, outside university, and I was able to engage with his thought, internalize it and (I hope) make something interesting out of it". Taylor 1989d (1992: 136).

²² I think that this link between ethics and hermeneutics has been neither sufficiently explored nor well understood by his interpreters. Is it an approach that in all of his implications (even in Taylor) has not been well enough developed? We can find important works about the possibility of this link between ethics and hermeneutics. See Conill 2006 and García Gómez Heras 2000.

disclosure function)? These questions remain open in the secondary bibliography consulted.²³

Also well known in the American academic world are the debates between Taylor and Richard Rorty. There we can find a significant way to understand the division between human and natural science. In what critical way is Taylor separated from Rorty's pragmatism? What reasons does Taylor give? So, these debates with Habermas and with Rorty, are a good way to characterize Taylor's hermeneutics approach and ask if it can be named as "critical hermeneutics".

Neither should the debates and exchange with Alasdair MacIntyre be forgotten. The affinities are usually underlined and both are classified in the group of "communitarian" authors who attack liberalism, without considering their differences. Are they retrieving the same Aristotle legacy? Do both authors propose the same model of practical reason? Or even, is it the same kind of ethics of good? But, isn't there a difference between them in their evaluation and diagnosis about modernity? From my point of view they are some questions that the relationship between Taylor and hermeneutics can clarify more acutely.

Other commentators have characterized Taylor's philosophical project as "philosophical anthropology".²⁴ His emphasis on human science and his efforts not to succumb to naturalism but to retrieve modern humanism are constants in his writings. But, what is this philosophical anthropology like? With the exception of Paul Ricoeur and Nicholas H. Smith, the hermeneutical profile of Taylor's philosophical anthropology has hardly been explored.

The phenomenology legacy in Taylor is well known through Maurice Merleau-Ponty.²⁵ Taylor takes from the French philosopher his famous concept of the subject as "embodied agent". Does this emphasis on the pre-interpretative and pre-reflexive dimension of the meaning of the body constitute a distance from the hermeneutical approach? Is it a phenomenological correction of hermeneutics; or in which sense has it to be understood?²⁶

²³ We draw on the doctoral thesis of Christopher Frederick Zurn in the *Northwestern University* that tries to compare the individual identity of Habermas with that of Taylor; Of note, also, are the comments of Martin Löw Beer or the more developed doctoral thesis of Mark Redhead.

²⁴ See, for instance, Honneth and Joas 1980, Ricoeur 1998, Abbey 2000, Llamas 2001, Smith 2002.

²⁵ Apart from the allusion in a lot of his writings, Taylor has stressed in some interviews the legacy of Merleau-Ponty, who he met when he was a student at Oxford. He was, for him, "fresh air" in the too narrow positivist ambient of Oxford: "Als ich das erste Mal nach Oxford kam und mich intensiver mit der Philosophie zu beschäftigen begann, reagierte ich sehr stark gegen die dort vorherrschende enge positivistische Weltsicht. Der Kern dieser Weltsicht war ein bestimmter erkenntnistheoretischer Zugriff auf die Welt, und Maurice Merleau-Ponty, den ich zu jener Zeit zu lesen begann, war ein enormer Atemzug frischer Luft" (Taylor 2002f:139).

²⁶ That has been suggested by Nicholas H. Smith: "Merleau-Ponty is a key influence on Taylor – certainly more important than Dilthey and probably more so than Gadamer (the names most often associated with hermeneutics) — and it is important, when locating Taylor in the hermeneutic tradition, to bear this in mind. For an unfortunate consequence of defending hermeneutic exclusively in terms of interpretation is that it can keep from view the crucial dimension of pre-interpreted, pre-reflexive meaning explored by Merleau-Ponty and other existential phenomenologists" (Smith 2004:

On the other hand, Charles Taylor presents his philosophy as a kind of “realism”. His “moral realism” has come in for a lot of criticism. However, only few commentators have analyzed in depth this kind of realism connected with hermeneutics. Are they compatible approaches and complementary to each other?²⁷ It seems to be a question which needs research.

Other much discussed issues are his moral and political approaches, specifically those about multiculturalism, communitarianism, secular society, freedom, individualism, democracy and liberalism. Our interest is neither to study the complexity of these issues nor examine the wider dealing of it by Taylor himself. But to highlight that in a lot of his articles the hermeneutical approach about the significance and the interpretative character of the human world appears interwoven with ethical and political problems of modern society. How are they interwoven? What role does his philosophical anthropology play in these questions? And even more, considering that our interest is not only expositive, is the solution he proposes good enough?

Despite the relevance of the work by Guy Laforest and Mark Redhead focused on the connection between Charles Taylor’s political activity and his political philosophy,²⁸ is Redhead’s criticism right? Is Taylor “unable to develop a theoretical model that upholds these commitments [openness to the diverse while promoting allegiance to the national state]”? Does “Taylor’s thought appear unable to foster the openness to diverse collective identities that his ideal of deep diversity strives to promote”?²⁹ Once more, isn’t it patent the hermeneutical deficit in the critical remarks of Redhead which relegates the important place of the hermeneutical presuppositions in Charles Taylor’s philosophy?

A lot of thinkers have censured Taylor’s political theory and his proposal of society. But it is shocking that they don’t go into his hermeneutical approach so as to account for it. Have they understood the background of his criticism leveled at atomism? Would it help the link to the hermeneutical tradition in order to explain and understand this stance? These are question that remain open or that have not received the merited attention in the secondary bibliography consulted.

The main deficiency that we find in the books and articles about Charles Taylor’s philosophy is the lack of articulation of his ideas. His unsystematic style,³⁰

31-32). Although Smith does not refer to this expression, it seems to indicate another kind of hermeneutics, ¿experiential hermeneutics?

²⁷ For Harmut Rosa they are not compatible, but for Hubert Dreyfus they are.

²⁸ Specially insightful is the title of Mark Redhead’s work of thesis *Charles Taylor. Living and Thinking Deep Diversity* and his attempt to link the development of Taylor’s ideas to his political life. So, it seems that the challenge to combine together thought and life is served.

²⁹ Redhead 2002: 2-3.

³⁰ Authors such as Nicholas H. Smith have stressed that the philosophy of Taylor doesn’t pretend to be systematic. On the contrary, it is a philosophical reflection motivated by real and concrete problems (sometimes really present in the contemporary debate). He tries to discover the philosophical potential, clarify and articulate properly all its sides. “Taylor’s mode of philosophizing is problem-oriented rather than system-oriented. That is to say, he will write on a particular topic in

the diversity of sources he refers to and the huge number of thinkers he dialogues with, make it really difficult to try to situate Taylor in a philosophical tradition. On the contrary, he refers to different authors and traditions in order to develop his own ideas (and sometimes he only offers a partial view of them). Maybe his unsystematic style makes him an “elusive” philosopher. Very often, the references have to be discovered in the implicit (tacit presuppositions) and discover the sources Taylor is drinking from. That makes it really difficult trying to delimit his thought and to give it certain unity.

0.2 *Work hypothesis*

The main hypothesis I have begun with in this research and that is (explicitly or implicitly) present in all my PhD is if we can find “hermeneutical presuppositions” in Charles Taylor moral and political philosophy and if identifying these hermeneutical presuppositions makes his ethical and political claims more understandable for modern society, and, all in all, if it is a viable proposal for an intercultural society (the aspect that has motivated this research).

We start deliberately from a philosophical hermeneutic approach. Firstly, because our research about the philosophy of a contemporary thinker is itself interpretative, but also, secondly and more significantly, because we are going to explore the presuppositions of Charles Taylor’s moral and political philosophy from the hermeneutical approach. As an interpretative activity our research is going to look for the hermeneutical content of this philosophy.

I have chosen the word “presupposition” for hermeneutical grounds. Hermeneutics has brilliantly expressed that “underneath” (*hypo*) or “prior to” all suppositions there are certain “pre-suppositions”, which are not explicit but that remain latent as inescapable background.³¹ This meaning of presupposition should not be confused with “a belief taken for granted in the absence of grounds” (*presuposición*). On the contrary, “presuppose” has to be understood as “to require as a necessary prior condition”, which sometimes is implicit (*presupuesto*).³² With this formulation our hypothesis acquires its own genuine hermeneutical characteristics. We see this more clearly if we look into the premises and especially the presuppositions of Taylor’s ethical and political thesis.

accordance with what he takes the subject-matter to demand, rather than in accordance with the exigencies of systematization”. (Smith 2002: 9). I don’t doubt or justify absolutely the fact that we don’t find in Taylor a systematic elaboration or theoretical construct (as we can see, on the contrary, meritoriously in other authors). But, if we focus on the presuppositions of the experiential hermeneutics and the model of the practical reason (*ad hominem* reasoning), then maybe it isn’t totally wrong to ask about its possibility and intelligibility and even more to ask if his problem-oriented mode of philosophizing is sometimes the best way to deal with concrete problems.

³¹ I translate the Spanish term *presupuesto* (*Vorhabe* in German) into English for (implicit or explicit) “presupposition” as a kind of “fore-having”. That is remarkable because of its meaning in the hermeneutic tradition. It focused on the background that is latent and that can be understood only through a profound exercise of articulacy. It is thus not only “*Vorsicht*” or “*Vorgriff*” (preconception) but the deeper one “*Vorhabe*”. See especially epigraph 2.4.5. in this work of thesis.

³² See Oxford Dictionary. In Spanish we make an important distinction between “*presupuesto*” and “*presuposición*”. In this work I refer to the first one. See *Diccionario de la Lengua Española RAE*

My methodological strategy involves having recourse to the hermeneutical approach related both to form and content. In the development of our hypothesis we can differentiate (but not separate!) two moments: firstly, clarifying which are these presuppositions; and secondly, considering and saying how these presuppositions have a bearing on his ethical and political claims and if they are right.

It can be explained as two phases in the exposition level, hermeneutical and ethico-political, but they are intrinsically interwoven. So, if we differentiate them, Taylor's hermeneutical approach being elucidated in the first part, we will be able to realize the benefit in order to answer ethical and political questions in the second. In this second part our hypothesis acquires significance ("toma cuerpo") by asking if there are really hermeneutical presuppositions in Charles Taylor's moral and political philosophy and whether considering these presuppositions is, for ethics and politics, an actual improvement (and in which sense(s)) or maybe an impoverishment (and in which sense(s)).

Is hermeneutics able to elucidate and widen the moral field? If it is, how can it do it? Does it mean the loss of the critical dimension?

Does hermeneutics help to determine the model of practical reason that has a bearing on the applied ethics? Is it possible from the hermeneutical approach about rationality (and reasonability) to achieve an argumentation even between incommensurable stances?

Can we discover and identify hermeneutical presuppositions that elucidate Charles Taylor's point of view about multiculturalism? How can the hermeneutical approach help to account for and justify the recognition of difference as a necessary aspect in our modern society based on the concept of human dignity? Our hypothesis could be reformulated in the following way: starting from the fact that we are living in multicultural societies, does the hermeneutical approach help to articulate and inform on human diversity?

We go into a matter of vital importance for ethics and politics: In which sense can the hermeneutical approach help to shape a more significant concept of freedom? How does hermeneutics articulate this inescapable human capability?

Even, in the debate between liberalism and republicanism: is the dichotomy of individualism versus communitarianism satisfactory? Is the hermeneutical approach able to defend a specific individualism without falling in atomism? Is it possible to find holistic presuppositions even in liberal individualism?

And finally: does the hermeneutical approach uncover a new scope and new possibilities for the (late) modernity in which we are living? Can we gain new insights in order to retrieve this age (in spite of some post- and pre-moderns, but even then moderns)?

There are, of course, ethical and hermeneutical aspects that I do not deal with and they are, however, probably implied in Taylor's approach. I know that in some aspects his philosophy is richer and more complex than I have considered. But I have thought that I have to focus my research on only the most pertinent questions in order to treat the main topic in more depth, developing a thread. So, due to the limitations of a thesis research I had to give up going into other interesting subjects. Sometimes, I draw the reader's attention only to these aspects; other times I refer to which philosophers and works may develop that.

One of the limitations of this thesis work is that I could not penetrate, as much as I would like, into Spanish philosophers such as Unamuno, Ortega, Zubiri or Panikkar – to mention only a few of the most well known. In order to go into more detail in Charles Taylor's philosophy, I had to restrict the research on their works. Nevertheless, maybe the reader will notice the latent presence of the cream of this Spanish tradition in the manner of an "experiential hermeneutics" (J. Conill) or an "ethics of a cordial reason" (A. Cortina).

In a similar way, I had to give up developing Taylor's very interesting works about religion. However, I think that even from Taylor's approach itself it is possible to "put in brackets" the religion and find a free-standing realm of ethics and politics.³³ In addition to which his considerations about religion are more recent so his ethical, political and hermeneutical theories don't lose their strength, even when the religious basis of his philosophy has been put in brackets.³⁴

These are some of the limitations due to the nature of this work. I have tried my utmost to deal with those aspects that I thought more relevant for the declared objectives. So, I have kept my distance and contrasted with other philosophers so as to place Taylor's approach more precisely. This hermeneutical dynamic of distancing and de-distancing has allowed me to discover the strengths of Taylor's approach, but also some shortcomings and aspects that are insufficiently worked.

0.3. Objectives

0.3.1. General objectives

- 1) The main objective of the thesis work is to get to the bottom of the hermeneutical presuppositions of Charles Taylor's moral and political philosophy.

³³ I think that Charles Taylor approach to religion comes from philosophy and history. And even though it may not help to delineate these two, it can differentiate the approach from the theology. His interest consists in unraveling the ethical-political core (the consistency of the secular society), even when we discover the innate limitations of the ethics (from the ethics itself!), and its openness to religion in terms of transcendence: "secularity 3".

³⁴ In *Source of the Self*, for instance, it receives an occasional approach at the end of the book. We could say the same about the rest of his works before the nineties and some ones after then. For me, it has been specially illuminating and helpful Paul Ricoeur's approach about "the asceticism of the argument" developed in the Introduction of *The voluntary and the Involuntary*.

- 2) Discovering the critical nerve in the understanding and accounting for how it takes shape in the hermeneutical presuppositions.
- 3) Situating Taylor's philosophy in modern philosophical hermeneutics and focusing on Taylor's contribution inside this tradition.
- 4) Exploring the possibilities and limitations of Charles Taylor hermeneutical approach in dialogue with authors from other traditions.

0.3.2. *Principal objective in each part*

- 5) The objective of the first part consists of clarifying the key concepts of Taylor's hermeneutical approach and his philosophical anthropology.
- 6) The objective of the second part is to identify the hermeneutical presuppositions which illuminate his moral and political thought and discover the implications.

0.3.3. *Particular objectives.*

- 7) Developing the concept of man as a self-interpreting animal (chapter 1).
- 8) Characterizing man as a dialogical self and working out the hermeneutical holism as the place where Taylor's philosophical anthropology is developed (chapter 2).
- 9) Clarifying the concepts of "strong evaluations", "constitutive goods", "vital goods" and "moral sources" related to human evaluative dimension. (chapter 3)
- 10) Accounting for the human expressive dimension from the concept of "articulation" and "expression", and stressing the transforming potential and narrative feature of the self. (chapter 4)
- 11) Applying the hermeneutical approach to the human sciences and explaining the characteristic elements of Taylor's contribution to this, starting from the expression "experiential meaning". (chapter 5)
- 12) Obtaining a coherent characterization of Charles Taylor's approach that articulates his hermeneutical presuppositions and at the same time his arguments for moral realism. (chapter 5)
- 13) Applying the hermeneutical approach to the human sciences in order to combat the reductionism of naturalism and characterize moral realism as hermeneutical realism. (chapter 5)

- 14) Leveling a criticism at relativism from realism and drafting an intercultural ethic. (chapter 5)
- 15) Accounting for Taylor's concept of what is moral, starting from the hermeneutical presuppositions and in dialogue with the ethics of discourse and other authors of liberalism. (chapter 6)
- 16) Contrasting and analyzing the principal differences between Habermas and Apel's ethics of discourse and Taylor's ethics. (chapter 6)
- 17) Accounting for the model of practical reason underlying the concept of articulation; stopping to consider the concept of application and considering at length the possibility of transitional arguments that make possible the criticism without having recourse either to criteria or to procedures. (chapter 7)
- 18) Clarifying the coordinates of the debate about incommensurability and rationality in Thomas Kuhn, Peter Winch and Alasdair MacIntyre and how Taylor deals with it from the hermeneutical and intercultural approach. (chapter 7)
- 19) Explaining the moment of reality and the human constants in the field of what is moral. (chapter 7)
- 20) Accounting for the moral and political meaning of the concept of identity in Charles Taylor philosophy. (chapter 8)
- 21) Articulating the significant feature of human freedom and the ethical and political dimension that is deduced from its hermeneutical approach. (chapter 9)
- 22) Developing the concept of the irreducible social goods from the "holistic individualism". (chapter 10)
- 23) Illuminating Charles Taylor's conception of modernity from his hermeneutical approach in contrast with Habermas and MacIntyre. (chapter 11)
- 24) Identifying the philosophical legacies that Taylor receives from Aristotle, Hegel and Nietzsche, and what are his main differences from them. (chapter 11)

0.4. *Brief synopsis of the work*

The thesis that I expound in this work is that Charles Taylor's moral and political philosophy is based on hermeneutical presuppositions. If we discover this hermeneutical approach, it is possible to gain an insight into his philosophical proposal focused on multicultural societies with intercultural claims.

In order to be clearer I have distinguished two parts in this work. However, they are not separate parts at all. Otherwise, the separation would undermine our approach. On the contrary, the linking together is constitutive. So, I hope that the distinction between the parts not be taken in any blunt (*tajante*) way, but more appropriately interwoven. In the second part it will be inescapable to consider how the different aspects of the hermeneutical approach worked in the first part act as presuppositions of moral and political stance and what possibilities they discover.

In the first chapter our characterization of man as a self-interpreting animal considers the interpretative and evaluative dimension of certain feelings that shape human experience. In this regard, it is inside of the interpretative task where man conceives his own feelings as something significant and embodied in his reasoning as well. So we coin the term “experiential meaning”. We underline two sides, the subjective and the objective. The subjective side expresses that the meaning is always by someone and so it is not undermined by the requirement of absoluteness of the natural sciences; based on the objective one, the evaluative dimension is preserved.

In the second chapter, we deal with the second characterization of human being as a dialogical self. We take the hermeneutical approach applied to language so as to reveal the deep distortion of atomism and explore the expressive nature of language. From this point we get to the bottom of hermeneutical holism as the key place where the philosophical anthropology of Taylor develops. We discuss what kind of holism it is: What impact has it for the public at large? Does it override individual originality? Does it drift into relativism? We conclude the chapter outlining transcendentalism from the standpoint of Taylor’s hermeneutical approach.

In the third chapter we clarify the concept of “strong evaluations” (“valoraciones o evaluaciones fuertes”) which is central to the philosophical hermeneutics of Taylor and which appears constantly in his writings. In what sense must it be separated from weak evaluations? Also, we explore the concepts of vital goods and constitutive goods in order to clarify their meanings throughout the works of Taylor. Starting with *Sources of the self*, we have found changes in the way of characterizing the evaluative dimension of man and we wonder—in contrast to other interpreters of his work— whether or not it involves a substantial change in his approach.

In the fourth chapter, we develop the presuppositions of articulation and the characterization of man as a narrative self. From our perspective the articulation is an inescapable element of the hermeneutic endeavor since in its exercise it allows us to develop our understanding and then transform it in line with reality. We distinguish between the expressive dimension (expression) and the development of such a dimension through formulations and speeches (articulation). We pause in this chapter to look at the transformative potential of philosophical hermeneutics and probe the critical nerve of our understanding. We complete the chapter by explaining the presupposition of articulation applied to the exploration of modern moral sources.

In the fifth chapter and to complete this first part, we characterize the philosophy of Taylor as “hermeneutic realism”. Based on the hermeneutic presuppositions and recovering their criticism and arguments in favour of realism we find in Taylor a peculiar hermeneutic modulation. We explain how and why Taylor contrasts both with the absolute concept of the world (naturalism) and with the relativist position that ultimately removes the claims of critical hermeneutics. Once again, but now more explicitly on the basis of realism, we look at these claims for validity. Among the most relevant features of this hermeneutic realism we remark firstly on the division between natural sciences and human sciences that brings us back to the debate with Richard Rorty whose position Taylor moves away from. Secondly, we analyze the principle that best account of reality. And finally we review some relativistic readings of Taylor’s philosophy. We conclude the chapter by drawing the outlines of Charles Taylor’s hermeneutics as intercultural hermeneutics, where his extraordinary potential is developed.

All these chapters constitute the first part of the thesis work. In them we have clarified the central concepts of Taylor’s philosophy and we have plunged to the core of his philosophy. However, our job has a second part where we manage to get inside the moral and political aspects of his thought. Far from making an exhaustive study of these issues, the objective of this second part is to explain how the hermeneutic presuppositions developed in the first one help to shape his moral and political thought. It is in the second part where our main thesis becomes relevant. The ethico-political stances become understandable and are based on hermeneutic presuppositions.³⁵ Therefore, more specifically, our purpose in this second part is to see how, from those concepts developed in the first part, it is possible to configure a kind of moral and political philosophy related to a multicultural society such as ours. So we consider the possibilities that his hermeneutical approach offer so as to deal with questions of cultural diversity.

In the sixth chapter, we begin the second part unraveling Taylor’s conception of what is moral. To do this, we refer to the habermasian distinction between ethical and moral use of practical reason. So, we go into the differentiating aspects of both conceptions of the moral and we look for them in the criticisms that Taylor and Habermas level at each other. We try to do a critical and discursive exercise from both philosophical positions. The complexity of the question puts us beyond false alternatives and we try an approach that without denying the hermeneutic presuppositions of the moral does not remove the foundational dimension of the critical-discursive tradition. We stop in the disputed relationship between the right and the good that divides supporters of hermeneutics and authors of the discourse ethics. We conclude this chapter deepening the moral pluralism, its possibilities and limits in order to give an account of multicultural societies with intercultural claims.

³⁵ I support the statement that if we refine the interpretation of Taylor’s work we can find both aspects interwoven. So, for instance, his collected papers about hermeneutics (maybe the most important one until now) *Human Agency and Language* (Philosophical Papers 1, Taylor 1985 I) is immediately followed by and intrinsically connected with the reflection about human sciences *Philosophy and the Human Action* (Philosophical papers 2, Taylor 1985 II).

In the seventh chapter, we explain the model of practical reason offered by the hermeneutics of Taylor. Starting from the hermeneutical presuppositions and especially from the concept of articulation elucidated in the first part, we account for the kind of practical reasoning buried deep in the heart of the experience. Secondly, we look at the key concept of application raising the question whether it is possible to find in Taylor an applied ethics. Third, we deepen the critical dimension of reasoning and we shape the contours of a “critical *phrónesis*”. To conclude this chapter dedicated to practical reasoning, in the coordinates of the debate on rationality and incommensurability, we stop in the transitional argument which is the kind of reasoning that allows articulating the critical dimension as the correction of errors in the transit of some positions to others. So, we discover the potential criticism of the model of practical reason in Taylor even between culturally incommensurable positions.

In the eighth chapter, we pause to dig into the moral and political meaning of the concept of identity in the philosophy of Taylor. Having won clarity in the first part of the work on his philosophical anthropology, in this chapter we look at the moral and political aspect to draw the consequences of the hermeneutic approach. We stop to see what the relationship between individual identity and collective identity is and to assess the importance of the question of identity and the struggle for recognition in modern societies. We conclude the chapter shaping the type of social model of "deep diversity" and considering possible objections.

In the ninth chapter, we focus on another of the classic themes of Taylor's moral philosophy: human freedom. And once again we take the hermeneutical approach to account for it. From the hermeneutical presuppositions of the experiential meaning, we discover the complexity of freedom. Based on the expressive nature of the experience of freedom, as opposed to the mere concept of opportunity, we realize the need to understand the concept of exercise. Faced with the ideal of self-election, we discovered the horizon of meaning that introduces the moral ideal of authenticity as an essential complement to it. In a second phase we apply what we learned in the clarification of hermeneutical presupposition in relation to the ethical-political dimension of freedom. Then, we summarize the major arguments of Taylor against absolute freedom recovering the tradition of civic humanism so as to illustrate the features of significant liberty. Finally, we extract the consequences of the concept of freedom, explaining the type of liberalism to be taken into account.

In the tenth chapter, based on the holistic presupposition of hermeneutics we target the kind of society and recognize the importance of recognition of irreducible social goods. Hinging of the concept of irreducible social goods, we enter into the most substantial aspects of Taylor's position that he characterizes by his own, very substantial expression "holistic individualism." In this way, we account for the political implications of the holistic presupposition of his philosophical hermeneutics. We explore Taylor's criticism against atomistic liberalism and the need for recovering the approaches consistent with the Republican social holism shaped in analyzing hermeneutic. But far from renouncing the contribution of individual rights and liberties of liberalism, the holistic presupposition of hermeneutical individualism takes us to develop a position that allows the combining of the best of each tradition.

We focus mainly on criticism by Taylor against the atomistic liberal model, which is blind to differences and thus stifled of expression, and highlight the possibilities of the republican model. A republicanism, however, that allows the articulation of the presuppositions of holistic individualism and does not obviate the gains in terms of freedom and individual rights of liberalism. The chapter concludes by recognizing the dangers of collectivism and the need to complement the uncompromising social goods with genuinely individual goods.

In the eleventh chapter, with a retrospective view of the Taylor's works and the entire thesis expounded, we try to disentangle the parametric elements of modernity to the extent that it is a central theme which is constant throughout his writings. Here, too, with the variety of nuances between his various works (mainly *Sources of the self. The construction of modern identity* and *Modern Social Imaginary*), we raise the question whether we find hermeneutical presuppositions that allow us to characterize the approach of Taylor as "hermeneutic modernity". Thus, we explore how to understand the "multiple modernities" he refers to. This raised again old hermeneutical questions such as the critical dimension or the validity of the various social imaginary but now in the new field of modernity. Should we talk of "hermeneutic modernity" or "hermeneutic modernities"? What makes a social imaginary modern? And finally, we explore the philosophical legacy of classic authors such as Aristotle, Hegel and Nietzsche found in Taylor, as well as the differences regarding the approach to modernity of Habermas, on the one hand, and MacIntyre, on the other.

In the twelfth and final chapter of the work we present the conclusions to which we have arrived both at a general level and for specific paragraphs.

To conclude this introduction a final thought.

Sometimes, throughout the research I felt entangled in ideas and words without gathering much clarity. I returned to pick up the thread of argument and tried to find the most transparent exposure. When the complexities overcame me, and I was discouraged on a number of occasions, I would pause to let arise in me once again the flow of simplicity that gave me back the appropriate sense; I left the remembered experience, preserved in the heart (*re-cordada*), to take the initiative and rearticulate reasoning. When I felt that the simplification was excessive, I would pause to think through once again all those oppositions that complemented and enhanced my arguments. A relentless game of distancing and "de-distancing" that has allowed me to gain a more complete viewpoint and -why not to say- to retrieve the source of meaning in being human.

For me simplicity is not simply or even primarily a matter of courtesy. There is something more, something that I am not properly able to express and that sometimes resembles a regulatory idea of how to write, but more fundamentally an ideal of life. It is a way to guide and experience the delights of philosophical questions that will quash everything superfluous so as to savor the questions facing human life. When incomprehension (or perhaps, excessive comprehension) grips the divine in us (to say in Aristotelian terms), the simplicity leads to the rediscovery of and the recreation of new outbursts in the greatness of being human. Throughout

INTRODUCTION

this journey I have learned the importance of letting ideas settle to acquire their own taste of *sapere*. In fact, I think that it is not only possible to taste the knowledge, but that knowledge in essence, which emerges from the experience of life, tastes. Knowledge itself is what has flavor and taste.

I do not know if I have managed to be as transparent as I have tried. The high number of quotations and footnotes tries to reflect the course followed by my own research, specifying precisely what authors, works and specific passages I refer to. In many cases these are passages taken from the works of Taylor that I analyze, deepening and development with my own words in the text. In other cases, they are discussions or secondary literature that discuss Taylor directly or indirectly and I analyze their debate in order to criticize the very ideas of Taylor and draw conclusions. I hope not to have made it too cumbersome to read and that it serves to reinforce the arguments of the thesis that I am defending.

PRIMERA PARTE:

PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS

Introducción. Perfil hermenéutico de la antropología filosófica de Taylor

En esta primera parte de la tesis voy a centrarme en la concepción de la identidad de Charles Taylor deteniéndome a destacar cuáles son los presupuestos hermenéuticos. El análisis sobre el ser humano constituye, sin lugar a dudas, uno de los puntos centrales proyectos filosóficos de Charles Taylor. Caracterizado de distintas formas: como agente, como persona, como *self* (sí mismo), como sujeto incorporado;¹ Taylor va recorriendo y explorando distintos aspectos de la identidad humana.

Efectivamente, mi propósito en esta primera parte es enmarcar el proyecto filosófico de Taylor dentro de la tradición hermenéutica. Y ciertamente como mostraré se puede establecer un paralelismo con los planteamientos de Gadamer y Ricoeur en la recuperación de la historicidad, finitud de la existencia humana, dialogicidad del ser humano y poder expresivo del lenguaje humano. En su crítica al representacionalismo tanto Gadamer como Taylor inciden en el redescubrimiento de la intrínseca vinculación al lenguaje en su carácter eminentemente práctico. Sin embargo, en Taylor podemos encontrar un rasgo característico que singulariza su aporte a este enfoque hermenéutico: el énfasis por esclarecer cuáles son las raíces antropológicas de esta tarea de recuperación hermenéutica.² A esto es a lo que ha dado en llamarse “antropología filosófica”.³

Una de las principales dificultades que presenta el intento de perfilar una antropología filosófica en Charles Taylor es su carácter asistemático y la complejidad

¹ Dependiendo del contexto emplearé unos términos u otros. Todos ellos recogen con distintos matices los “rasgos esenciales” de lo que constituye ser persona. De todos ellos el de “self” (sí mismo) es el que presenta mayores resonancias modernas.

² Estoy de acuerdo con Nicholas H. Smith que ensaya una comparación entre Gadamer y Taylor: “While both Gadamer and Taylor seek to recover a proper sense of the historicity (connectedness to the past), dialogicity (connectedness with other speakers), and finitude of human existence in their reflections on language, Taylor is more explicit than Gadamer about the anthropological provenance of this task. That is to say, for Taylor representationalist theories of meaning typically presuppose and reinforce a certain philosophical anthropology, or conception of human nature, which the hermeneutic philosophy of language is ‘strategic’ in correcting” (Smith 2002b: 34).

³ Además de Nicholas H. Smith muchos intérpretes de la obra de Taylor han calificado el proyecto filosófico de Taylor como una “antropología filosófica”. Ver Honneth y Joas 1980 (1988), Abbey 2000, Llamas (2001), Pihlström 1998, 2003.

de enfoques que recibe según trate sobre cuestiones epistemológicas, éticas, lingüísticas, históricas, políticas o relativas a la modernidad. Creo que una buena forma de abordarla es diferenciarla de la dimensión histórica de la identidad relativa a su génesis. Mientras la antropología filosófica se refiere a elementos constitutivos de todo ser humano y, en este sentido, podemos hablar de “constantes humanas”, la dimensión histórica situaría la identidad en el contexto de la modernidad como un concepto genuinamente moderno.⁴

No encontramos en las obras de Taylor nada parecido a una separación de ambas dimensiones ni tan siquiera el intento de trazar una distinción clara entre lo que sería, por un lado, cuestiones universales sin las cuales no es posible concebir al ser humano y, por otro, cuestiones históricas que configuran el sentido moderno del sí mismo. Sin embargo, cuando en sus diversos escritos empieza a rastrear los elementos característicos del ser humano (y de un escrito a otro el planteamiento cambia sustancialmente), es entonces cuando tras los rasgos históricos contextuales podemos encontrar determinadas “constantes humanas”, sin las cuales no sería concebible el agente humano. El camino que sigue Taylor para desentrañar las constantes humanas o rasgos ontológicos del ser humano adopta la forma de una contraargumentación: sin el rasgo en cuestión, ¿sería posible hablar de persona? Si la

⁴ A diferencia de lo que afirma Rosa (Rosa 1998: 232-233 y 506), Taylor emplea en un buen número de sus escritos la expresión “constantes humanas”. En la entrevista “Tocqueville statt Marx” que Harmut Rosa y Arto Laitinen realizan a Taylor en Nueva York el 3 de diciembre de 2001, Taylor insiste en la “completa compatibilidad” entre su realismo de la respuesta moralmente válida y la búsqueda de la mejor formulación culturalmente condicionada (Ver Taylor 2002f). Algunas de las citas que mejor expresan cómo entender estas “constantes humanas” son: “It is also undeniable that we inescapably make hazy, provisional assumptions about those timeless features of human agency that hold across cultures whenever we try to define the historically specific sense of self a given age, like our own. I believe that what we are as human agents is profoundly interpretation-dependent, that human beings in different cultures can be radically diverse, in keeping with their fundamentally different self-understandings. But I think that a constant is to be found in the shape of the question that all cultures must address”. (Taylor 1988f: 299). Y en una interesantísima entrevista con Philippe de Lara, a propósito del comentario de Paul Ricoeur de *Sources of the Self* sobre “estructuras transhistóricas y no ahistóricas afirma: “L’écueil majeur de l’histoire des idées est l’anachronisme. [...] Je me suis défendu contre ce danger, j’espère avec succès. Ricoeur a parlé à Cerisy d’une dimension ‘transhistorique’ de Source of the Self. Il ne s’agit pas de rechercher des structures permanentes anhistoriques, mais de rendre compte de l’épaisseur historique du présent, des éléments du passé qui son toujours agissants. [...] Je crois possible de formuler des vérités vraiment transhistoriques sur le sujet humain. On pourrait prétendre que les analyses, évoquées plus haut, de Merleau-Ponty sur le corps vécu, ou de Wittgenstein sur la situation de toute activité linguistique à l’intérieur de jeux de langage et de formes de vie, constituent des tentatives fort convaincantes dans ce sens. [...] Mais ces ‘constantes’ s’avèrent après examen être ancrées dans la culture de notre époque. Quand on s’évade de la prison de notre perspective, la terre bascule sous nos pieds, du moins au départ. Nous sommes forcés de redéfinir le domaine du transhistorique et, ensuite, de concevoir les transformations dont sont issues des conceptions comme ‘l’individu’, ‘identité’, ‘le moi’, en rapport avec notre nouvelle définition de ce qui est de tous les temps” (Taylor 1998e : 362-363). En el capítulo “Modernidad hermenéutica” me valgo de los comentarios de Ricoeur para explicar la relación entre los “aspectos transhistóricos” (le fundamental) y los “rasgos históricos” de la identidad (l’historique). Ver También Taylor 1989c (1997: 76). También en este sentido creo que hay que entender las “condiciones trascendentales de la comprensión de nuestro lenguaje” (Taylor 1989: 38 (1996: 54)).

respuesta es negativa, entonces ese rasgo es “inescapable” (inevitable, necesario), es decir, se trata de un rasgo esencial y constitutivo del concepto de persona.⁵

De este modo, al afirmar que en la filosofía de Taylor encontramos “características ontológicas del sí mismo” que se complementa con los aspectos historicistas relativos al sí mismo moderno me pongo del lado de Ruth Abbey⁶ y Nicholas H. Smith.⁷ Con ello me sitúo en contra de otros intérpretes de la obra de Taylor como Harmut Rosa,⁸ Owen Flanagan,⁹ James Bohman¹⁰ o F. A. Olafson¹¹ que niegan la compatibilidad de las tesis hermenéuticas con el concepto “realista” de constantes humanas.

En ocasiones la filosofía de Taylor ha sido entendida en dos fases: La primera, hasta fines de los años ochenta, situaría a Taylor en posiciones relativistas como fruto de las tesis hermenéuticas sostenidas en sus escritos de los años setenta y ochenta. La segunda, a partir de su obra magna *Fuentes del yo*, consistiría en un giro hacia posiciones realistas y por lo tanto tesis sustantivas respecto al ser humano.¹² Aunque pienso que es posible ver un cierto giro en *Fuentes del yo*, respecto a escritos previos, no creo que ello constituya un cambio sustancial en el planteamiento central de Taylor. Más bien me parece que su posición se encuentra en la encrucijada de hermenéutica y realismo y esto lo vemos a lo largo de toda su producción filosófica. De este modo sus afirmaciones “ontológicas” en *Fuentes del yo* no contradicen sus tesis hermenéuticas, sino que hallan en éstas los mejores presupuestos para concebir la identidad.

⁵ Al igual que Nicholas H. Smith creo que éste es el modo de razonamiento que le permite a Taylor “probar” sus tesis. Ver Smith 2002: 93 y ss.

⁶ “A useful way of understanding Taylor’s approach to selfhood is to distinguish two different but complementary aspects: its historicist and its ontological dimensions. [...] Some of the ontological features of the self to be discussed are the centrality of self-interpretation, the fact that humans are animals with language and the dialogical nature of the selfhood” (Abbey 2000: 56).

⁷ También Smith alude a estas dos dimensiones de la concepción del “self” en Taylor centrándose principalmente en los “aspectos de la antropología filosófica” de éste, que concibe como “thin or minimal ontology of the human”. Ver Smith 2002: capítulo 4.

⁸ “Taylor’s attempt to have recourse to some [substantive] universal human constant [...] is incompatible with his view of a man as a fundamentally open and self-interpreting animal” (Rosa 1995: 25). Sobre este presupuesto, a mi modo de ver reduccionista, unilateral y erróneo, es sobre el que extrae sus conclusiones en su extenso y prolijo análisis en su tesis doctoral. Ver Rosa 1998. En el capítulo “Realismo hermenéutico” me dedico a argumentar contra esta interpretación relativista de la filosofía de Taylor.

⁹ Flanagan afirma que es “extremely puzzling that such a historicist as Taylor is tempted to make such essentialist claims at all” (Flanagan 1996: 154). Cinco años antes, al igual que Amélie Okensberg Rorty y David Wong, Flanagan ya había criticado el concepto de “strong evaluation” de “proyección intelectualista”. Ver Flanagan 1990 y Rorty/Wong 1990.

¹⁰ También James Bohman considera la propuesta de un “lenguaje de contraste perspicaz” de Taylor como “dependiendo pesadamente sobre asunciones metafísicas” (Bohman 1991a: 133).

¹¹ Y Olafson, por su parte, en su comentario a *Fuentes del yo* afirma que: “it is quite uncertain about how radically historical he is prepared to make this self [...] I find it extremely difficult to see what kind of balance Taylor thinks he has struck between a common and universal selfhood and the historically quite diverse versions of what selfhood involves that he discusses” (Olafson 1994: 192-193).

¹² Esta es la interpretación de James Bohman en *New Philosophy of Social Science* (Bohman 1991a: 132-133).

Así pues nuestro análisis de la concepción de la identidad de Taylor se va a detener a diferenciar los rasgos esenciales de su antropología filosófica. Valiéndome de la hermenéutica voy a comenzar explicando cuáles son estos rasgos esenciales del sí mismo. Efectivamente como voy a ir exponiendo a lo largo del trabajo creo que es la hermenéutica la que nos ofrece las claves necesarias para ir descubriendo cuáles son esos aspectos esenciales de la antropología filosófica de Taylor. Es cierto que, a juicio de Taylor, “no podemos obtener ninguna lista de características universales por inducción por encima (“over”) de las sociedades y culturas humanas”,¹³ sin embargo, a mi modo de ver, sí podemos encontrar en su trayectoria filosófica la confluencia de, al menos, cuatro dimensiones del ser humano heredadas de cuatro enfoques filosóficos distintos. Es en este sentido que hablaremos de cuatro dimensiones o rasgos esenciales del sí mismo:¹⁴

El primero de ellos sería el *carácter in-corporado* o encarnado del agente humano (*embodied agent*), que concibe su comprensión como estando incardinada en sus sentimientos y emociones. Encontramos aquí el legado de la filosofía de Maurice Merleau-Ponty que ya desde los comienzos produjo una fuerte atracción en Taylor. Encontramos en los escritos de Taylor el carácter interpretativo y auto-interpretativo de determinados sentimientos que confieren algunas claves para la elaboración de una hermenéutica experiencial.

El segundo de los rasgos esenciales es la *dimensión dialógica*. Aquí el vínculo con la hermenéutica parece más evidente. Remontándose al legado de la hermenéutica moderna en autores como Herder y W. v. Humboldt, Taylor sostiene la tesis de que la subjetividad humana está constituida por el lenguaje. Un lenguaje que marcado por el horizonte socio-histórico es siempre compartido con otros interlocutores en el diálogo.

El tercer aspecto de la antropología filosófica lo constituye su *dimensión intrínsecamente moral*. El ser humano se concibe como un “evaluador fuerte” (*strong evaluator*). Lo esencialmente característico del ser humano en este segundo sentido es la “inseparable conexión entre el sentido del bien y nuestro sentido del sí mismo”.¹⁵ En base a esta “ineludible” dimensión moral del sujeto pienso yo que

¹³ Efectivamente en su interesante prólogo a *Social Action and Human Nature* de Axel Honeth y Hans Joas, Taylor plantea la posibilidad de abordar una “antropología filosófica”: “Philosophical anthropology starts from the belief that one can say something intelligible and important about ‘the unchanging preconditions of human changeableness’. But these can’t simply be read off human beings as they appear before us or are recorded in history. We can’t get any list of universal features by induction over human societies and cultures. Rather the attempt to define the unchanging preconditions proceeds by a critical examination of the body of scientific work which has already been accomplished. It digs into the unstated presuppositions of various theories and bodies of knowledge, points out their inconsistencies, narrowness, blindness to other assumptions which are also operative, and tries to develop out of all this a clearer conception of the human animal. The critical reflection here is what motivates the description ‘philosophical’. In fact, this kind of study is a hybrid from a disciplinary point of view, irremediably athwart the boundary between philosophy and human science” (Taylor 1988i: vii-viii).

¹⁴ Creo que la visión panorámica que ofrece Smith acerca de cuáles serían esas “human constants” en Taylor que es más precisa que la de Ruth Abbey. Ver Smith 2002: 87 y ss.

¹⁵ De este modo comienzan las primeras líneas de *Sources of the Self*.

habría que entender la “ontología moral” o “topografía moral del sí mismo” sobre la que Taylor incide especialmente en *Fuentes del yo*.

El cuarto y último rasgo que encontramos es el de la historicidad. El ser humano se caracteriza como un *sí mismo narrativo*. El legado de la tradición hermenéutica vuelve a ser manifiesto y así en diálogo con autores como P. Ricoeur o A. MacIntyre, Charles Taylor se decanta por reconocer un “ipse” marcado históricamente por la *búsqueda* de unidad del sí mismo.

Estos cuatro rasgos de la antropología filosófica de Taylor no constituyen una lista cerrada de características universales sobre el ser humano. Más bien hay que entenderlos como dimensiones interconectadas sobre las que la obra de Taylor arroja luz en distintos momentos de su obra. La primera característica, la del sujeto incorporado, nos coloca ante una versión singularmente experiencial de la hermenéutica. La segunda ahonda en uno de los aspectos sobre los que más ha incidido la hermenéutica, a saber, la dialogicidad inherente al sí mismo. La tercera, la dimensión moral, reconoce que la experiencia humana a la vez que una experiencia sentiente e interpretativa situada en un trasfondo de significado compartido, es una experiencia moral en la medida que dicho trasfondo está configurado por valores, normas y bienes. La cuarta y última, repara en otro de los puntales de la hermenéutica: la historicidad de dicha experiencia humana y el carácter narrativo del sí mismo.

Una de las dificultades que se presentan en el intento por abordar la antropología filosófica de Taylor es la variedad de términos y expresiones para referirse al ser humano. Resulta verdaderamente difícil tener que escoger uno como el que mejor se refiere al ser humano. Por el contrario cada uno de ellos aporta un sentido y matiz significativo en la caracterización. Yo pienso que hay algunas expresiones del propio Taylor especialmente acertadas. Así por ejemplo, “self-interpreting animal” (“el animal que se auto-interpreta”) incide tanto en el carácter interpretativo del ser humano como en la dimensión más sentiente e incorporada en tanto que animal. “Dialogical self” (“Sí mismo dialógico”) acentúa tanto el carácter reflexivo moderno del “sí mismo” (“self”, “Selbst”)¹⁶ como la dinamicidad, lingüisticidad y dimensión comunicativa del logos humano. Si profundizamos en el carácter de la ipseidad del sí mismo encontramos que existe una ruptura ontológica entre el ipse y el idem.¹⁷ Mientras que el “idem” se refiere a las cosas manipulables

¹⁶ Aquí encontramos el primer escollo para la traducción del término inglés “self” (o el alemán “Selbst”). Mientras que en inglés y en alemán son expresiones del habla cotidiana, en castellano y en francés no es el caso. Sin embargo, a pesar de la extrañeza que resulta traducirlo por “sí” o más enfáticamente por “sí mismo” creo que al traducirlo por “yo” se pierde la especificidad de dicho término en el elemento reflexivo tras el viraje subjetivo en la modernidad de un “sí mismo”. En este sentido opto, al igual que Paul Ricoeur hace elocuentemente en el francés “soi-même”, he optado por traducir “self” o “Selbst” por “sí mismo”. Únicamente cuando se trata del título a su obra *Sources of the Self*, mantengo la traducción habitual *Fuentes del yo*.

¹⁷ Paul Ricoeur ha analizado con profundidad la diferencia fundamental entre dos conceptos distintos de identidad derivados cada uno de ellos de las dos raíces latinas distintas “ipse” e “idem”. Entre ambos existe una “ruptura ontológica” en tanto que el “ipse” pertenece a los problemas relativos al *Dasein* en el sentido heideggeriano, es decir, en tanto que ser capaz de cuestionar su ser. Ver prólogo *Soi-même comme un autre*, en especial su distinción entre “ipse” e “idem”.

(ser-a-la-mano); el “ipse” se refiere al sí mismo y por lo tanto de manera genuina a un “quien” –y no un “que”— a cuyas acciones en tanto que agente se le atribuyen significado moral. En este sentido ya en el tercer capítulo hablamos de agente moral como una tercera caracterización del ser humano en perspectiva hermenéutica y en el cuarto a la narratividad de ese mismo (sí mismo).

En los tres primeros capítulos nos vamos a detener a perfilar cada uno de los tres primeros rasgos de la antropología filosófica. Dedicamos el capítulo cuarto al que yo creo que es el elemento clave de la hermenéutica de Taylor: la articulación. Desde la clave de la articulación el enfoque hermenéutico de Taylor ofrece las mejores garantías para abordar las cuestiones relativas a la experiencia humana y descubre un cuarto rasgo de su antropología filosófica: narratividad. El quinto y último capítulo de esta primera parte se adentra en lo que, a mi juicio, es el núcleo filosófico de la hermenéutica de Taylor: el realismo. Como expresión de su concepción filosófica el “realismo hermenéutico” de Taylor permite caracterizar los presupuestos hermenéuticos sobre los que esta se asienta considerando los aspectos más significativos de su aporte. De este modo veremos como el enfoque hermenéutico de Taylor está especialmente preparado para afrontar lo real –y éste entendido fundamentalmente en términos interculturales.

Capítulo 1

EL ANIMAL QUE SE AUTO-INTERPRETA.

Podríamos comenzar nuestro esbozo de los presupuestos hermenéuticos de la filosofía de Charles Taylor preguntándonos por la caracterización que éste da del ser humano. Tema que es una constante a lo largo de su obra y que bien puede servir como núcleo en el que se concentran los aspectos de su hermenéutica. Así pues, ¿Cómo podríamos caracterizar al hombre en el entramado de esta hermenéutica? ¿Cuál es la base de nuestra comprensión de lo que es ser humano?

Antes de adentrarnos en este asunto sería muy esclarecedor para el que se proponga acudir a la obra de Taylor, precisar que lo que yo he querido llamar “el animal que se auto-interpreta” es, como creo que es evidente, al menos para la tradición hermenéutica, el hombre. Sin embargo, Taylor varía su nomenclatura y el modo de caracterizar al ser humano de unos ensayos a otros. Así vemos que le atribuye el concepto de “persona”, “agente (moral)”, “agente humano”, “interlocutor”, “demandante” [*respondent*].¹ No me interesa a mí ir al detalle que compare entre unas caracterizaciones y otras, lo que pretendo señalar más bien, es el núcleo que atraviesa su planteamiento que, como voy a defender, lo encontramos en su raigambre hermenéutica.²

El hombre como el resto de animales experimenta una serie de emociones. Lo que caracteriza propiamente a las del hombre es que dichas emociones están constituidas por el sentido de qué es lo significativo y valioso para él. Pero a su vez también, que lo significativo y valioso para el hombre, lo que de veras le importa, se halla entrañado en sus sentimientos. En *Fuentes del yo*, en su primer argumento para combatir el no-realismo de las valoraciones del sujeto, emplea la expresión: “nuestras reacciones viscerales de respeto”, expresando con ello que no es posible escindir, como pretende el naturalismo de la sociobiología, una carga impulsiva e instintiva por un lado, de las convicciones y creencias morales.³ La tesis que subyace en esta

¹ En su primera obra publicada, *The Explanation of Behaviour*, no se refiere directamente al hombre sino a “the higher animals” en tanto que seres cuyo comportamiento se explica en términos de “propósitos”, “insight”, intencionalidad, deseos (Taylor 1964).

² Para perfilar los presupuestos hermenéuticos me he valido fundamentalmente de algunos de sus ensayos más discutidos pertenecientes a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta como “Responsability of Self”, “What is human agency?”, “Self-interpreting animals”, “The concept of a person”, “The Person” y “Cognitive psychology”.

³ Taylor 1989 (1996: 20). Posteriormente, en el apartado referente a los argumentos de Taylor contra el no-realismo, aludo a esta crítica. Es muy interesante descubrir en la filosofía de Taylor la simbiosis entre lo moral y lo biológico. Así, además de la expresión a la que acabamos de aludir, encontramos otras expresiones cruciales en su concepción de la filosofía como el término de “articulación” (“articulation”, “joint”), con el que caracteriza el quehacer hermenéutico. Articulación es lo que permite la movilidad de los miembros del cuerpo; de modo análogo la expresión y profundización en nuestra comprensión a través de nuevas y más penetrantes (auto-)interpretaciones permite una mayor

crítica al naturalismo es la tesis que permite articular la hermenéutica experiencial que estamos defendiendo, a saber, que la comprensión se halla entrañada en los sentimientos que emergen en nuestra experiencia. De modo que cualquier razonamiento que lo soslaye o se oponga al carácter sentiente de la experiencia estará condenado desde sus comienzos a una empresa infructuosa. Veamos cómo articula Taylor estas tesis de enorme calado para las ciencias humanas.

En el tercer apartado de su artículo “Self-interpreting animals” Taylor se dedica a explicar con mayor denuedo de qué modo lo significativo y valioso para el sujeto, lo que de veras le importa, se halla entrañado en los sentimientos. De manera que cualquier razonamiento que soslaye los sentimientos o elida el carácter sentiente que éste conlleva, está estigmatizado desde sus comienzos a devenir vano, impotente en el propósito de convencer a nuestros interlocutores; incapaz, en definitiva, de modificar comportamientos. A partir de ciertos sentimientos propiamente humanos, en tanto que incorporan valoraciones fuertes, el razonamiento cobra vida y sentido, adquiere una dirección. Por ello resulta pertinente trazar la distinción, siguiendo a Taylor, entre un tipo de sentimientos inmediatos sin ningún cariz ni posibilidad de valoraciones y sentimientos que incorporan la atribución de un significado para el sujeto. A diferencia de los primeros, los del segundo tipo constituyen el tipo de experiencia que distintivamente podemos caracterizar como propiamente humana. Sin éstos el hombre no pasaría de ser un animal más entre otros. Merced a ese elemento valorativo intrínsecamente referido al sujeto, estos sentimientos le abren a una experiencia propiamente humana.

En el orden de la exposición podemos distinguir tres fases de la argumentación de Taylor: 1) sentimientos vinculados a lo que es valioso para el sujeto 2) El enfoque desde el sentimiento: la realidad sentiente del razonamiento. 3) La autocomprensión del sujeto forma parte de su experiencia. Ya por último podemos caracterizar el tipo de hermenéutica de Taylor como una hermenéutica aplicada no a los textos, sino a la acción humana y que se centra en el “significado experiencial” que dichas acciones tienen para el sujeto.

1.1. *Sentimientos vinculados a lo que es valioso para el sujeto.*

En primer lugar, Taylor caracteriza la vida del sujeto en tanto que se experimentan emociones⁴ que dependen radicalmente del sujeto. Entre dichas emociones encontramos las siguientes: vergüenza, indignación, compasión, confianza, calma, ira, orgullo, sentimiento de admiración y reprobación,

libertad y nos capacita para movilizar nuestra argumentación. Otra expresión similar es la que en ocasiones emplea para referirse a las pretensiones críticas que acompaña toda comprensión: “nervio crítico” (Taylor 1983b (1985 II: 131)). Y en esta forma de simbiosis creo que hay que entender su recurrente expresión de “malestar de la modernidad”. Ver Taylor 1992 A y Taylor 2007: 299-321.

⁴ Sin aducir ulteriores explicaciones Taylor emplea, sin cambios sustanciales en el significado los términos: “emoción” (“emotion”), “motivación” (“motivation”) o “sentimiento” (“feeling”). Quizá este último sea el más propiamente humano y por ello, quizá también, el que más a menudo nombra sin acompañarlo del adjetivo “humano”. Nosotros lo emplearemos en la mayoría de casos de modo intercambiable.

remordimiento, obligación moral, subestima, auto-estima, humillación,⁵ alegría, ansiedad... Todos estos sentimientos ofrecen una visión perspicaz del significado de la vida del sujeto. Aunque Taylor señala que otros sentimientos que nos parecen propios de reacciones inmediatas, implican, si nos detenemos y los examinamos más a fondo, atribuciones de lo valioso para el sujeto. Este tipo de sentimientos nos ofrecen una visión de lo que significa nuestra vida para nosotros, es decir, comprender lo que es importante para nosotros en tanto que sujetos.⁶

Avanzando con Taylor, podemos decir que lo genuino de estas emociones, a diferencias de otras, es que contienen cierto sentido reflexivo, incorporando lo que nos importa y consideramos valioso en tanto que seres humanos. Inherente a estas emociones es estar ya en algún tipo de interpretación, constituyen el basamento indispensable a partir del cual las sentimos. ¿En qué sentido podemos caracterizar esta reflexividad que las constituye? En el sentido de la hermenéutica, como incorporando lo que es valioso y nos importa y por lo tanto estamos siempre ya de algún modo interpretando al expresarlas. Por ello decimos que estas emociones existen ya con cierta articulación de lo valioso. Pero hay que remarcar que se trata de lo valioso para el sujeto. De modo que su sentirlas no es independiente de quien las siente, ni tampoco del modo cómo las exprese. Como veremos en el tercer subapartado, no es que tales interpretaciones del sentimiento sean independientes de otras interpretaciones anteriores, sino que, más bien, cómo me interprete a mí mismo, está desempeñando un papel crucial.

Taylor considera que este tipo de emociones o motivaciones son las que caracterizan propiamente al hombre en la medida que sólo pueden determinarse dentro de un horizonte de significatividad, es decir, en el seno de asuntos de lo que adquiere un significado para el hombre; significado en tanto que significativo. Son éstos peculiarmente humanos, porque incorporan el significado de aspectos que importan al sujeto y que en el marco de una determinada significatividad configuran una forma de vida. En definitiva, emociones que permiten definir la cultura.⁷

Determinadas emociones no sólo son mediadas por la reflexión y la interpretación, sino que además, en última instancia nos remiten a la cultura como horizonte de significatividad. Tergiversaríamos el cariz de estas emociones o

⁵ Ver también los argumentos de Taylor en su análisis por determinar las raíces de la violencia y el papel crucial que juegan las cuestiones “metabiológicas”, es decir, relativas a la significación o significatividad y más en general la dimensión cultural. En este sentido la humillación constituye el sentimiento vinculado a lo que el sujeto considera que es degradante y explicaría su reacción violenta. Ver Taylor 2007: 657-660.

⁶ En este sentido Taylor emplea la expresión “subject-referring emotions”. En el apartado “significado experiencial” nos hemos ocupado de caracterizar este tipo de emociones en tanto que significativas para el sujeto.

⁷ En uno de sus ensayos encontramos un pasaje donde traza nítidamente esta distinción: “We can thus distinguish between motives which seem potentially capable of a significance-free account, and those which definitely are not. [...] They [the first ones] contrast with the peculiarly human in that these plainly are irreducible. These are the ones where the significance itself is such that we cannot explain it without taking into the variations occur between human cultures, that is, between different ways of shaping and interpreting that significance. So that what is a matter of shame, of guilt, of dignity, of moral goodness, is notoriously different and often hard to understand from culture to culture” (Taylor 1983c (1985 I: 111).

sentimientos peculiarmente humanos, si pensásemos comprenderlos sin referirnos en absoluto a la cultura en donde germinan. Antes bien, la relación entre ambas es estrechísima. Taylor llega a expresarlo afirmando que tales motivaciones en la medida que están constituidas por nuestras interpretaciones, están “profundamente enclavadas” [*deeply embedded*] en la cultura.⁸

Podemos concluir en este punto afirmando que lo que importa al hombre, lo que en verdad le atañe, es lo que configura conjuntamente el sentimiento y su entramado cultural. No es que se den separados, sino que determinados sentimientos germinan en calidad de miembros de una cultura. El primer paso para perfilar el concepto de ser humano, o persona, consiste en apercibirse de que existe este tipo de sentimientos que incorporan el significado que tienen las cosas para nosotros. El paso siguiente que propongo dar es descubrir que el razonamiento, a diferencia de cómo se piensa a menudo, no está (no puede estar) en absoluto separado, allende el sentimiento. Por el contrario, el razonamiento de la hermenéutica que defendemos encuentra su elemento, su quicio y eficacia vital en este tipo de sentimientos peculiarmente humano.

1.2. *El enfoque desde el sentimiento: la realidad sentiente⁹ del razonamiento*

La contraposición entre sentir y razonar es falsa para la hermenéutica experiencial que estamos defendiendo.¹⁰ El razonamiento avanza inextricablemente unido a ciertos sentimientos relativos al sujeto. Esta unión consumada en la experiencia constituye la clave de nuestra hermenéutica. Porque ahí, en esa entraña de sentimiento, es donde se desarrolla el saber propiamente humano. En este sentido sostenemos que el enclave de la comprensión perspicaz (*insight*) es el sentimiento. De

⁸ Encontramos planteamientos muy similares en otros ensayos como “The person” de 1985, dedicados a explicar el concepto de persona, en los que Taylor remarca esta variabilidad sustancial entre las distintas culturas, llegando a afirmar que en base al significado propio de culturas diferentes, las gentes de dicha cultura pueden mantenerse bastante opacos a nosotros. Ver Taylor 1985c: 269-270.

⁹ Empleo el término “sentiente” para traducir el adjetivo inglés “sentient” con el sentido de: abierto al sentimiento, que se siente. A pesar de que la Real Academia Española de la lengua no lo reconoce, sí existe una importante tradición en la filosofía española que lo lleva empleando desde hace tiempo. Algo similar ocurre con el verbo “experienciar”, que empleo para traducir el verbo inglés “to experience”. Normalmente este término suele verse por el de “experimentar”, sin embargo por mor de la hermenéutica que estoy defendiendo me parece que al igual que se puede distinguir entre experimento y experiencia, así también en lo que respecta a sus verbos. Me parece muy significativo que tanto el inglés como el alemán, diferencien estos dos tipos de realidad; el inglés entre “to experiment” y “to experience” y el alemán entre “experimentieren” o “ausprobieren” y el sentido vivencial de “erfahren”, “erleben” y “erleiden” con sus matices respectivos. Del mismo modo que yo introduzco en mi explicación el vocablo “experienciar” esta misma tradición con la que entronco ha empleado en sentido bastante similar el término “vivenciar” y de aquí el término “vivencia” introducido por José Ortega y Gasset a partir del alemán “Erlebnis” y que la Real Academia Española sí que reconoció. ¿Por qué no el de “experienciar”? Ver especialmente la trilogía *Inteligencia sentiente* de Xavier Zubiri.

¹⁰ Taylor desarrolla principalmente la caracterización del pensamiento humano incardinado en las emociones y sentimientos, así como la crítica a la concepción naturalista del ser humano en el primer tomo de sus *Philosophical Papers: Human Agency and Language* y en *Fuentes del yo*.

modo que lo importante y significativo (*import*) no puede sino estar enclavado (*embedded*) en nuestro sentimiento.

Razonar fuera de la comprensión perspicaz [*insight*] enclavada en el sentimiento y en ausencia de tal sentimiento no podríamos nunca conducir a un racista a la conclusión de que debería respetar a todo ser humano. Esto es porque nuestro argumento debía comenzar desde la conciencia de lo importante y significativo [*import*] por su parte. Pero no puede haber una conciencia de significados relativos al sujeto que no estén fundados [*grounded*] en los sentimientos.¹¹

A la luz de citas como esta, cabría preguntarse por qué la dimensión sentiente constitutiva de la comprensión que Taylor destaca, ha pasado desapercibida para la mayoría de sus comentaristas.¹² A mí me parece que incidir en este aspecto es de una importancia enorme para comprender perspicaz y adecuadamente la propuesta hermenéutica de Taylor, a la vez que de un realismo muy positivo y tremendamente sugerente, ya que entronca, como no hacen otras hermenéuticas en boga, con la mejor tradición de filosofía española.¹³

Centrándonos en Taylor vemos que con el propósito de afianzar su tesis, se hace eco de una posible objeción: ¿no es posible y acaso muy común afirmar “sé que X, pero siento que Y”? ¿No deberíamos distinguir entre lo que nosotros sentimos que es realmente importante y lo que sabemos que realmente lo es? ¿No son muy a menudo las reglas morales que defiende nuestra sociedad y, más aún, nuestra tradición, algo independiente y extraño a nuestros sentimientos?

Taylor sostiene que la distinción entre saber y sentir aboca a una confusión. Así, aludiendo al ejemplo de la norma moral que me impele a obrar generosamente afirma que, “yo no ‘sabría’ que uno debe ser generoso, a menos que esté movido de alguna forma”.¹⁴

Si la norma moral que digo únicamente saber pero no sentir, adquiere peso en mi comportamiento, es decir, que me importa de veras lo que ésta prescriba, ello se debe a que dicha norma no es sólo sabida sino, a su vez, en un sentido nada

¹¹ Taylor 1985f (1985 I: 61-62). Aunque citamos “Self-interpreting animals” según el año de su primera publicación en *Philosophical Papers I*, Taylor indica que este ensayo fue escrito en septiembre de 1977 (ver “Acknowledgments” en Taylor 1985 I: vii).

¹² Así, por ejemplo, tres trabajos monográficos de la filosofía de Charles Taylor como son el de Harmut Rosa (1996), Ruth Abbey (2000) y Encarna Llamas (2001) que a su vez consagran un capítulo con el título “Selbstinterpretierende Tier (II,2,c)”, “Interpreting selfhood (2)” y “animales que se auto-interpretan” respectivamente, no se detienen a rastrear este aspecto esencial de la hermenéutica de Taylor. Como voy a intentar exponerlo, yo pienso que éste es un elemento indispensable para comprender correctamente la hermenéutica de Taylor y en base al cual me he decantado por hablar de hermenéutica y significado experiencial en el caso de Taylor.

¹³ Me refiero evidentemente de la tradición hispana a partir de la “Generación del 98”, que arranca con la concepción del sentimiento trágico de la vida de Miguel de Unamuno, continúa con el raciovitalismo de Ortega, prosigue con la inteligencia sentiente de Xavier Zubiri, la razón poética de María Zambrano, la razón esperanzada de Laín Entralgo y la razón histórica de Julián Marías. Estos son algunos de los más insignes, aunque podríamos continuar la lista. Para una exposición de esta tradición en relación con Nietzsche, ver Jesús Conill 2001.

¹⁴ Taylor 1985f (1985 I: 60).

insignificante también sentida y por ello “soy movido de alguna forma”. La permeabilidad a la norma o a ciertos ideales se hace más patente si examinamos el sentimiento de reproche o la mala conciencia que deja en nosotros su incumplimiento. Si la norma tiene fuerza aún en nosotros; si adquiere peso en los argumentos que aducimos para deliberar acerca del comportamiento a seguir, aunque sea únicamente diciendo que más que sentirla la sabemos, si ello es así, es porque esa norma ya está entrañada en ciertos sentimientos, aunque estos sentimientos sean de otro orden. Precisamente esto es lo que nos interesa remarcar, que son sentimientos tomados con cierta perspectiva, la perspectiva que da la reflexión y la hondura propia de los asuntos morales.¹⁵

El ejemplo del racista que aduce Taylor es bastante ilustrativo para defender la necesaria incardinación del razonamiento en el sentimiento en aras a modificar el comportamiento de éste. Un razonamiento basado en consideraciones ajenas al sentimiento es espurio en la medida que no ha calado en la conducta del agente. ¿Qué sentido tendría afirmar que sabemos que hay que respetar a todo ser humano con independencia de su cultura (o, más bien, por la dignidad conferida en tanto que ser moral y cultural), si ese “saber” no se basa en cierto sentimiento que nos mueve a actuar de tal modo? El racista, a juicio de Taylor, no modificará su comportamiento por más que nos empeñemos en ofrecerle argumentaciones universales y él afirme “saberlas”. Es necesario que nuestro razonamiento parta de los compromisos de nuestro interlocutor donde ya existen motivaciones y por lo tanto sentimientos que nos mueven a actuar en esa dirección. No es que neguemos que nuestros sentimientos colidan entre sí, a continuación vamos a ver que de hecho constantemente esto es lo que ocurre, más bien el tipo de razonamiento espurio contra el que Taylor argumenta, es aquel que elide la importancia y radicalidad del sentimiento.¹⁶

Todo ello nos lleva a reconsiderar con cautela la expresión, en verdad muy cotidiana de “sé que X, pero siento que Y”. A tenor de las consideraciones previas podemos afirmar que la contraposición entre “sé” y “siento” no consiste en que la primera suprima el sentimiento y la segunda sea ajena a toda reflexión. Más bien lo que ocurre es una oposición o conflicto entre sentimientos dispares. Pero en todos ellos está interviniendo el carácter interpretativo constitutivo del sentimiento. De modo que conforme a su carácter es posible aceptar unos como válidos, rechazando otros, en la medida que algunos y no otros son acordes con nuestras convicciones y valoraciones.¹⁷

¹⁵ “We often say ‘I know that X, but I feel that Y’, or ‘I know that X, but I don’t feel it’. But it would be wrong to conclude that knowing can be simply opposed to feeling. What I know is also grounded in certain feelings. It is just that I understand these feelings to incorporate a deeper, more adequate sense of our moral predicament. If is an affective awareness of situation, I see these feelings as reflecting my moral situation as it truly is; the imports they attribute truly apply” (Taylor 1985f (1985 I: 61)).

¹⁶ Que se incluye en hasta el paradigma de razonamiento universalista fundado en imperativos categóricos de Kant, como es sabido. En distintos contextos Taylor recuerda que Kant sostuvo dentro de su sistema la necesidad de ese sentimiento de “respeto a la ley” (“Achtung vor Gesetz”). Ver, por ejemplo, “Introducción” a la *Metafísica de las Costumbres*. Ver también la “estética y pragmática de la libertad” en Conill 2006: 41-61.

¹⁷ Taylor expresa esta idea diciendo que: “‘I know that X, but I feel that Y’ does not oppose knowing to feeling, but rather reflects our conviction that what we sense through certain feelings is valid or adequate, while it devalues others as shallow, blind, distorting or perverse”. Taylor 1985f (1985 I:

La tesis hermenéutica a este respecto es que lo importante (*import*) no puede ser reductivamente explicado de una vez por todas, sino que para descubrir qué es lo importante para el sujeto hay que explorar la “experiencia intuitiva” (“intuitive experience”) que el sujeto tiene de ello. En contra del modelo naturalista que sostiene la existencia del significado previa e independientemente a su explicación, la hermenéutica experiencial que propone Charles Taylor afirma que accedemos a la comprensión de lo que consideramos valioso a través del sentimiento. La comprensión de nuestro sentimiento ha de ser la clave para un razonamiento fructífero.¹⁸

En respuesta a “Seizing the Hedgehog by the Tail: Taylor on the Self and Agency” por de Sousa, Taylor incide en la diferencia insalvable entre los procesos computacionales de una máquina y el pensamiento. El pensamiento como tal sólo puede ser un atributo humano porque pensar está “intrínsecamente conectado” con la dimensión significativa. El significado en el caso de las máquinas es derivado, no original como en el caso del hombre. El fin que persigue se deriva del significado que la acción tiene para un ser humano. Por ello, extendiendo su crítica al behaviourismo Taylor afirma que dejar de lado dicho carácter significativo del pensamiento humano es caer víctima del idealismo. En este sentido, creo que no son infundadas las suspicacias de Taylor a la propuesta de de Sousa de abrir la posibilidad a la invención de artefactos capaces de ser auto-intérpretes (*original purpose self-interpreting machine*).¹⁹ Es cierto que el análisis de Taylor se esfuerza en trazar la distinción entre el sí mismo y el resto de seres o máquinas. Pero más que deducirse de esta distinción un dualismo, pienso yo, que su principal aporte, en la línea de la fenomenología de Merleau-Ponty van dirigidas a superar el dualismo entre sentimientos de un lado y razón de otra; cuestionando que el pensamiento pueda ser desentrañado del sentimiento y concibiendo el ser humano como un sujeto realmente in-corporado.

62). En el capítulo 7 de la segunda parte de este trabajo ahondo en el modelo de razonamiento práctico de Taylor como “argumentación *ad hominem*”.

¹⁸ “Our direct, intuitive experience of import is through feeling. And thus feeling is our mode of access to this entire domain of subject-referring imports, of what matters to us *qua* subjects, or of what it is to be human (...) It is only through our feelings that we are capable of grasping imports of this range at all. The fact that we are sometimes dispassionately aware of an import should not induce us to think that we could always be so aware. That supposition is absurd. This is a domain to which there is no dispassionate access” (Taylor 1985f (1985 I: 62)).

¹⁹ “Instead of telling us that some model will never work, he should be contributing positive suggestions to the enterprise of *building an original-purpose, self-interpreting machine* (OPSIM) [...] As a self-confessed temperamental naturalist, I find myself wondering whether Taylor’s real motive for resisting naturalism is not itself a kind of dualism after all: a deep-seated conviction that human beings are *entirely different* sorts of things altogether from any other natural thing: that they are not part of nature at all” (de Sousa 1988: 431). A lo que Taylor responde: “Here there is not just a matter of making conscious what was always there: getting it clear alters it. Functional architecture may offer some distant analogy to motor skill, provided we remember the massive fact. But what is the analogy to explicitly clarified meaning? Indeed, what is the analogy to emotion in a machine überhaupt? Here we come to the edge of incoherence, which is why neither I nor anyone else has the foggiest idea how to fulfil de Sousa’s injunction to build on OPSIM” (Taylor 1988e: 453-454).

Para concluir en este punto quiero recoger también la denuncia de Taylor a la tradición que ha situado lo importante fuera del sentimiento. En sus últimas consideraciones sobre el concepto de persona, Taylor alude a Nietzsche como adalid de la crítica a la tradición griega y cristiana que ha proscrito el sentimiento de las cuestiones significativas para el ser humano. La razón de ello se encuentra en las aspiraciones a la libertad de una racionalidad que pretende trascender la prisión de las emociones humanas y liberarse de las demandas que éstas nos piden. A ello se refiere Taylor como la tradicional “pureza espiritual” que subyacía en las pretensiones de una libertad espiritual, pero que aún sigue ejerciendo una tremenda influencia en la modernidad con la concepción del sujeto desvinculado (*disengaged agent*). De modo que Taylor establece una analogía entre ambas concepciones del yo, destacando las consecuencias para la deliberación moral como un cálculo instrumental (por ejemplo del utilitarismo).²⁰

Frente a esta concepción inspirada en el sentido de control y liberación de las cadenas del sentimiento, la concepción de la persona bajo “el prisma del significado” que defiende Taylor plantea las cosas en vistas a la significatividad y veracidad de determinados sentimientos. No ha lugar al pensamiento estratégico desentendido de cómo son las cosas para nosotros, sino que precisamente el ser humano se encuentra ya en un mundo de significados para él que interpreta imperfectamente y que precisamente por ello el ejercicio deliberativo consiste en ese comprender más perspicazmente. Para esta concepción del significado lo importante ya no puede ser ajeno del sentimiento humano.²¹

1.3. *La autocomprensión del sujeto es constitutiva de su experiencia y de ciertos sentimientos*

La tesis de Taylor que vamos a defender en este trabajo es que nuestra interpretación de nosotros mismos es constitutiva de lo que somos y, por lo tanto, no puede ser considerada meramente como una visión sobre la realidad, separable de la realidad, ni como un epifenómeno que pueda ser circunvalado en nuestra comprensión de la realidad.²²

Todo ello nos lleva a considerar el proceso interpretativo que tiene lugar en toda experiencia. Como vimos, el sentimiento propiamente humano es constitutivamente interpretativo. No está dado de una vez por todas, sino que a través de la experiencia es susceptible de modificarse y de hecho ocurre que nuestra comprensión de él se transforma a la par que el sentimiento.

²⁰ “The analogy is that, in both cases, we have a place to stand outside the context of human emotions in order to determine what is truly important. In one case, that of the tradition, this is seen as a larger order which is the locus of a more than human significance; in the modern case, it is an order of nature which is meant to be understood free of any significance at all merely naturalistic”. Taylor 1983c (1985 I: 113).

²¹ It [significance view] objects to the first [strategic thinking] as a flight from the human, and sets up a completely different model of practical deliberation. Rather than side-stepping the peculiarly human emotions, and turning to instrumental reason, then main form this deliberation takes is a search for the true form of these emotions (Taylor 1983c (1985 I: 113-114)).

²² Taylor 1985f (1985 I: 47).

Precisamente la posibilidad de decantarnos por unos sentimientos en detrimento de otros, en caso de que ambos entren en conflicto como veíamos más arriba, se debe a que unos y no otros son más acordes con nuestras convicciones. Es decir, el significado de determinados sentimientos permite explicar mejor nuestra situación en la medida que se hallan más articulados que otros. En este sentido vemos que entre diferentes sentimientos existe mayor o menor grado de articulación. Si unos sentimientos permiten una visión más perspicaz que otros se debe a que están ya en cierta medida articulados y son más penetrantes.

Pongamos por caso que existiera un sentimiento vago, como por ejemplo el que deja en nosotros la mala conciencia. Si nos detenemos en él y ahondamos en lo que motiva dicho sentimiento, podremos conseguir una visión más clara de él en la medida que podamos conectarlo con lo que en nosotros desempeña un papel determinante. Por ello, en la medida que articulamos un sentimiento a la luz de nuestra propia comprensión de seres humanos somos capaces de ver más claro. A su vez la articulación del sentimiento, la explicación que busquemos dar de ella, es decir, el significado que adquiriera en mi vida, va conformando mis propias auto-interpretaciones. De este modo advierte Taylor que toda articulación de esos sentimientos es ya una interpretación porque con ello buscamos dar con el significado que mejor se adecue a aquello que nosotros sentimos, y al buscar el significado, el sentimiento es susceptible de cambio, porque como hemos visto, lo que sentimos y cómo sentimos está inextricablemente unido con el significado que le damos.²³

En efecto, la interpretación es constitutiva del sentimiento y a partir de la interpretación es posible esclarecer cómo experimentamos las cosas. El carácter interpretativo del sentimiento pone en evidencia, una vez más, que las valoraciones del agente se hallan estrechamente conectadas al significado, al carácter significativo (import) del sentimiento. A este respecto cabe considerar que “nuestra auto-comprensión o nuestra errónea auto-comprensión conforma lo que nosotros sentimos”.²⁴

Los sentimientos que hemos caracterizados como *propriadamente* humanos, presuponen ya un cierto grado de interpretación. Merced a ésta es posible atribuirles un significado. Pero a su vez, y en esto consiste el carácter dinámico de la interpretación de la experiencia, admiten un mayor grado de articulación. En este sentido nos referimos a sentimientos como el remordimiento que pese a que lo comprendemos, es una comprensión muy vaga e impelen a escrutarlos más profundamente.

²³ A este propósito encontramos un pasaje muy esclarecedor: “And this is where it begins to make sense to speak of man as a self-interpreting animal. For these articulations are in a sense interpretations. But it is not as though we started off with a raw material of repulsions and attractions, élans and uneases, which were then interpreted as higher and lower, élans towards some deep good, or uneases before some discreditable trait. On the contrary, human life is never without interpreted feeling; the interpretation is constitutive of the feeling” (Taylor 1985f (1985 I: 63)).

²⁴ Taylor 1985f (1985 I: 65).

Así pues, descubrimos dos lados inherentes a los sentimientos humanos: que los hemos comprendido ya, pero, por otro, a su vez, aún es posible esclarecerlos más. En este segundo lado de una mayor y más clara comprensión es donde se va a jugar el potencial transformador de la hermenéutica: la crítica y articulación. En efecto, si como hemos visto un sentimiento viene conformado por su significado, en la medida en que exploremos significados más acordes a lo que sentimos, el sentimiento mismo se transformará. Dar razón de éstos, articularlos, no podrá separarse del modo cómo son sentidos.²⁵ En este sentido hablamos de significado experiencial. Significado que se forja en la experiencia sentiente e interpretativa del agente. Como explicaremos también más abajo, la interpretación, por mor de la dinamicidad que atraviesa la experiencia, permanece abierta y nunca puede llegar a clausurarse. Ello, como veremos cuando exploremos a fondo el concepto de articulación, no a pesar de sino a causa de la inherente pregunta por la validez que atraviesa nuestra hermenéutica. De momento me interesa perfilar más en qué sentido hablamos del hombre como animal que se auto-interpreta diferenciándolo de otros modelos de concebir al ser humano.

Esta concepción del hombre como animal que se interpreta a sí mismo, Taylor la contrapone en varios de sus ensayos con la que sostiene que lo característico del ser humano es su autoconciencia. Taylor no escatima esfuerzos en distinguir su concepción hermenéutica de la “concepción representacional” del ser humano enraizada en la tradición epistemológica moderna y que considera que la conciencia es el elemento definitorio y distintivo del ser humano. Por distintos motivos Taylor argumenta contra esta concepción representacional del ser humano.

La tesis principal de Taylor a este respecto es que “lo que sentimos y estamos inclinados a hacer no es algo separable de nuestra comprensión de ello”. La representación no es un buen modelo para explicar de qué modo entendemos nuestros sentimientos. No es en base a la conciencia como cabe caracterizar a la persona, porque no es posible en modo alguno separar nuestros sentimientos “en sí” (*an sich*) de como los entendemos. A medida que interviene nuestra comprensión, penetrando más a fondo en el significado de estos sentimientos, el significado del sentimiento varía y por lo tanto el sentimiento mismo.²⁶

La concepción del hombre como animal auto-intérprete radica precisamente en la capacidad para transformar, mediante la comprensión, el significado de sus emociones (las emociones interpretativas) y el significado consecuente de sus prácticas. El proceso de auto-comprensión habría que entenderlo en este sentido dinamizador de atribuir un significado, si con él queremos caracterizar propiamente al hombre. Tomar mayor conciencia de ciertos estados emocionales desde el prisma de la hermenéutica, consistiría en el ejercicio interpretativo de éstos, ofreciendo la posibilidad de superarlos, cambiándolos por otros más satisfactorios y acordes con

²⁵ Ver el apartado “El principio hermenéutico” y “realismo hermenéutico de Taylor”.

²⁶ “What emerges from this is that how things are with us, in this case what we feel and are inclined to do is not something separable from our understanding of it. How we understand it and we aware of it is constitutive of how we feel. We can’t interpret this consciousness on the model of a representation, where this means representation of some independent reality. For there is nothing here which our awareness of our feelings could represent in this sense. There is no core of feeling *an sich*, separable from how we understand it” (Taylor 1985c: 261-262).

nuestros valores. Así, volviendo al ejemplo, el vago sentimiento de mala conciencia, o de otros similares, puede llegar a disiparse si, interpretándolo conforme a nuestros valores, logramos descubrir la incoherencia e incluso irracionalidad de este sentimiento. Al devenir conscientes de él y poder articular interpretaciones justificativas asentadas en nuestras valoraciones fuertes, el sentimiento acaba por esfumarse.

Quizá mantengamos la afirmación de que en este caso se trataba de un ejercicio de conciencia. En parte sí, pero ya no como lo entendió la tradición epistemológica moderna conforme a representaciones independientes del sujeto. Los conceptos de conciencia y autoconciencia han sido, al fin y al cabo, considerablemente modificados, estableciéndose sobre la égida de la interpretación. La característica propiamente humana consistiría en devenir conscientes del significado e importancia (*import*) de las cosas para nosotros y al hacerlo transformar nuestro modo de sensibilidad. Con lo cual la tradicional imagen de la conciencia es rechazada.

En primer lugar, es rechazada porque trata los sentimientos como objetos independientes. De modo que representarme algo, el modo como me lo represento, es bastante independiente de la representación misma. Esta imagen defendería que el medio es bastante independiente del contenido.²⁷

En segundo lugar, porque las emociones propiamente humanas no son explicables, si no es en un horizonte de significatividad donde hay asuntos de significado peculiarmente humanos. La representación libre de las valoraciones fuertes, reduce nuestro marco de experiencia haciendo opacos determinados sentimientos que no son inteligibles, sino en ese mismo horizonte cultural.

Así pues, la visión de la conciencia que ofrece la tradición de la epistemología moderna presupone que tenemos una visión articulada del mundo y de nosotros mismos. En este sentido lo que nos atañe a nosotros, lo que nos toca la fibra porque de veras nos importa, es prioritario a la conciencia porque es lo que conforma de modo original nuestros propósitos.

Cabría precisar que la capacidad de transformación de los sentimientos a través de la comprensión no es absoluta, sino que hay un abasto de motivos y elementos que permanecen ocultos formando el magma de la pre-comprensión. Pero, por otro lado, tampoco deriva en un relativismo incorregible. Antes bien, la pregunta por la validez del sentimiento entendido (o del entendimiento sentiente) permanece. En este sentido afirma Taylor que necesitamos “sentimientos casi-epistémicos” al concebir la interpenetración de sentimiento y comprensión. Para Taylor el carácter interpretativo del ser humano no deriva en la aplicación arbitraria de algún término descriptivo, sino que de modo análogo a la interpretación de textos enigmáticos, así también ha de descifrar el animal que se interpreta (la persona) como son las cosas *con* nosotros.

²⁷ La alusión a la crítica de Hegel, a la concepción representacional resulta obligada. En efecto, en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel argumenta contra la teoría del conocimiento moderna concebida como un instrumento o medio del conocimiento. El modelo de conciencia que ofrece Hegel, y creo que Taylor es en esto heredero de Hegel, consiste en el aparecerse (*erscheinen*) del fenómeno, siendo que la conciencia no es independiente a éste, sino que se constituye a partir de él, en su aparecerle.

Concluyendo podemos preguntarnos si la concepción hermenéutica es “demasiado existencialista” y una “visión excesivamente atomista de las instituciones sociales” como piensa Vicent Descombes²⁸: ¿deriva la tesis del ser humano como animal que se auto-interpreta en el existencialismo desatendiendo el aspecto social? La respuesta de Taylor y sus consideraciones acerca del concepto de interpretación me parecen del todo pertinentes. Efectivamente el eremita no sería un eremita si sus acciones y modo de vida no se inscribieran en un trasfondo de significado. No sólo la auto-comprensión no agota dichos significados de trasfondo. Sino que dichos significados radican en ciertos “ineludibles puntos nodales de la condición humana común”.²⁹ Es el rasgo esencial de la auto-interpretación el que nos remite a un tipo peculiar de existencia para la cual el significado (significado experiencial) es crucial.

1.4. *Significado experiencial*

En su temprano ensayo de 1971 “Interpretation and the sciences of man” Taylor acuña la expresión “significado experiencial” para referirse al tipo de significado del que trata el nuevo paradigma de hermenéutica implementada en la acción humana.³⁰ Sin embargo, ya en algunos de sus primeros ensayos encontramos la centralidad del concepto de significado en relación al concepto “Sinn” (sentido) de la fenomenología de Husserl.³¹ En cualquier caso sus análisis más importantes en torno al concepto de “significado experiencial” los encontramos a partir del mencionado artículo de 1971 y sus otros ensayos sobre hermenéutica. Además de este ensayo, que podríamos considerar como su ensayo fundacional en cuestiones hermenéuticas, nosotros nos ocuparemos aquí fundamentalmente de “Self-interpreting animals” y “What is human agency?”, ambos de 1977.

En la noción de significado Taylor distingue, al menos, tres aspectos que lo conforman. Al primero nos vamos a referir como término o polo objetivo del significado. Mientras que el segundo complementariamente alude a la necesidad de

²⁸ “ It seems that a hermeneutic built around the notion of humans as self-interpreting beings is too existentialist, and that it has remained within an excessively atomistic vision of human institutions” (Descombes 1994: 113).

²⁹ Taylor 1994e: 239. En el capítulo sobre “el modelo de razón práctica en Taylor” veremos que dichas “constantes humanas” a diferencia de en las “limiting notions” de Peter Winch y a tenor de lo que expone Taylor en “Explicación y razón práctica” (Taylor 1989c) tienen también una aplicación en el ámbito moral.

³⁰ En un ensayo publicado el mismo año (1971) y en inglés por primera vez, Paul Ricoeur realiza el tránsito “del texto a la acción” inaugurando un nuevo paradigma hermenéutico centrado en la “acción significativa”. A diferencia de Taylor, las intenciones por parte de Ricoeur entonces iban más encaminadas a destacar la posibilidad de “tipo de objetivación implicado en el estatuto del discurso como texto” bajo el paradigma de la lectura que permita superar la distinción de Dilthey entre explicación y comprensión. Ver Ricoeur 1986 (2000: 169-195). En Taylor, sin embargo, se trata más bien de plantear la especificidad del tipo de acción significativa sin renunciar al modelo hermenéutico del diálogo. Lo cual como vamos a ver tampoco, deriva en la omnipresencia de la intención del autor eliminando el polo objetivo de atribución de un significado, pero sí que se distancia significativamente del cientificismo del modelo explicativo de las CCNN.

³¹ A juicio de Harmut Rosa, sin embargo, está mucho más cercano al concepto de “Bedeutung” de Max Weber en *Objektivitätsaufsatz*, pese a que alude a él en contadas ocasiones, en la medida que éste segundo vincularía con el elemento cultural. Rosa 1996: 74.

un sujeto para el cual algo tiene significado. El tercero, de modo más general y variando según el contexto las expresiones para referirnos a él, es lo que podemos considerar el horizonte de significado dentro del cual se hace inteligible la experiencia.

En relación al primer aspecto es importante destacar que a pesar de que es posible distinguir entre un elemento dado (situación, comportamiento) y el significado de éste, ambos permanecen estrechamente conectados. Con todo, pese a esta conexión la relación entre ambos no se reduce a la univocidad. Más bien, cabría tener en cuenta que por causa de una ambigüedad constitutiva de los lenguajes humanos una misma cosa puede tener significados múltiples. El tercer aspecto, sin embargo, es el que merece mayor atención y consideración para la perspectiva hermenéutica que desde Taylor estamos pergeñando. Taylor asemeja la estrecha relación que guardan las palabras dentro del lenguaje con una paleta de colores, donde al introducir nuevas gamas de colores se alteran de algún modo los conceptos que se tenían de los colores previos.

En este capítulo voy a abordar los dos primeros elementos, dejando para el capítulo siguiente referido al holismo del sí mismo dialógico el tema relativo a los horizontes de significado.

¿Es apropiado hablar de “significado experiencial”? ¿En qué se distingue del textual? Taylor introduce la expresión, efectivamente, para distinguirla del significado lingüístico, que ha sido la que tradicionalmente ha ocupado las investigaciones de la tradición hermenéutica. En este sentido, “este significado experiencial se distingue del significado lingüístico que tiene una estructura tetra- y no tri-dimensional”.³² Taylor introduce esta expresión aludiendo al contexto cotidiano en que las cosas tienen significado para un sujeto.³³

La expresión “significado experiencial” remarca que el significado se forja en la experiencia. No es posible dotar de significado a un sentimiento fuera de un contexto y desvincularlo de un modo de actuar. El sentimiento no se torna ininteligible para la hermenéutica, si no es en el contexto de una situación y demandando un comportamiento específico. El contexto y cómo reaccionamos ante una situación son elementos que nos permiten no sólo comprender mejor, sino determinar qué tipo de sentimiento está interviniendo. La experiencia recoge, por lo tanto, los tres elementos: la emoción, la situación y el modo peculiar de reaccionar, vinculándolos entre sí y remitiéndolos en última instancia al modo de vida en el que dicho comportamiento, dicho modo de experimentar ese sentimiento determinado se torna inteligible en esa situación concreta. La necesidad de apelar a estos contextos y experiencias pasadas en el marco de un modo de vida para determinar el significado

³² Taylor 1971b (1985 II: 23).

³³ “There is a quite legitimate notion of meaning which we use when we speak of the meaning of a situation for an agent. And that this concept has a place is integral to our ordinary consciousness and hence speech about our actions. Our actions are ordinarily characterized by the purpose sought and explained by desires, feelings, emotions. But the language, by which we describe our goals, feelings, desires is also a definition of the meaning things have for us” (Taylor 1971b (1985 II: 23).

de determinados sentimientos pone de manifiesto la circularidad constitutiva de la comprensión para la hermenéutica.³⁴

A continuación vamos a detenernos a explicar cuáles son los dos polos en tensión, el objetivo y el subjetivo, que constituyen el significado de un sentimiento como sustrato de la experiencia.

1.4.1 *Polo objetivo: atribución de un significado al sentimiento* (import-ascribing).

Taylor comienza su argumentación enfocando la experiencia humana desde el sentimiento. Como hemos visto anteriormente la experiencia propiamente humana contiene tres elementos inescindibles: el sentimiento, la situación y el comportamiento. Todo ello se torna inteligible en el marco de una forma de vida. El significado de un sentimiento hace patente la necesidad de contextualizar dicho sentimiento en una situación, descubriendo el modo como el sujeto lo experimenta. Lo que me propongo destacar en este apartado es que determinados sentimientos están conformados por el significado que se les atribuye. Este significado, sin embargo, no queda al arbitrio del sujeto, sino que comporta un elemento regulativo que permite caracterizar ese tipo de sentimiento otorgándole un significado determinado.

El primer frente de crítica que se presenta a la caracterización del significado experiencial es la consideración de que las emociones están esencialmente vinculadas a ciertos objetos extrínsecos, del mismo modo que sentir dolor es sentir un objeto como doloroso. A juicio de Taylor, frente a las sensaciones “físicas” como la del dolor, el ser humano experimenta otras en las que intervienen elementos que no es posible explicar con este modelo de causa-efecto. Como voy a tratar de desarrollar a continuación, la experiencia propiamente humana transforma radicalmente la lógica causal entre deseo y objeto de deseo al considerar que la relación entre la sensación y el significado de la sensación es intrínseca. De manera que la objetividad, a diferencia de la que sostienen las ciencias naturales, es el significado del sentimiento que está estrechamente vinculado con lo que le atañe e importa al sujeto de veras.³⁵

La referencia a la situación, sin embargo, no consiste en dar una descripción detallada, “objetiva”. Es, más bien, que el significado se determina a partir de la significatividad para el sujeto; es decir, a partir de lo que es significativo, relevante o de importancia para los deseos, propósitos o aspiraciones del sujeto. El significado se halla a la sazón estrechamente vinculado con lo significativo para el sujeto, pero

³⁴ “To understand this concepts we have to be in on a certain experience, we have to understand certain language, not just of words, but also a certain language of mutual action and communication, by which we blame, exhort, admire, esteem each other. In the end we are in on this because we grow up in the ambit of certain common meanings. But we can often experience what it is like to be on the outside when we encounter the feeling, action, and experiential meaning language of another civilization. Here there is no translation, no way of explaining in other, more accessible concepts. We can only catch on by getting somehow into their way of life” (Taylor 1971b (1985 II: 24)).

también en cierto sentido, allende el sujeto, puesto que no queda a merced de su arbitrio, sino que de algún modo le viene dado.

Para comprender su argumento y especificar en qué sentido cabe entender el concepto significado experiencial, Taylor introduce en “Self-interpreting animals” un término que, a mi juicio, es crucial: “import”. “Import”, término polisémico y precisamente por ello de difícil traducción.³⁶

Efectivamente, “import” no es un término que podamos verter fácilmente al castellano, si consideramos el doble (o incluso triple) sentido con el que, a sabiendas, lo emplea Taylor. De modo más general y pese a que existen otros términos en el inglés más específicos como “meaning” para referirse concretamente a éste, podríamos traducirlo, como hemos hecho en la mayoría de casos, por “significado”. Sin embargo, a tenor de la definición de Taylor, “import” apela a aquello que es importante o relevante para el sujeto. Y si es importante, podíamos decir, es porque realmente importa a dicho sujeto, forma parte de sus aspiraciones y sentimientos. En definitiva, apela a lo que el sujeto valora positivamente.³⁷ Así “import” es tanto el significado como lo importante (en este mismo doble sentido empleo los términos “significativo” y “significatividad”). Pero a diferencia de un planteamiento subjetivista y como tercera acepción, que Taylor no explicita pero que puede ayudarnos a desarrollar el argumento, lo podríamos contraponer a “export”. Descubrimos así, que “import” se refiere a algo que se ha adquirido de fuera. En este sentido creo que cabe entender la expresión que Taylor introduce: “import-ascribing” (atribución de un significado). Este sentido parece que se encuentra, a su vez, próximo al término “significance”, en tanto que el significado trasciende el mero subjetivismo. Con todo, desde nuestro punto de vista, lo más interesante es considerar la complejidad de significado ínsita en “import”. De modo que las posibles acepciones o matices de “import” no sólo no tienen porqué ser excluyentes sino que algo bien puede tener significado para nosotros precisamente porque nos importa y lo consideramos significativo, y si nos importa es, precisamente, porque

³⁵ El ejemplo característico para apercibirnos de la deficiencia de este modelo que atribuye un objeto sin más a nuestra emoción, es, por ejemplo, la sensación de miedo o, como analizó Heidegger, la angustia. En tales casos sería absurdo empeñarse en buscar un objeto que correspondiese a nuestro sentimiento de angustia. Lo que hay, más bien, es ausencia de objeto. Por ello Taylor prefiere referirse a la situación como contexto, desde donde se determina el significado de un sentimiento. La indeterminación de objeto de deseo, la posibilidad de su ausencia como esencialmente constitutiva de los sentimientos que Taylor analiza, le lleva a considerar que el significado de esos sentimientos se determina a partir de situaciones. De este modo Taylor afirma que: “experiencing a given emotion involves experiencing our situation as being of a certain kind or having a certain property” (Taylor 1985f (1985 I: 48)). Es interesante ver el paralelismo entre los análisis fenomenológicos de Heidegger sobre la angustia en “¿Qué es metafísica?” (Heidegger 1929) y las reflexiones de Taylor en estas líneas (Taylor 1985f (1985 I: 47-48)). Al comienzo del artículo “Self-interpreting animals” Taylor ya se había referido explícitamente a Heidegger. Al final, aunque no le nombra, la alusión es clara cuando caracteriza el modo de ser del hombre como comprensión: “*Verstehen* is a *Seinsmodus*” (Taylor 1985f (1985 I: 72)).

³⁶ Taylor lo define del siguiente modo: “By ‘import’ I mean a way in which something can be relevant or of importance to desires or purposes or aspirations or feelings of a subject; or otherwise put, a property of something whereby it is a matter of non-indifference to a subject” (Taylor 1985f (1985 I: 48)).

adquiere cierta envergadura y trasciende lo coyuntural, cobrando significación en el marco de nuestra vida.

Así pues, el término “import” recoge tanto el sentido de un elemento importado o que viene dado por la situación, como el sentido de que lo significativo o importante de dicha situación siempre es para un sujeto de experiencia. Por ello hablamos de lo que importa, no en el huerio sentido subjetivista de quedar al arbitrio del sujeto, sino en el sentido de algo significativo. En definitiva, podríamos decir que se importa porque es de importancia para el sujeto y por ello se puede hablar de la significación o lo significativo de determinados deseos. A Taylor le interesa remarcar que ese “asunto de no indiferencia para un sujeto” es tomado en “sentido fuerte”. Es decir, en el sentido de las bases o fundamentos de nuestros deseos o sentimientos.

La experiencia del sujeto no transcurre paralela al objeto. El significado de un deseo, lo que constituye, podríamos decir, su base o fundamento, está constituido por la situación dada. Así, por ejemplo, la situación terrorífica es constitutiva del sentimiento de terror. Sin ésta aquel sentimiento permanecería ininteligible. Es en este sentido que el significado de un sentimiento, su significatividad, no lo impone el sujeto, sino que lo importa. No lo impone en el sentido de que no es el mero apetito de algo que de hecho es deseado lo que le confiere su sentido. No es a este tipo de deseos inmediatos sin mediación valorativa, como el mero hecho de tener dolor, al que se refiere Taylor. Existen, por el contrario, en los sentimientos que Taylor analiza,³⁸ caracteres que hacen que algo sea *amable*, *envidiable*, *loable*... y no sólo amado, envidiado, loado... Es esto lo que constituye su significado (*import*), más allá de apetitos de facto, y lo que constituye, a juicio de Taylor la base o fundamento de nuestros sentimientos. La expresión “atribución de significado” (“import-ascribing”) ahonda en este carácter fundamental de la significatividad respecto al sentimiento. Aquella constituye el fundamento de éste.³⁹

Cabe aún precisar un poco más en qué sentido puede decirse que el significado (*import*) de ciertos sentimientos como la vergüenza o el miedo constituyen un momento regulativo de la experiencia de esos sentimientos. La posibilidad de decir de un tipo de sentimientos que son experimentados erróneamente en virtud de la atribución de un significado erróneo es un indicador de ello. Se podría decir, en efecto, que nuestro temor en determinadas circunstancias es infundado o irracional, ya que la situación no entraña ningún peligro. Sin embargo, del dolor de muelas, por ejemplo, no cabe decir que lo sintamos erróneamente. ¿Qué sentido tendría afirmar: “he interpretado correctamente la situación y esta sensación gravosa que tengo es dolor”? El dolor de muelas no puede ser irracional porque nunca podría llegar a ser algo racional. Lo que abre la posibilidad de equivocarnos en el significado (*import*) de ciertas emociones es precisamente este acto por el cual les atribuimos un significado.

³⁸ Me refiero a los que ya vimos en el segundo apartado “1. sentimientos vinculados a lo que es valioso para el sujeto” en “Animales que se autointerpretan”.

³⁹ “Experiencing a given emotion involves experiencing our situation as bearing a certain import, where for the ascription of the import it is not sufficient just that I feel this way, but rather the import gives the grounds or basis for the feeling. And that is why saying what an emotion is like involves making explicit the sense of the situation it incorporates, or, in our present terms, the import of the situation as we experience” (Taylor 1985f (1985 I: 49)).

Aunque Taylor no ahonda en el vínculo, a mí me parece que a este polo objetivo pertenecen las valoraciones fuertes, en su carácter de “fuertes” o “valiosas”.⁴⁰ El motivo de éste vínculo es precisamente que el concepto de valoración fuerte condensa lo realmente importante para el sujeto. La distinción entre lo que realmente importa al sujeto y lo que únicamente desea de vez en cuando, es lo que permite distinguir unos sentimientos como más elevados de otros cuyo fundamento es efímero. La valoración fuerte conecta, precisamente, con lo que le importa de veras al sujeto y en este primer sentido hablamos de polo o término objetivo. Pero como venimos diciendo, correlativamente a éste encontramos el polo subjetivo de manera que lo importante o valioso nos remite y siempre es respecto de un sujeto.⁴¹ Detengámonos a explicar este segundo polo.

1.4.2 Polo subjetivo: el significado es para un sujeto (subject-referring import).

Un significado (*import*) define el modo en que nuestra situación es de relevancia a nuestros propósitos, deseos o aspiraciones. Consecuentemente, no podría darse ningún significado excepto en un mundo en el que hubiera seres que tienen propósitos.⁴²

Vemos la importancia de considerar el segundo polo, polo subjetivo, del significado de un sentimiento. De este modo, a juicio de Taylor, el significado está estrechamente unido con la experiencia del sujeto, la experiencia cotidiana de un ser humano, donde éstas ya presuponen aspectos del sujeto: sus propósitos, deseos o aspiraciones. Intentar explicar éstos, a su vez, sin referencia a la experiencia humana, carecería de sentido. Por ello Taylor sostiene que el significado de un sentimiento que determina una situación, se ha de referir ineludiblemente a un sujeto (*subject-referring*). Que determinadas emociones se refieren al sujeto significa que sin seres humanos, sin sujetos de experiencia, no existirían dichas emociones. Éstas requieren que en ciertas circunstancias suceda algo que sea importante para un sujeto. Decir que existe algo significativo, nos remite a un sujeto de experiencia que lo sienta de modo significativo.⁴³

⁴⁰ En otros ensayos posteriores como “Responsibility of self” Taylor expresa claramente que la perspectiva del significado que él defiende (significance view), no puede ser neutral respecto del hombre, sino que incorpora las valoraciones fuertes del agente. “These human significance involve strong evaluation” (Taylor 1985c: 267).

⁴¹ Podríamos ensayar aquí una comparación enormemente sugerente, pero aún pendiente por desbrozar, entre el realismo de los valores de Charles Taylor y el de Xavier Zubiri, quien, en oposición a Scheler (la cuál podría hacerse extensiva a Ortega y a Manuel García Morente en este punto), ahonda en esta bipolaridad constitutiva de los valores. Así el filósofo español considera tanto que “los valores penden, pues, de la cosa real, de sus propiedades reales”, “quedando en condición” (término objetivo), como la respectividad (y no relatividad) del valor, es decir, “respecto de quién hay y tiene que haber condición”. Zubiri 1964 (1992: 201-234).

⁴² 1985f (1985 I: 54).

⁴³ “These properties are thus only demeaning for a subject for whom things can have this kind of meaning. But things can have this kind of meaning only for a subject in whose form of life there figures an aspiration to dignity, to be a presence among men which commands respect” (Taylor 1985f (1985 I: 53)).

La caracterización anterior de la experiencia de ciertos sentimientos como una atribución de significado de la situación, determinando el marco regulativo que nos permite sortear el subjetivismo del empirismo, se completa ahora con la referencia a un sujeto, sin el cual dicha atribución de significado no sería en modo alguno posible. No nos es posible escapar del significado de las cosas para nosotros, porque éste es constitutivo de ellas.

Este segundo polo constitutivo de las emociones que hemos considerado propiamente humanas, es soslayado por una visión del mundo naturalista.⁴⁴ Para esta visión en extremo reduccionista, sentimientos como la dignidad o la vergüenza no son parte de la realidad, sino cualidades secundarias que introduce el sujeto. Lo que sostiene Taylor, por el contrario, es que en un mundo donde hay sujetos de experiencia es necesario considerar que el significado de los sentimientos que se refieren al sujeto existe en la medida que están esencialmente vinculados con la vida de éste.⁴⁵ Así pues, en contraposición a la concepción naturalista, Taylor sostiene la irreductibilidad de determinados sentimientos a “hechos brutos”.

Cabe llamar la atención de que la referencia al sujeto no significa a tenor del polo objetivo, que la referencia sea a uno mismo. El polo de la subjetividad que mantiene dinámica la atribución de significado es algo bien distinto del deslizamiento subjetivista preso de la “autorreferencialidad de contenido”. Lo primero mantiene viva la tensión entre ambos polos, lo segundo, sin embargo, deriva hacia un planteamiento narcisista. En efecto, la referencia crucial al sujeto hay que distinguirla de la referencia a sí mismo. Lo primero hay que considerarlo como un requisito de nuestra hermenéutica, mientras que lo segundo reduciría la explicación a términos egocéntricos o narcisistas.⁴⁶

En la modernidad es especialmente importante destacar este elemento subjetivo porque no siempre ha sido bien entendido y frecuentemente ha conducido al sujeto a la deriva. Es cierto y sería equivocado soslayar que tras el giro subjetivo de la modernidad hay que explorar la dimensión del significado en los “lenguajes de resonancia personal”. De ahí la importancia de la experiencia personal como horizonte insoslayable de significatividad. Sin embargo esta resonancia del significado en las cavidades subjetivas no es equivalente al egoísmo, egocentrismo o narcisismo. Taylor distingue un “subjetivismo de manera” que expresaría el viraje moderno hacia la experiencia personal; de un “subjetivismo de contenido” que aboca a discursos narcisistas. Sostener la referencia a sujetos humanos que entienden sus experiencias en base a determinadas creencias, aspiraciones o deseos, no conduce

⁴⁴ Entendiendo naturalismo en el sentido de Taylor en la Introducción de *Fuentes del yo*, y no en el sentido más amplio y revisado del término en Pihlström.

⁴⁵ Este aspecto es abordado más al detalle al considerar la definición que da Taylor de lo que es la realidad y la polémica entorno al realismo, no-realismo y relativismo.

⁴⁶ Es posible que el hecho de ayudar a alguien se reduzca a un cálculo interesado y sólo sea motivado por deseos del yo en tanto que deseos egoístas. Pero el sí mismo no agota el amplio espectro de la experiencia del sujeto. De modo que la generosidad o actuar conforme a creencias religiosas constituyen otro tipo de experiencias ostensiblemente distintas. ¿No será acaso forzar en extremo los límites de lo inteligible intentar dar razón de la experiencia del buen samaritano, por poner un ejemplo bien conocido, en términos egoístas? ¿No reduciría ello injustificadamente el modo de dar razón de nuestra experiencia humana distorsionándola? Ver Taylor 1992 A.

inexorablemente a que tales aspiraciones o creencias hayan de remitirse exclusivamente al ego.⁴⁷

⁴⁷ En *La ética de la autenticidad* explica con claridad esta distinción (ver Taylor 1992A (1994: 111)). También incide en los peligros del deslizamiento de la cultura moderna hacia un “blando subjetivismo” y el consiguiente malestar en términos de “individualismo”, “atomismo social” y “razón instrumental”. (Ver Taylor 1992 (1994: 37-47)). En las conclusiones a *Fuentes del yo* incide en esos lenguajes que resuenan dentro del sujeto y cómo han sido relegados a la privacidad e intimidad del sujeto; radicalizando la separación con la esfera pública donde, en las antípodas, se pretendería objetividad (Taylor 1989: 508-513 (1996: 530-535)).

Capítulo 2

SÍ MISMO DIALÓGICO

Desearía, en primer lugar, justificar muy brevemente por qué prefiero hablar de “dimensión dialógica” y no sólo de “dimensión comunitaria”.¹ La primera tal y como la voy a exponer en base al enfoque expresivo-constitutivo incluye el reconocimiento a la pertenencia a una comunidad, pero con la importante salvedad de que la individualidad no queda anulada ni soslayada por ésta. Por ello para que no se malentienda la dimensión comunitaria² del “sí mismo” y porque, además, Taylor funda su análisis en la lingüisticidad del ser humano, hablaré de dimensión dialógica. Así, indagando en la filosofía del lenguaje es como damos con una adecuada expresión de éste: “The dialogical self” (el sí mismo dialógico).³

Efectivamente la hermenéutica ha abundado extraordinariamente sobre la cuestión del trasfondo, la lingüisticidad y la dialogicidad del sí mismo.⁴ Sería imposible abordar todas las implicaciones de esta tesis. Aquí únicamente trataré los aspectos más importantes que adquiere esta dimensión en el enfoque constitutivo-expresivista de Taylor. Para ello me voy a centrar especialmente en sus escritos sobre

¹ Soy consciente de que a Taylor se le clasifica en el bando de autores “comunitaristas” y de que las interpretaciones habituales de Taylor consideran que la comunidad es la categoría principal en su pensamiento. Yo cuestiono, sin embargo, esas lecturas un tanto estereotipadas y como voy a exponer, que la importancia de la comunidad no deja en ningún caso en segundo lugar al individuo sino que son dos categorías que a pesar de sus fricciones, están condenadas a buscarse mutuamente. El *reconocimiento* es evidentemente la clave para expresar y articular adecuadamente la relación entre ambas, aun cuando la comunidad ya es una sustanciación de dicho reconocimiento.

² Autores como Amartya Sen en una significativa y experiencial alusión al conflicto entre hindúes y musulmanes en la India han detectado los peligros del “pensamiento comunitario” consistentes en “reducir drásticamente la humanidad” conduciendo a la “solitarist illusion”: “the powerful school of communitarian thinking also hallows exactly one identity per human being, based on community membership, and in effect downplays all other affiliations that make human beings the complex and intricate social creatures that we are. It is, in this context, interesting to recollect that communitarian thinking began, at least partly, as a constructive approach to identity, by trying to appreciate a person in his or her ‘social context’. But what began as an entirely estimable theoretical attempt at seeing human beings more ‘fully’ –and more ‘socially’— has largely ended up with a highly restricted understanding of a person mainly as a member of exactly one group”. “The artificial diminution of human beings into singular identities can have divisive effects, making the world potentially much more incendiary” (Sen 2006: 177 y 178). Ver También Kymlicka 1990 y Kymlicka 1995 (1996: 57-76), García Gómez-Heras 2008: 219-263,

³ El propio Taylor titula así uno de sus artículos. Ver Taylor 1991b.

⁴ Karl Löwith ha abordado con agudeza la dimensión dialógica del ser humano a partir del concepto de “Mitmensch”. Como ha mostrado también Michael Theunissen la antropología subyacente al planteamiento hermenéutico de Löwith no sólo corrige el análisis heideggeriano del “Umwelt” introduciendo significativas tesis dialógicas; sino que descubre la “singularidad” irreductible del individuo y la dualidad irrebalsable del “Miteinandersein”. Lo cual, a mi modo de ver, tampoco negaría el origen común o comunidad originaria del “Wirheit” (lo que quedaría sustanciado en el concepto de trasfondo compartido). Ver Löwith 1928 y Theunissen 1977: 411-444.

el lenguaje.⁵ En la segunda parte de este trabajo de tesis sondearemos los aspectos morales y políticos de sus tesis hermenéuticas. Conviene, sin embargo, no perder de vista que nos ocupamos ahora de los presupuestos hermenéuticos. Establecidos los argumentos relativos a éstos creo que se podrá esclarecer buena parte de los malentendidos en los debates en el ámbito moral y político.⁶

Taylor formula su tesis de diversos modos. En *Fuentes del yo* afirma que “la completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales sino también en referencia a una comunidad definidora”. “Un lenguaje solo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del sí mismo. Uno es un sí mismo sólo entre otros sí mismos. El sí mismo jamás se describe sin referencia a quienes le rodean”. “El sí mismo sólo existe dentro de lo que yo denomino la ‘urdimbre de interlocución’.” “En este sentido no es posible ser un yo en solitario”.⁷

Para incidir en el carácter constitutivo de la comunidad lingüística en el sí mismo, Taylor llega a hablar de éste como de “condición trascendental”. Con esta expresión remarca la inevitable (“inescapable”) alusión a otros interlocutores como condición de posibilidad de nuestro propio lenguaje. No es algo arbitrario o accesorio sino “trascendental” en la medida en que sin él, no seríamos capaces de comprender nuestra propia originalidad.⁸ El olvido de estas condiciones trascendentales conduciría fácilmente al etnocentrismo occidental, haciendo parecer al ser humano un individuo desvinculado, atomizado. Contra éste, el planteamiento hermenéutico de Taylor ahonda en los presupuestos holistas del lenguaje.⁹

2.1 *Relación de la dimensión dialógica con la dimensión auto-interpretativa encarnada y con la dimensión moral del sí mismo.*

Lo primero que cabría decir es que el lenguaje entendido en sentido amplio es constitutivo de nuestros sentimientos. El enfoque expresivo-constitutivo del lenguaje rechaza la imagen del lenguaje como un instrumento que se pueda controlar y lo sustituye más bien por la del elemento en el que estamos sumergidos (*plunged*) y que no podemos completamente abarcar. En virtud de esta dimensión lingüística tomada

⁵ Taylor 1978d, Taylor 1980f, Taylor 1989: apartado 2.2, Taylor 1991a, Taylor 1991b, Taylor 1991d, y Taylor 1992b.

⁶ Por ejemplo las críticas que algunos “liberales” vierten contra el así llamado “comunitarismo” de Taylor. De esto nos ocupamos en el capítulo dedicado a explicar los “bienes sociales irreductibles”.

⁷ Taylor 1989: 35 (1996: 51-52), ver especialmente la nota 12 donde Taylor, aludiendo a Wilhelm von Humboldt, sostiene: “el papel constituyente que el lenguaje tiene en la definición del sí mismo y las relaciones”.

⁸ Taylor critica al “trascendentalismo norteamericano” el deslizamiento hacia el subjetivismo por soslayar la alusión a los demás. Lo cual no deja de ser contradictorio habida cuenta de la “cultura” individualista y la “tradicción” puritana del abandono del hogar en el que éste se inscribe, aunque sin apercibirse de ello. Junto con ellos habla también de del “individualismo en extremo independiente” de Hobbes, Locke y Condillac que habrían soslayado esa misma condición trascendental. Ver “The Validity of Transcendental Arguments” (Taylor 1989 (1996: 55-56)).

⁹ Taylor hace un uso de “trascendental” más allá de los parámetros filosóficos de su iniciador Kant. Para las virtualidades de la aplicación del término trascendental más allá de planteamientos kantianos ver Taylor 1978f.

en sentido amplio como la capacidad expresivo-constitutiva es posible hablar de emociones propiamente humanas. Emociones constituidas por la capacidad articuladora del lenguaje.¹⁰ A esta capacidad articuladora se refiere Taylor como la primera función del lenguaje.¹¹ El ejercicio de articulación es un ejercicio de tomar mayor y más clara conciencia a la vez que de configurar aquello que deseamos expresar. Al articularlo se consigue un nuevo punto de vista porque al articularlo arrojamos luz sobre algo que en virtud de la articulación se vuelve articulado (el verbo “articular” antecede al adjetivo “articulado” como posibilidad de ciertos sentimientos).

Pero además la dimensión moral y la lingüística se entrecruzan en virtud de la función expresiva. En efecto, el lenguaje también sirve para expresar lo más importante y significativo para el ser humano. Pensamientos y sentimientos que no podrían atribuirse a ningún ser no lingüístico. La respuesta articulada cabe distinguirla de la reacción del animal porque la primera implica el seguimiento de ciertas reglas morales acerca de lo que es el bien y el mal. Estas normas son morales porque el sujeto tiene esas nociones. Son normas no sólo *an sich* (en sí) como las que un observador podría atribuir a un animal sino *für sich* (para sí). Por ello, para reconocer la norma hemos de tener la capacidad lingüística que nos haga reconocer discriminaciones relevantes a través del comportamiento expresivo. El lenguaje es el que nos permite reconocer lo correcto de lo incorrecto.¹² En este sentido, basándose en Herder y en referencia a su lectura de Heidegger, alude Taylor a una dimensión lingüística como una “nueva dimensión”. Ésta abre nuestra capacidad de sentir a una nueva dimensión en tanto que seres lingüísticos. Sentimientos que incorporan la conciencia reflexiva (*Besonnenheit*, en sentido herderiano) y que introducen la posibilidad de la evaluación en sentido fuerte. De este modo la dimensión lingüística abre a la dimensión evaluativa en sentido fuerte; como ser con lenguaje capaz de identificar cosas como dignas o indignas.¹³

2.2 Crítica a la concepción atomística del lenguaje

La crítica de Taylor a la concepción atomística del lenguaje adopta distintas formas. Para referirse a esta concepción emplea distintas expresiones: “atomista”, “representacional”, “designativa”, “naturalista”, “imagen del agente desvinculado”, “imagen mediacional”. Todas ellas son formas para criticar una concepción del lenguaje que devalúa la capacidad expresiva y la conciben como un instrumento del ser humano. Hobbes, Locke, Condillac, o más próximo en el tiempo Donald Davidson son algunos de los autores en los que se centra la crítica de Taylor que explícitamente se reconoce en la tradición inaugurada en 1772 por la *Abhandlung über den Übersprung der Sprache* de Herder y proseguida por Wilhelm von

¹⁰ Ver Taylor 1978d (1985 I: 235) y Taylor 1980f (1985 I: 270).

¹¹ Ver Taylor 1980f (1985 I: 256-258).

¹² Ver Taylor 1980f (1985 I: 260-263).

¹³ “La dimensión lingüística: posibilita la evaluación en el sentido fuerte. Los animales prelingüísticos tratan algo como deseado o repugnante, al buscarlo o evitarlo. Pero sólo los seres con lenguaje pueden identificar cosas como *dignas* de deseo o de aversión, ya que tales identificaciones dan lugar a cuestiones de corrección intrínseca” (Taylor 1992b (1997: 150)).

Humboldt y ya en el siglo XX por Heidegger, Gadamer y el Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen* –entre otros.

Taylor recoge la crítica de Herder a la concepción del origen del lenguaje de Condillac. La explicación de Condillac ya presupone el fenómeno del lenguaje, es decir, la capacidad para nombrar o hablar acerca de algo. Lo determinante del lenguaje humano no es reaccionar ante un cierto signo, sino reconocer un nombre como un nombre, reconocer cuál es la descripción correcta y saber que eso es una descripción. En definitiva, que un hablante no adquiere la conciencia reflexiva (*Besonnenheit*) de las cosas, si no es a través del lenguaje. El lenguaje hace posible adquirir esa conciencia.¹⁴

Taylor crítica la imagen de agente desvinculado (*disengaged agent*) por concebir la mente humana como un ordenador. A juicio de Taylor, los rasgos de esta imagen moderna son el atomismo, el procedimentalismo, la neutralidad y la monologuicidad.¹⁵ Se trata de distintas facetas de la razón moderna que introduce la ciencia natural. Lo que critica Taylor de esta imagen es su incursión en el ámbito de las ciencias humanas. Es a ello a lo que en *Fuentes del yo* se refiere con el término “naturalismo” destacando los “obstáculos conceptuales” para el estudio del “sí mismo” que esta imagen comporta.¹⁶

La crítica de Taylor al modelo representacional es que elimina la referencia al contexto soslayando que es el lenguaje el que configura la realidad. Aún cuando la descripción de objetos es una posibilidad del lenguaje no es la única, ni la fundamental, habida cuenta de que ella misma se inscribe en un contexto que ha de hacerla inteligible.¹⁷

Otro argumento contra el modelo representacional del lenguaje se dirige contra la asunción del observador desvinculado (*disengaged observer*). La tesis de Taylor es que para comprender lo que significan las prácticas hay que situarse en la posición de participante. Su tesis conduce al reconocimiento del vínculo inextricable entre práctica y trasfondo. Hasta el punto de que el horizonte sólo es correctamente definido en la práctica misma. Este horizonte se capta sólo en la medida que uno está situado en la posición de participante.¹⁸

¹⁴ Cabe llamar la atención en el paralelismo entre Taylor y Herder por marcar la diferencia cualitativa entre el hombre y el resto de seres en base a la capacidad lingüística. Ver Taylor 1978d (1985 I: 227-228) y Taylor 1991a. Y para el paralelismo entre Herder y Heidegger según Taylor, ver Taylor 1992b (1997: 145-157).

¹⁵ Una Buena exposición de estas características la encontramos en Taylor 1991d.

¹⁶ A cominezos del apartado 2.2 de modo esquemático resume los cuatro “obstáculos conceptuales” para el estudio del yo. Ver Taylor 1989: 34 y ss. (1996: 50 y ss).

¹⁷ “To understand what these terms represent, to grasp them in their representative function, we have to understand them in their articulating-constitutive function. We have to see they can bring an horizon of concern to a certain articulation”. “But this is also the reason why there is no understanding ‘equals’ without seeing how it functions to articulate just this horizon of concern. This is *not* the same as seeing how it describes an independent reality, because there is no independent reality. Rather it is a matter of seeing how within a certain context of other concerns, and the practices in which they are pursued” (Taylor 1980f (1985 I: 277)). Ver también especialmente Taylor 1987a.

¹⁸ En este sentido y en diversos lugares Taylor traza la conexión entre los argumentos de Wittgenstein contra la posibilidad del lenguaje privado en las *Investigaciones Filosóficas* y la tesis humboldtiana

Taylor distingue dos dimensiones de los objetos significativos: la designativa y la expresiva. La primera consiste en el sentido de referencia a algo en el mundo. La segunda en hacer algo “manifiesto en sentido fuerte”. Se plantea si ambas dimensiones pueden entenderse como complementarias o cabe considerar a alguna de ellas como prioritaria. Y concluye que según se priorice una u otra conduce a planteamientos contrarios. A su juicio, es la expresiva la más fundamental porque el significado no puede ser separado del medio (el lenguaje), sólo en éste se manifiesta. La metáfora de la luz ayudaría a explicar la realidad del lenguaje siempre como un ver no ontologizado.¹⁹ De modo que siguiendo la tesis humboldtiana de que no existe pensamiento (ni ideas) si no es en el lenguaje, cabría afirmar que el único modo de explicar o aclarar algo es siempre a través de nuevas expresiones. Por ello, contra la pretendida objetividad del naturalismo que busca desvincularse de un lenguaje relacionado con el ser humano, la dimensión expresiva encarna el poder de la expresión siempre vinculado a un lenguaje.²⁰

Desde el prisma sociológico se plantea la pregunta de si desde el atomismo es posible explicar suficientemente el ser social y las acciones comunes. Desde el prisma atomista todo lo que sea postular una realidad más allá de los individuos es percibido como opresivo. La objeción atomista pierde fuerza cuando se descubren los presupuestos ontológicos y metafísicos atomistas subyacentes. “La concepción sociológica (holista) del espíritu humano [objetivo] es obviamente incoherente si es formulada en términos de una metafísica que la excluye. Si sólo se reconoce la existencia de los individuos, entonces el espíritu colectivo debe ser el espíritu de algún individuo colectivo”.²¹ Con lo cual habría que cuestionarse: ¿por qué aceptar esta metafísica u ontología subyacente? ¿Es posible explicar adecuadamente el lenguaje o la conversación en términos atomistas?

2.3 *Carácter expresivo-constitutivo del lenguaje*

Taylor identifica su enfoque expresivo-constitutivo del lenguaje con la revolucionaria tesis humboldtiana de que el lenguaje no es acto (*ergon, Tat*), sino actividad (*energeia, Tätigkeit*).²² A partir de ésta destaca las funciones más

del lenguaje como actividad, que a juicio de Taylor ya se encuentra en Herder. Ver introducción y párrafos 1, 242 y 257 de las *Investigaciones Filosóficas* (citados en Taylor 1989: 36 (1996: 52); Taylor 1991d (1997: 109); Taylor 1991a (1997:116 y 138).

¹⁹ En este sentido entiende Taylor que vendrían las críticas de Heidegger a la ontologización platónica del ver en “eideia”. Ver Taylor 1992b (1997: 160).

²⁰ Ver Taylor 1978d /1985 I: 218-221.

²¹ Descombes 1994: 102.

²² Ver Taylor 1980f (1985 I: 256 y ss). Es Wilhem von Humboldt en su introducción a *Kawi-Werk* donde sostiene la tesis que ha sido central para la hermenéutica filosófica del siglo XX hasta nuestros días acerca de que el lenguaje mismo no es acto (*ergon, Tat*), sino actividad (*energeia, Tätigkeit*): “Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholenden Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig machen. [...] Denn in

importantes del lenguaje como actividad: el lenguaje sirve para articular, el lenguaje sirve para expresar lo más significativo para el ser humano como son sentimientos que no se podrían atribuir a ningún ser no-humano y el lenguaje abre el espacio público. Todas estas funciones hay que entenderlas bajo el enfoque expresivo-constitutivo que consiste precisamente en destacar la dimensión expresiva y el carácter constitutivo que comporta la concepción del lenguaje como actividad.²³

En alusión a los “pasos recorridos por Herder” Taylor afirma que la expresión constituye la dimensión lingüística. El habla es la actividad que actualiza y expresa la nueva actitud reflexiva hacia las cosas que incorpora el lenguaje. El habla expresiva no es un ropaje sino algo intrínseco y original del propio lenguaje. Una de las formas más significativas de la imagen del agente encarnado.²⁴

Taylor incide en el carácter fundamental y prioritario de la dimensión expresiva sobre la representativa. Todo acto de habla es una actividad expresiva y por lo tanto determinada por el tipo de vínculo establecido con el interlocutor (cordial, irónico, distante, educado...). Las mismas palabras pueden adoptar un sesgo muy distinto dependiendo del modo de expresarlas. En este ejercicio expresivo el sujeto se manifiesta tanto hacia el asunto tratado como hacia su interlocutor situándose él mismo en ese espacio público urdido en la conversación.²⁵ Entender la predisposición lingüística del hombre desde el modelo representacional sería distorsionar la realidad de la comunicación eliminando con ello la rica variedad de lenguajes y matices, incluso más fundamentales y originarios, que se consiguen a través de la expresión.

Taylor insiste en remarcar que tanto la dimensión expresiva como la dimensión constitutiva son irreductibles a la representación. Su argumento se basa, como hemos visto, en su concepción del lenguaje como actividad. En base a esta

dem zerstreuten Chaos von Wörtern und Reglen, welches wir wohl eine Sprache zu nennen pflegen, ist nur das durch jenes Sprechen hervorgebrachte einzelne vorhanden und dies niemals vollständig, auch erst einer neuen Arbeit bedürftig, um daraus die Art des lebendigen Sprechens zu erkennen und ein wahres Bild der lebendigen Sprache zu geben“ (Humboldt 1995, incluido el epílogo de Michael Böhler). Aunque en Humboldt encontramos una de las expresiones más recurrentes ya en Herder en su *Ersten Kritischen Wäldchen* (1769) ya había aludido a la contraposición *ergon-energeia*. (Cabría, sin embargo, preguntarse si una alusión previa no se encuentra en 1744 en *The treatises, the first concerning Art, the second concerning Music, Painting and Poetry, the third concerning Happiness* de James Harris, el sobrino de Shaftesbury). Ambos podrían remitirse igualmente y más originalmente al pasaje de la *Ética a Nicómaco* (1098 b 33) donde Aristóteles alude precisamente a dicha contraposición para explicitar la diferencia entre *praxis (energeia)* y *poiesis (ergon)* porque es en la *praxis* y no en la *poiesis* donde el fin (*telos*) está en ella misma.

²³ Una buena y sistemática exposición de las funciones y los aspectos más importantes del lenguaje la encontramos en “Theories of Meaning”. Ver Taylor 1980f. El tercer aspecto relativo a la “Erschlossenheit” (apertura de mundo) la desarrolla en “Heidegger, Language and Ecology”. Sin embargo, tomando distancia de una lectura creacionista de Heidegger, la explica aludiendo a Herder y en base a la dimensión expresivo-constitutiva (“dimensión semántica”). Ver Taylor 1992b.

²⁴ Taylor 1991a (1997: 131-133).

²⁵ En este sentido ya en los años setenta Taylor apostaba por la recuperación del valor de la retórica, frente a los lenguajes artificiales de representación sin expresión. Hasta el punto de criticar el ideal filosófico de un discurso no retórico como el “pecado cardinal de la filosofía”. Ver Taylor 1980f (1985 I: 266-267).

concepción el lenguaje no puede ser visto como una mera aplicación de normas generales abstraídas, sino que del mismo modo que el lenguaje de los agentes es constitutivo de sus prácticas, también las prácticas culturales de éstos se configuran a partir de su propio lenguaje. Y esto es lo que pierde de vista la concepción representacional. El lenguaje en este sentido amplio incorpora todo un “horizonte de valor”.²⁶ De manera que comprender correctamente un término remite a una práctica que sólo se hace adecuadamente inteligible en un determinado contexto cultural (esta es la enseñanza que recibe Taylor de las ciencias sociales, aún cuando, en contra de Winch, *busquen* un metalenguaje mayormente comprensivo).

El lenguaje es constitutivo no sólo de nuestros sentimientos propiamente humanos, sino también de nuestras relaciones humanas de modo que todo tipo de relación humana se realiza en el lenguaje (entendido éste en sentido amplio). Es el lenguaje el que permite articular los diferentes tipos de relaciones humanas, pero a su vez es él también el que las constituye en la medida que genera el espacio público en el que las relaciones tienen lugar. En “Theories of meaning” Taylor compara la dimensión constitutiva de la auto-comprensión en los sentimientos humanos con la dimensión constitutiva del lenguaje en las relaciones humanas.²⁷ Del mismo modo que el tipo de sentimiento humano varía según nuestra auto-comprensión de él, así nuestras relaciones humanas se asientan en la comprensión que los agentes tengan de ésta. Este fondo de comprensión común es constitutivo de la relación. Si esta se altera a través de la articulación, la relación misma cambia. En esto radica la importancia fundamental del lenguaje: a partir de la comprensión común de fondo abre nuevos espacios de comunicación. El lenguaje, o dimensión lingüística funda el espacio compartido. Que incluso antes de ser espacio de intercambio de información según el modelo representativo es ya el trasfondo de toda relación humana.

Cabría preguntarse si la concepción expresivista del lenguaje conduce al subjetivismo formulado en el término romántico de la “auto-expresión” (self-expression).²⁸ Aunque se trata de una lectura bastante extendida, a juicio de Taylor, es una concepción “intelectualmente corrompida”. Frente a la lectura subjetivista, Taylor defiende la expresividad del sí mismo en el entramado del todo. En este sentido su aguda crítica a la polarización moderna del objetivismo científico y del subjetivismo expresivo. Por ello afirma que aunque quizá políticamente efectiva, está intelectualmente corrompida. Más aún, sostiene que las tendencias científicas actuales necesitan de una “crítica expresivista fuerte” para que nuestra concepción de la experiencia humana no se vea abocada a un “sentimentalismo amorfo”.²⁹

²⁶ Taylor emplea tanto la expresión nietzscheana de “horizon of value” como “horizon of concern”. Ver Taylor 1980f (1985 I: 276 y ss).

²⁷ Ver Taylor 1980f (1985 I: 270-273).

²⁸ En el romanticismo original concebir la expresión “auto-expresión” el deslizamiento subjetivista sería un anacronismo porque subyacía una concepción panteísta de la realidad, de manera que el “self-“ no era más que una prolongación del mundo que al venir a expresarse a sí mismo, manifestaba a su vez al mundo. Ver Taylor 1978d (1985 I: 238-239).

²⁹ Al final de “Language and Human Nature” encontramos esta contundente afirmación: “However effective this compromise may be politically, it is a rotten one intellectually; it combines the crassest scientism (objectivism) with the most subjectivist forms of expressivism. But I suppose I say it is rotten mainly because I think that both of these are wrong [...] It is certain that in the absence of a strong expressivist critique, scientism remains smugly satisfied with its half-baked explanations, and

Otra cuestión nos sale al paso al proponer el enfoque “constitutivo-expresivo” del lenguaje: ¿qué relación guarda éste con la función descriptiva o representativa? ¿Se puede hablar de primacía de la primera respecto a la segunda? ¿Elimina la concepción del significado de Taylor la referencia? En los casos de entendimiento sin aserción nos encontramos ante un uso expresivo de los signos que está desconectado del uso representativo o descriptivo. Es decir, la dimensión expresiva de los signos no es reducible a la dimensión representativa, sino que pudiendo existir sin aquella ese tipo de entendimiento sin aserción es característico del ser humano como ser lingüístico abriendo un espacio común entre hablantes. Taylor aún va más lejos sosteniendo que “aunque la dimensión expresiva puede existir sin la representativa, parece que lo contrario no es el caso. Ciertamente no en una conversación normal”.³⁰ Lo que pone de manifiesto es la primacía de la función expresiva sobre la descriptiva en lo referente a las situaciones “normales” (cotidianas) de habla. Es cierto que a menudo lo expresado puede articularse como descripción, pero ¿con ello no se deja de lado el “efecto expresivo” y que el espacio público está constituido por la expresión?

Otro tema –que Taylor sí que reconoce– son las “formas austeras del lenguaje que ha desarrollado la ciencia”, donde siguiendo el ideal moderno de conocimiento lo que importa es el grado de conciencia explícita correcta y la expresión elegida sería exclusivamente determinada por lo que ha de ser representado. Pero efectivamente se trata de “lenguajes artificiales” por cuanto “se abstraen del tipo normal de contexto conversacional en el que nos ocupamos de una auto-manifestación [*display*]”.³¹ No vemos que Taylor reste protagonismo a la función descriptiva o designativa del lenguaje por lo que respecta a los contextos científicos. Pero cabría incidir una vez más que dicha abstracción o grado de conciencia explícita correcta de dichos lenguajes es incapaz de dar razón de la creación del espacio público, del efecto expresivo y, más significativamente, de los aspectos esencialmente humanos. En este sentido (“in some sense”) –creo yo– que habría que entender la afirmación de que “la dimensión expresiva parece ser más fundamental”.³² Encontramos en Taylor la propuesta de un enfoque expresivo-constitutivo del significado que atendiendo a lo genuinamente humano y sin perder de vista el contacto originario con la realidad no desemboca en un “idealismo lingüístico”, sino justamente al contrario en un “realismo hermenéutico”.

the subjectivist conception of experience veers towards formless sentimentalism” (Taylor 1978d (1985 I: 247)).

³⁰ Taylor 1980f (1985 I: 265).

³¹ Más elocuentemente Taylor afirma: “To see the ideal fully realized, of depiction without expression, we have to go to artificial languages, to mathematical representations, or machine codes. But these succeed precisely because they are artificial languages, that is, they are deliberately shorn of what they would need to be languages of conversation. Their depictions can thus exist in a kind of conversational limbo, wherein alone this purity is attainable”. (Taylor 1980f (1985 I: 267)).

³² “Language operates by expression as well as description. And *in some sense*, the expressive dimension seems to be the more fundamental: in that it appears that we can never be without it, whereas it can function alone, in establishing public space, and grounding our sensitivity to the properly human concerns” (Taylor 1980f (1985 I: 269), las cursivas son mías).

2.3.1. *Punto de vista más sustantivo de la pre-comprensión*

Owen Flanagan le ha criticado también a Taylor vincular excesivamente la autocomprensión a la competencia lingüística.³³ La hermenéutica al menos ya desde Heidegger y Gadamer ha incidido en que la precomprensión es un modo de comprensión, un modo de comprensión latente o incoado.³⁴ Habría que responderle a Flanagan cuestionando si los modos de comprensión “relativamente irreflexivos y mayormente inconscientes”, en la medida que no son lingüísticos, son realmente “auto-comprensión”. Auto-comprensión, en el sentido originario de referencia al “autos” que emerge en la modernidad y por lo tanto con el atributo de reflexividad del “self”. No creo yo que en esta concepción el sí mismo “esté acorralado lingüísticamente” y ciertas experiencias, por ejemplo del lenguaje corporal, deban subsumirse en lo lingüístico. Más bien, el sentido incoado del lenguaje en la experiencia humana es un modo de enriquecer la propia experiencia profundizando en la propia autocomprensión. Pero ello, en el caso de Taylor no niega que exista una experiencia pre-conceptual y pre-lingüística. Es a ello a lo que he llamado “momento de realidad” que nos conduce a emplear un concepto más amplio de corrección intrínseca más amplio que no únicamente el que consiste en alinear palabras con objetos.³⁵

Efectivamente, la dimensión semántica se define por la tanto, en términos de corrección intrínseca. Pero una corrección que no viene marcada por el resultado. Pues alcanzar el resultado deseado no es el criterio de corrección. Se trata de un ejemplo más complejo y profundo del lenguaje basado en la circularidad. Circularidad consistente en que la corrección del empleo de un término no se puede definir por la consecuencia de facto ocasionada por la clarificación del mismo. Porque uno no sabe si dicha aplicación del término es clarificadora a menos que ya sepa que se trata del término correcto (¿cómo soslayar el aspecto comunicativo de la dimensión semántica?).³⁶ De modo que el significado de las palabras no pueden ser definidos por lo que éstas ocasionan (*bring out*).

A este punto de vista del lenguaje marcado por la dimensión semántica es a lo que Taylor llama “punto de vista más sustantivo”. Porque no sólo permite entender el carácter constitutivo del significado en el lenguaje descriptivo, sino que posibilita nuevos sentimientos y en virtud de la reflexividad constitutiva los seres lingüísticos son capaces de descubrir y recrear el mundo de lo sentimientos, siendo sensibles a la reflexión agudizada y atenta a la experiencia que nos capacita a sentir más rica y apropiadamente. La realidad humana del sentimiento reflexivo por descubrir, configurar y recrear. Por ello, no sólo se entiende a partir de su dimensión semántica y no sin ella; igualmente dicha dimensión semántica no es si no es en un lenguaje. El

³³ “But to accept that nothing in our experience is language-independent does not remotely entail that all self-comprehension requires that the self so comprehended be linguistically corralled”. (Flanagan 1990: 52)

³⁴ Como destaca Jean Grondin, Gadamer alude al “verbum interius” como el *leit motiv* de la hermenéutica filosófica. Grondin 1991.

³⁵ Ver capítulo 5 y 7 de este trabajo.

³⁶ Tanto Taylor como Apel aluden a los argumentos de Wittgenstein contra el lenguaje privado que constituyen una de las fuentes principales de este enfoque holista del lenguaje. En ambos casos es muy significativa la comparación con Heidegger. Ver Taylor 1991d.

significado de las cosas para nosotros se configura constitutivamente a través del lenguaje.

Pero es también un “punto de vista más sustantivo” porque está entrañado en el sentimiento. Y reconoce que es posible hablar en el ser lingüístico de capacidades epistémicas pre-conceptuales y más aún de una experiencia pre-conceptual que nos remitiría al contexto originario a partir del cual se abre a la reflexión y se desarrolla la articulación. En este sentido, es en el que contra McDowell podemos decir siguiendo a Taylor y éste a su vez a Merleau-Ponty que existe un “ejercicio pre-conceptual de espontaneidad en nuestra comprensión del mundo”.³⁷

2.3.2. *¿Absolutización de la función de apertura de mundo?*

A lo largo de este capítulo y del capítulo 5, “realismo hermenéutico”, vamos a ver que el enfoque expresivo-constitutivo radicado en una concepción del lenguaje como *Welterschliessung* (apertura del mundo) no conduce en Taylor a una absolutización de la función de apertura de mundo, ni a una asimilación de la relación designativa a la relación atributiva, ni a la elisión de la ganancia epistémica al pasar de unas teorías científicas rivales a otras, ni, incluso, a la imposibilidad de una argumentación entre inconmensurables.³⁸ Es más bien la preocupación por descubrir el enfoque propio de las ciencias humanas la que insta a la primacía de la dimensión expresivo-constitutiva del lenguaje y comportamiento humano. Es por ello que incidiendo en la dimensión significativa del significado (*Bedeutung*) Taylor busca recuperar el terreno indebidamente tomado por las teorías tradicionales del lenguaje como instrumento. No hay en Taylor, por lo tanto, intento de negar la función designativa del lenguaje dado el importante papel que desempeña en buena parte de las ciencias naturales; ni tan siquiera de rechazar que se pueda designar o referirse a algo “directamente” con relativa independencia de cómo sea considerado *de facto* dicho algo. Sin embargo, atribuirle a la referencia un carácter derivado del significado no veo en qué medida impide mantener el carácter falibilista en la ciencias naturales.³⁹ Del mismo modo que no veo por qué aceptar la tesis de la inconmensurabilidad entre distintas teorías, posiciones o perspectivas imposibilitaría la comparación e incluso transición como reducción de error de unas a otras. ¿No se está elidiendo el enclave realista en el que el planteamiento hermenéutico de Taylor emerge? El holismo del significado que de este enfoque se deduce no conduce al relativismo de posiciones incorregibles, sino a una concepción relacional del

³⁷ Ver en el capítulo 7 de este trabajo, El razonamiento práctico, el apartado “Experiencia pre-conceptual. Crítica a John McDowell”.

³⁸ En el capítulo 6 nos dedicamos a rebatir la crítica de Habermas a Taylor como una “Totalisierung dieser welterschliessenden Sprachfunktion”. Ver Habermas 1986: 336 y Lafont 1994 (1997: 124, nota al pie 7).

³⁹ ¿Qué *sentido* o *significado* tendría la clasificación de H. Putnam entre “marcadores sintácticos”, “marcadores semánticos”, “estereotipo” o “extensión”; o incluso el concepto mismo de “referencia”? A mí también me parece bastante inverosímil entender por “saber del significado” algo opuesto al “saber de los hechos” en términos de propiedades *a priori* válidas donde la información es necesariamente verdadera (incorregible). Pero tampoco creo, *al menos en asuntos humanos*, que la instancia normativa la constituya la referencia como algo independiente y aislado del significado.

significado que permite superar errores. La referencia a la realidad (“lo real”) es insoslayable.

2.4 *Holismo hermenéutico*

Para explicar su concepción holista recogida en la expresión “urdimbre de interlocución” Taylor alude a la imagen humboldtiana de la urdimbre (*Gewebe*). El lenguaje es una urdimbre de interlocución que como una red al hablar de una parte, ésta resuena en el todo, el cual a su vez está contenido en ésta. Este es el principio holista que concibe que el lenguaje no se fragmenta, sino que al ejercer como hablantes traemos a colación el lenguaje como un todo.⁴⁰

El lenguaje no se concibe como el ensamblaje de palabras, sino como la capacidad para expresar la conciencia reflexiva (*Besonnenheit*) implícita en el uso de las palabras para decir algo. Es esta capacidad expresiva la que está presupuesta como trasfondo. De manera que para referirse a alguna palabra es imprescindible haber adquirido ya este trasfondo, es decir, para entender lo que una palabra significa es necesario haber adquirido el lenguaje.⁴¹

Una de las consecuencias más importantes y universalmente reconocidas del descubrimiento herderiano es un cierto holismo del significado. Una palabra sólo 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. En nuestros días, la formulación de Wittgenstein es la más famosa articulación de una tesis de este tipo.⁴²

La posibilidad de articular una parte de este trasfondo es crucial para reconocer algo como algo, esto es, para reconocer su significado. En terminología de Taylor, el significado de algo sólo se adquiere a través del contraste con otras cosas. Así una palabra se define al demarcarla y delimitarla de otras. Cuanto más articulado esté el trasfondo más perfilado estará el contraste y más claro será el significado. Por ello la concepción holista del significado, sobre cuya pista nos ha situado Humboldt, concibe que “las palabras individuales pueden ser palabras dentro del contexto de un lenguaje articulado. El lenguaje no es algo que se pueda construir palabra a palabra [...] porque cada palabra –como gesto expresivo que nos sitúa en la dimensión lingüística— presupone todo el lenguaje para darle plena fuerza como palabra”. Este es el anticipo, aunque aún en forma seminal, de la concepción humboldtiana del lenguaje como urdimbre.

⁴⁰ Efectivamente se trata un holismo derivado de la concepción del lenguaje como actividad. Creo que es acertada la expresión “holismo práctico” de Hubert L. Dreyfus. Frente a un tipo de holismo teórico como que aún quedaría preso de la tradición epistemológica moderna. Ver Dreyfus 1980a.

⁴¹ This may seem to pose insuperable obstacles for any account of the acquisition of language; and indeed, Herder in spite of the title of his work (*Über den Ursprung der Sprache*) ducks the issue altogether. But it does point to a feature of language which seems undeniable, its holism. One might say that language as a whole is presupposed in any one of its parts” (Taylor 1978d (1985 I: 230)).

⁴² Taylor 1991a (1997: 133).

2.4.1. *Espacio público*

A juicio de Taylor, en la creación del espacio público lo principal no es la descripción de cosas, sino el establecimiento de vínculos comunicativos y de entendimiento (*rapport*). Esta función se lleva a cabo a través de la dimensión expresiva del lenguaje que es la que establece el nexo de un espacio compartido. Es a lo que se refiere Taylor cuando habla de “un entendimiento sin aserción” (*a rapport without assertion*).⁴³ Lo fundamental en este tipo de expresiones no es dar a conocer algo a nuestro interlocutor, sino poner en el espacio público eso que ya es sabido (lo consabido) generando una suerte de vínculo, e incluso de complicidad entre ambos. Este tipo de expresión se pierde de vista en el modelo monológico del sujeto que reduce todo tipo de conocimiento o creencia a estados individuales. Como si la expresión se redujera a transferencia de información entre sujetos. Pero lo que deja fuera este modelo es precisamente que el lenguaje en virtud de su expresividad, pueda revelar y abrir (*erschliessen, disclosure*) un espacio genuinamente público.⁴⁴

Desde la perspectiva del lenguaje como actividad el sujeto de lenguaje no se entiende en términos monológicos, sino que el centro es la *conversación* misma de la que emergen los propios hablantes. Frente a una concepción instrumental-atomística la práctica humana y las instituciones pueden concebirse como espacios comunes entendidos en una dimensión constitutivo-expresiva. Con ello podríamos afirmar que “algo es en la esfera pública cuando es un objeto común, en tanto que definido por la vida pública de la sociedad. Su ser en la esfera pública es un estatus que alcanza en virtud de ser un objeto común, el que es irreducible a su ser un objeto para mí, para ti, para A, B, C etc”.⁴⁵

Efectivamente el lenguaje abre ese espacio de la acción común. Este tipo de acciones son irreductiblemente comunes porque están constituidas a partir de una comprensión compartida entre los propios hablantes. La diferencia crucial es por tanto el carácter no individual de la conversación. La conversación se constituye como el lugar originario del aprendizaje donde los significados de los términos claves son primero “para nosotros”. La conversación es, por lo tanto, el lugar donde las cosas tienen un significado común y donde se abre el “espacio común”. El intercambio con los otros hablantes es imprescindible para definir mi identidad.⁴⁶ Y a pesar de todo ello, la modernidad ha motivado los ideales de libertad e

⁴³ Lo que se pretende al expresar ciertas afirmaciones es generar un espacio compartido con el interlocutor. Expresión que, a veces, puede reducirse a gestos, miradas o interjecciones, que sin verbalizarse están entrañadas de lingüisticidad con el sentido amplio que estamos empleando aquí (más allá de la verbalización).

⁴⁴ “So there is an expressive dimension of the signs we deploy, which is so far from being reducible to the representative dimension that it can sometimes exist without it; and this expressive dimension plays an important role in establishing the kind of rapport which is peculiar to us linguistic animals, and which I have referred to with the terms ‘public space’ and *entre nous*” (Taylor 1980f (1985 I: 265)).

⁴⁵ Taylor 1980a: 81-82.

⁴⁶ Ver Taylor 1989 (1996: 51-52).

individualidad que han llevado a olvidar este holismo de fondo constitutivo del sí mismo.⁴⁷

Tampoco la imagen de la introyección consigue explicar el carácter radicalmente no-individual del espacio común. Taylor demarca su concepción dialógica, del proceso de socialización descrito por Georg Herbert Mead.⁴⁸ El principio socializador de Mead abriría un espacio a la reflexividad afirmando, incluso, que la *actitud* del yo hacia los demás entra en tensión con las pretensiones del yo. Pero lo que resulta inverosímil, a juicio de Taylor, es que con anterioridad a la acción común, el individuo tenga hacia la comunidad una respuesta inarticulada de sí mismo en la memoria. La crítica de Taylor a Mead no es por lo que respecta al proceso receptivo-pasivo de socialización. Su crítica se dirige hacia el proceso de individuación que no puede ser concebido, “al menos, solamente”, bajo el paradigma epistemológico de la representación a modo de introyección. Para Taylor, es la acción común a través de su carácter propiamente dialógico la que abre el espacio para que el yo se constituya como identidad articulada. El sí mismo que emerge de la acción que, en tanto que dialógica, permite configurar y hacer emerger un sí mismo en tanto que interlocutor. En este sentido, la objeción se dirige al proceso de socialización-individuación como un proceso monológico reductible a la “actitud que toma el individuo” distorsinando, en última instancia el carácter dialógico de la acción misma desde la que emerge el sí mismo.⁴⁹

2.4.2. Acción común (conversación) y “espíritu objetivo” (lenguaje)

En su respuesta a Vicent Descombes, Taylor distingue entre la acción común y el espíritu objetivo. Es cierto que ambos constituyen dos modos de articular la crítica al atomismo, pero no son lo mismo. La primera queda ejemplificada en el modelo de la conversación mientras que el lenguaje constituye la mejor expresión del espíritu objetivo.

En “Is there an objective spirit?” Descombes retoma el conocido concepto hegeliano de “espíritu objetivo”. Tomando distancia de una concepción teológica del espíritu objetivo como un “corpus mysticum”, considera que es posible recuperar una “versión más positiva y sociológica” de dicho concepto en el sentido del “espíritu de las leyes” de Montesquieu. El principal escollo que se presenta es el

⁴⁷ En la genealogía de los valores modernos que lleva a cabo en *Fuentes del yo* Taylor analiza estos valores que en sus versiones más atomizadas hacen de la comunidad un mero instrumento del individuo reduciéndola a una andadera de la infancia. Ver Taylor 1989 (1996: 51 y ss).

⁴⁸ Mead describe el principio de socialización en los siguientes términos: “[a person] become as a self insofar as he can take [the] attitude of another and act towards himself as others act” Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago: 1934 (citado por Taylor 1991b: 312).

⁴⁹ “What this description fails to capture is the way in which the ‘I’ is constituted as an articulate identity defined by its position in the space of dialogical action. Being able to take the attitude of another is an important part of growing up, of overcoming what Jean Piaget calls ‘egocentricity’, but it is not what gives us a self in the first place. The self neither preexists all conversation, as in the old monological view; nor does it arise from an introjection of the interlocutor; but it arises within conversation, because this kind of dialogical action by its very nature marks a place for the new locutor who is being inducted into it” (Taylor 1991b: 312).

planteamiento atomista que considera que el pensamiento sólo puede ocurrir en una forma individual. De este modo distintas teorías modernas rememoran el dualismo sujeto y objeto; mente y cuerpo que hacen inviable la concepción “social” del espíritu objetivo. Precisamente para evitar dichos dualismos entre sujeto y objeto Descombes prefiere referirse a “espíritu general” en el sentido de Montesquieu.⁵⁰

Tanto Taylor como Descombes coinciden en considerar el lenguaje el mejor modo de concebir el espíritu objetivo (o espíritu general como prefiere Descombes). Sin embargo, en el caso de Descombes parece confundir el espíritu objetivo con el tipo peculiar de acciones comunes entre las que la conversación constituye el mejor modelo. A juicio de Taylor, hay “dos modos en los cuales la sociología requiere que pensemos de modo supra-individual”. Hay “dos *locus* de lo supra-individual”.⁵¹

En primer lugar, encontramos las acciones comunes. Taylor incide que además de las acciones que atienden a un propósito común hay otro tipo “mucho más importante y persuasivo” de acciones donde diferentes roles son distribuidos entre los participantes. A este segundo tipo de acciones individuales corresponde el modelo paradigmático de la “conversación”. Efectivamente en la conversación los roles se complementan constituyendo una “unidad diádica”. Se establece una “relación interna” entre las actividades de cada uno de los interlocutores. Se trata de dos roles complementarios y reversibles. Por encima de los discursos iniciados y mantenidos por los sujetos individuales, está la conversación. En esto consiste la primera “conclusión metafísica” de la primacía de la “dyad” sobre la “monad” desde la cual dicha acción común es irreductible a los individuos.⁵²

Además del frente de crítica de la acción común al atomismo, existe un “segundo *locus* supra-individual”. Es en este segundo lugar al que cabe referirse propiamente como “espíritu objetivo”.⁵³ Tanto Descombes como Taylor coinciden en reconocer en el lenguaje el mejor modo de referirse al “espíritu objetivo”. En esto consiste la “segunda reivindicación [*claim*] de Taylor” tomada más allá del “giro lingüístico”.⁵⁴ Una concepción del lenguaje que encontraría en Wilhelm von

⁵⁰ “Nations, like individuals, think along certain distinctive lines, and their total way of thinking, like that of each individual, has a beginning, a middle and an end” (Montesquieu, citado por Descombes 1994: 99). Descombes matiza que se trata no sólo de leyes, sino de las mores de las gentes (modos de vida) y sobre sus hábitos y maneras (en el sentido de “buenas maneras”). Ver Descombes 1994: 103.

⁵¹ “Language is supra-individual in a different way than common action. A way which seems more difficult for us to understand and define. Talking in terms of atomism of supra-individuality seems to press us to ask the question: where does language reside anyway? And this seems very difficult to answer”. (Taylor 1994e: 238).

⁵² Examinando los argumentos atomistas y reparando en las “cuestiones ontológicas o metafísicas”, Vicent Descombes considera que lo que cabe es reformular dichos presupuestos desde nuevas “conclusiones metafísicas” capaces de concebir lo social de modo irreductible a lo individual. Ver Descombes 1994: 118.

⁵³ Como señala Descombes, Taylor dedica el capítulo 14 de su *Hegel* a explorar dicho concepto en términos sociológicos.

⁵⁴ “We can think of the institutions and practices of a society as a kind of language in which its fundamental ideas are expressed. Thus what is ‘said’ in this language is not ideas which could be in the minds of certain individuals only, they are rather common to a society, because embedded in its collective life, in practices and institutions which are of the society indivisibly. In these the spirit of

Humboldt su precursor. Vemos que el lenguaje no lo hemos inventado nosotros, sino que nos preexiste. No es algo que lo dominemos completamente sino que “dominar” una lengua es en parte sumergirse en los usos, contextos y normas que lo conforman. A su vez, encontramos en el lenguaje dos niveles irreductibles y complementarios: la *langue* y la *parole*.⁵⁵ Ahondando en la comparación con la conversación llegamos a la pregunta clave: ¿en qué consiste dicho lenguaje; cuál es su estatuto ontológico? Como se trasluce del concepto humboldtiano de la “innere Sprachform” (forma lingüística interna) no se trata de una estructura externa como pensó el behaviourismo lingüístico. Más bien, según la explicación de Descombes, cabría entenderla en un sentido “estructural y genealógico”. No se trata ni de cosas, ni de representaciones; no son ni objetos materiales, ni actos mentales. Por ello se trata de superar los dos extremos el materialismo y el mentalismo neocartesiano.⁵⁶ A juicio de Taylor, el estatuto ontológico del lenguaje es “extraño y paradójico”. No es simplemente una acción, pero no puede relegarse a otro ámbito que el de la acción, por ejemplo, el de estructura o texto, agentes causales sino que debe comportar el de trasfondo de significado.⁵⁷

2.4.3. Innovación y originalidad individual

Sería erróneo pensar que el planteamiento holista de Taylor anula la individualidad. Antes bien, en base a su concepción del lenguaje como actividad y de ésta como una actividad que ha de ser vista sobre el trasfondo del lenguaje entendido como un todo, Taylor concibe que la innovación u originalidad individual nunca es totalmente independiente del resto, sino que tomando la imagen del iceberg de Taylor, la parte visible (la innovación) esconde bajo sí misma el fondo del lenguaje.

Por ello aunque el lenguaje no existe sino en la práctica de los propios hablantes, éstos nunca llegan a dominarlo completamente. Más bien, su dominio es originalmente un ser tenido por el lenguaje.⁵⁸ Por ello, sin negar la originalidad del

the society is in a sense objectified. They are, to use Hegel’s term ‘objective spirit’” (Taylor 1975A: 382). Ver también Descombes 106-108.

⁵⁵ “Without *langue*, no *parole*, because the individual’s acts of speech are only possible against the background of the repertory. But without *parole*, no *langue*, since this latter is not only sustained but continually redefined in the former” (Taylor 1994e: 238-239).

⁵⁶ “This internal form allows us to envisage a typological (and therefore structural) classification of languages, in addition to an historical (genealogical) one” (Descombes 1994: 99).

⁵⁷ “the strange and paradoxical ontological status of language [...] It can’t simply be placed in the realm of action, because it provides the background or framework within which actions of a certain kind become possible at all. But at the same time, it cannot be clearly relegated to some other domain [...] because this background is only continuously there through and in the form of its realization in action” (Taylor 1994e: 239).

⁵⁸ “Si combinamos estas dos ideas [lenguaje como *energeia* y distinción de Saussure entre *langue* y *parole*], llegaremos a ver 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 constantemente reformándolo. Reformarlo sin dominarlo o ser capaces de controlarlo, significa que nunca sabemos totalmente qué es lo que hacemos en él. En relación con el lenguaje somos creadores y creados” (Taylor 1991a (1997: 138)).

individuo, ésta perdería todo sentido si no fuera contra el trasfondo del lenguaje heredado. Frente al ideal de dominio que concibe al lenguaje como instrumento, la concepción humboldtiana del lenguaje como actividad permite concebir al ser humano en términos expresivo-constitutivos como creador o, al menos, re-creador de mundo.

El propio individuo recibe originalmente el lenguaje de los otros, de una comunidad de habla. Es ella la que nos introduce en el lenguaje no sólo porque nos transmite un conocimiento o información, sino porque nos confiere el estatuto de *interlocutor*. Nos da un nombre y con éste somos reconocidos como seres a los que poder dirigirse en una conversación. Es en el ejercicio de interlocutores que el ser humano puede hablar de sí mismo y decirse “sí mismo”. Estos lazos con la comunidad son los que Taylor, entroncando con la tradición hermenéutica de Herder y Humboldt, considera constitutivos del sí mismo y en los que siempre se encuentra como yo hablante.⁵⁹ Evidentemente no quiere esto decir que la comunidad de referencia o los otros significativos no cambien, sino que nuestro lenguaje, en tanto que lenguaje, es compartido por otros hablantes, aún cuando éstos son remotos en el tiempo o puedan adquirir una forma recreada por el individuo.⁶⁰

Es en *Ética de la autenticidad* donde Taylor ahonda más explícita y monográficamente en el tema de la originalidad y de “das eigene Mass” herderiano. Este imperativo personal a vivir la propia vida de modo original es lo que irrumpe en la modernidad y principalmente en el romanticismo como un complemento en ocasiones olvidado del crucial valor de igualdad. Es en el trasfondo de una proclamación de la “dignidad humana” donde cobra especial significado la exaltación del ideal moderno de autenticidad.⁶¹ Sin embargo, esta exhortación

⁵⁹ Aunque no tenemos noticia de que Taylor ni tantos otros pensadores en la tradición hermenéutica aludan a *Der Mensch in der Rolle des Mitmenschen*, creo yo que el concepto de “individualidad” de Löwith permite articular apropiadamente el ideal moderno de autenticidad como emergente de la dialogicidad del individuo. (Ver Löwith 1928: 171 y ss.). Atendiendo a Michael Theunissen no habría que soslayar el carácter formal del planteamiento de Löwith. Aunque me resulta muy sugerentes los análisis del “faktische Liebe” de Ludwig Binswanger, no sé si la dualidad irreductible del “Miteinandersein” de Löwith terminan superándose en la procedencia del “Selbstsein” desde el “Wirheit”. Ver Theunissen 1977: 439 y ss.

⁶⁰ “We might ask whether my conception of what it makes sense to say, of how things may be perspicuously described, of how things can be illuminatingly classified, of how my feelings can be adequately expressed, whether all these are not profoundly shaped by a potential terrain of intersubjective agreement and full communication. I may break away now from my interlocutors, and adopt quite another mode of expression, but is it not always in view of a fuller, more profound and authentic communication, which provides the criterion for what I now recognize as an adequate expression?” Taylor 1978d (1985 I: 237). En *Fuentes del yo* se refiere a este otro modo de “conversación” con la tradición como un modo “superior y más independiente”. Ver Taylor 1989: 38 (1996:54-55).

⁶¹ “Si hombres y mujeres son iguales, no es porque sean diferentes, sino porque por encima de la diferencia existen ciertas propiedades, comunes o complementarias, que tienen cierto valor. Son seres capaces de razón, de amor, de memoria o de reconocimiento dialógico. Unirse en el mutuo reconocimiento de la diferencia —es decir, del valor igual de identidades diferentes— requiere que compartamos algo más que la creencia en este principio; hemos de compartir también ciertas normas de valor en las que las identidades en cuestión se demuestran iguales. Debe existir cierto acuerdo fundamental sobre el valor, o de otro modo el principio formal de la igualdad estará vacío y constituirá una impostura. Podemos alabar el reconocimiento en un plano de igualdad de puertas a

expresivista a la originalidad sería impensable e imposible sin un “horizonte ineludible” que articule el “carácter fundamentalmente dialógico” de la vida humana. En este sentido, para que el ideal de autenticidad no degenera en el narcisismo y egocentrismo del “relativismo blando”, es necesario no perder de vistas las “exigencias” que comporta. Exigencias respecto a los lazos con los demás y exigencias respecto al trasfondo de significado compartido con ellos.

2.4.4. *Concepto de trasfondo*

En “Lichtung or Lebensform” Taylor define el trasfondo como “lo que hace inteligible aquello de lo que soy indiscutiblemente consciente”.⁶² En base a esta formulación podríamos decir que se trata de la condición de inteligibilidad de todo tipo de pensamiento. El pensamiento se concibe como el vínculo inextricable a ese contexto que permite situarlo y comprenderlo. No es algo consciente, pero tampoco es absolutamente inconsciente. Existe con el trasfondo un tipo de “familiaridad” en tanto que se refiere a un tipo de comprensión latente. Lo que siempre he sabido, lo consabido. Por ello el trasfondo es previo a una comprensión explícita y articulada, pero la posibilita y de alguna forma late ya en la articulación. El rasgo característico es, por lo tanto, el carácter implícito o latente de esa comprensión compartida. En tanto que trasfondo puede llegar a ser articulado y explicitado pero nunca totalmente. Al hacerlo el sujeto consigue reconfigurar su propia comprensión. En este carácter articulable (pero aún no articulado) radica el “estatuto paradójico del trasfondo”. Paradójico y dinámico, añadiría yo.

Para caracterizar el trasfondo Taylor alude tanto al término heideggeriano de la “Vor-verständniss” (precomprensión)⁶³ como a los wittgenstenianos de “gramática”, “Sprachspiele” (juego de lenguaje) o “Lebensform” (forma de vida). Todas estas expresiones con sus respectivos planteamientos apuntan a la importancia y necesidad de situar al sujeto en un contexto determinado. Sin embargo, y cabe llamar sobre ello la atención, Taylor encuentra en Kant el iniciador del tipo de argumentos trascendentales que ponen de manifiesto la importancia fundamental del carácter relacional del conocimiento del agente lo que nos pone sobre la pista de la importancia y centralidad del trasfondo. Vemos en Kant –afirma Taylor– “el primer intento de articular el trasfondo requerido por las operaciones que el propio retrato desvinculado describe como inteligibles y de usar esta articulación con el fin de

afuera, pero no compartimos la comprensión de la igualdad a menos que compartamos algo más. Reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de significación, en este caso compartido” (Taylor 1992A (1994: 86)).

⁶² Taylor 1991d (1997: 101).

⁶³ Ver párrafo 32 de *Ser y tiempo*. Como es sabido Gadamer llama a esto “el descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger” y de aquí inspira su propia “rehabilitación del prejuicio” en *Verdad y método*. Cabría cuestionarse si realmente Gadamer recupera correctamente el legado heideggeriano. Por mi parte no estoy seguro de que el prejuicio gadameriano sea tan reduccionista como piensa Hubert L. Dreyfus. ¿se sitúa Gadamer “del lado de los cognitivistas como Quine”? Ver Gadamer 1960 (1999: 331-344) y Dreyfus 1980a: 11. Efectivamente, en alusión a la precomprensión, Taylor caracteriza el trasfondo como un “*saber como*” hacer las cosas que sirve de base para nuevas afirmaciones y formulaciones. Ver Taylor 1980c: 28.

socavar la imagen”.⁶⁴ Por ello la forma de minar el atomismo de esta imagen y “desreificar” la explicación del sujeto conocedor común al planteamiento kantiano y a todas las filosofías que han puesto de relevancia de un modo u otro el trasfondo es a través de un planteamiento con “un sesgo intrínsecamente holístico”.⁶⁵ Sin embargo, a pesar de la valiosa contribución de los argumentos trascendentales de Kant, en un segundo sentido el holismo adopta la forma de un sujeto encarnado en una forma de vida. Y es aquí donde la contribución de Herder como “figura visagra” cabe verla, más bien, a la luz de Wittgenstein y Heidegger. Por ello a pesar de reconocer los orígenes kantianos del argumento trascendental, es necesario un proceso de hermeneutización para desvincularlo del carácter aporético de la *Ding-an-sich* tal y como rezaba la crítica de Hegel a la mala infinitud.⁶⁶

Sin embargo, en la noción de trasfondo que Taylor está perfilando hay que añadir un elemento más además del holismo, a saber, el carácter dialógico. Es en éste donde su concepción de agente encarnado y “sí mismo dialógico” se distancia en gran medida del planteamiento kantiano.⁶⁷ Taylor busca dar un paso más allá de la monologización de que todo debe tener lugar dentro de organismos individuales. Su concepto de trasfondo pugna por liberarnos de los estrechos márgenes individuales. De manera que “dar entrada al trasfondo nos permite articular los modos en que nuestra forma de acción es no monológica en los cuales el sitio de ciertas prácticas y comprensiones *no* es precisamente el del individuo sino el de los espacios comunes entre ellos”.⁶⁸ Espacios comunes que no se reducen a espacios convergentes.

Por último, la atención en la precomprensión (*Vor-verständniss*), supone un giro no sólo respecto de Kant, sino también de Fichte y Hegel. El concepto de autocomprensión (*Selbsverständniss*) ha sufrido, como nos dice Gadamer, un proceso de transformación. Autocomprensión, a la luz de la duda radical de Nietzsche, la crítica de las ideologías del marxismo y la teoría del psicoanálisis ha devenido algo sustancialmente distinto a lo que en sus respectivos sistemas conceptualizaron Fichte y Hegel. Gadamer destaca que fue Nietzsche quien extendió la duda a la raíz misma de la comprensión. De manera que la pretendida auto-transparencia de la conciencia quedó bajo sospecha y la atención de la filosofía pasó a residir en los ámbitos de la *precomprensión*. El proceso de comprensión desde este nuevo prisma ahondó, de modo original, en la radicalidad que trae consigo la duda que pone en cuestión el fondo de la precomprensión. La autocomprensión no es algo que se gana de una vez

⁶⁴ Taylor 1991d (1997: 105). Para una comparación del empleo del argumento trascendental en Kant y en Taylor ver también Pihlström 2001.

⁶⁵ Taylor 1991d (1997: 106). Taylor sondea la importancia de Herder a la luz del modelo de argumentación trascendental de Kant. Así pues aunque el *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* de Herder es de 1772 su crítica al atomismo es aún un esbozo incompleto de los argumentos kantianos contra la incoherencia de la imagen epistemológica moderna. Ver *Crítica del razón pura* A104 y A112 (citado por Taylor 1991a (1997: 130)).

⁶⁶ Sobre este aspecto volveremos más adelante.

⁶⁷ Taylor explícitamente no discute sobre el carácter monológico o solipsista de Kant como han incidido otros autores como Apel o Kuhlman (ver Kuhlmann 1992). Aunque pensamos que la ética del discurso da un paso más allá de Kant, sin embargo, en alguna medida cabría descubrir claves dialógicas en su ideal de “reino de los fines” (Ver Cortina 2001: 105-107).

⁶⁸ Taylor 1991d (1997: 111).

por todas desde una conciencia autárquica, “la autocomprensión está siempre en camino”.⁶⁹

2.4.5. Horizontes de significado: trasfondo, horizonte, marco de referencia y cultura

En el primer capítulo de *Fuentes del yo*, encontramos distintas expresiones para referirse al tercer elemento de la noción de significado: “trasfondo” (*background*), “horizonte de sentido”, “marco de referencia” (*framework*), “cultura” y “ontología moral”⁷⁰. A pesar de que en todos ellos podemos encontrar la alusión al tercer elemento constitutivo del significado, Taylor los emplea con diferentes matices.

El término “trasfondo” (*background*) es la forma más vaga, pero también la más recurrente en sus escritos, con la que Taylor se refiere a todo aquello que queda implícito en nuestro modo de concebir el mundo. Se trata de una comprensión de fondo que da sentido de todos los elementos constitutivos de nuestro mundo.

Es perspicaz la distinción heideggeriana que Hubert L. Dreyfus recoge entre “Vorhabe”, “Vorsicht” y “Vorgriff”. La primera y más radical se referiría a la totalidad de prácticas culturales que “tenemos” presupuesta y que nos hace ser lo que somos, es decir, el “haber” previo de la persona que determina su horizonte de inteligibilidad. “Vorsicht”, más particular y explícitamente se refiere al vocabulario o esquema conceptual capturado en una comprensión específica. “Vorgriff”, por último, se refiere a las hipótesis específicas que pueden ser confirmadas o rechazadas.⁷¹

⁶⁹ “La autocomprensión está siempre en camino, es decir, se encuentra en un camino cuya realización hasta el final es claramente imposible. Si hay toda una dimensión del inconsciente que no está iluminada, si todas nuestras acciones, deseos, impulsos, decisiones y formas de comportamiento, y por lo tanto, el todo de nuestra existencia humano-social, se remonta a la oscura y oculta dimensión de la totalidad de los impulsos inconscientes, si todas nuestras representaciones inconscientes pueden ser sólo máscaras, pretextos, bajo los cuales nuestra energía vital o nuestros intereses sociales persiguen sus fines de manera inconsciente, si todas las intelecciones evidentes y patentes que poseemos están sujetas a tales dudas, entonces “autocomprensión” no puede significar autotransparencia de nuestra existencia” (Gadamer 1976 (1981: 73)).

⁷⁰ Dejo el tratamiento de la caracterización del trasfondo como “ontología moral” para el capítulo próximo.

⁷¹ Dreyfus alude al famoso pasaje del párrafo 32 de *Ser y tiempo* donde Heidegger define de manera directa el carácter circular del comprender y explicita la tesis según la cual toda comprensión está determinada de manera previa por una estructura de anticipación de la comprensión que el intérprete tiene de la cosa que le sale al encuentro: “*er ist der Ausdruck der Existenzialen Vor-Struktur des Daseins selbst*”. Sin embargo, no veo yo que el concepto gadameriano “Vorurteil” (“prejuicio”), asimile la hermenéutica ontológica a la posición epistemológica de Quine y Davidson (ver Dreyfus 1980a: 11). Precisamente porque incidiendo en el prefijo “Vor-” (pre-) nos remite al trasfondo de prácticas previas que hacen posible los juicios y cualesquiera otros actos como en el lenguaje cotidiano se entiende la expresión “tener prejuicios”, aunque reconociendo el sentido positivo, necesario y posibilitante de éstos frente a la tradición epistemológica que ha quedado sedimentada en la conciencia común.

El trasfondo en Taylor equivale al “haber previo” y presupuesto en las prácticas humanas. “*Background*” es una expresión suficientemente coloquial en el inglés cotidiano (como no lo es tanto el “trasfondo” en castellano) para referirse a todo el bagaje experiencial sobre el que experimentamos y entendemos las vivencias y la convivencia de agentes humanos. Es por lo tanto un término que prioriza el contexto práctico y no tanto el teórico. A esta sazón Taylor emplea expresiones como “lenguaje de trasfondos” en tanto que “el lenguaje suele permanecer inexplorado”.⁷²

Con todo, Taylor emplea otras expresiones para referirse a esa dimensión del significado que configura los distintos aspectos de la vida humana, hasta hacerla una vida significativa. Es el caso de la expresión más extendida y que ha hecho fortuna en la hermenéutica al menos desde Gadamer: “horizonte de sentido”.⁷³ En *Fuentes del yo*, se refiere al término horizonte en la expresión “pérdida del horizonte” en una clara alusión a Nietzsche.⁷⁴ Aunque también expresado por Max Weber en su célebre tesis del “desencantamiento del mundo”. Taylor la relaciona con la crisis de identidad que surgen distintivamente en la modernidad. La pérdida de horizonte constituye uno de los rasgos más característicos de la modernidad presentada por Taylor en esta obra. La alusión al horizonte de sentido está conectada con la preocupación que tenemos respecto a las cuestiones acerca de la vida; lo que hace que una vida tenga significado y sea significativa (segundo eje de lo moral). Por ello yo considero que el término horizonte, aunque alude igualmente al entramado de significado y significación de la vida humana, sin embargo es visto en conexión con el fenómeno moderno de la pérdida de significación. En este sentido habría que hablar de la modernidad como una época caracterizada por la búsqueda de nuevos horizontes de sentido. La necesidad de vislumbrar nuevos horizontes que orienten nuestra acción.

Taylor relaciona la pérdida de horizontes con el momento en el que los marcos de referencia (*frameworks*) se tornan problemáticos. Con ello da entrada a una nueva expresión para referirse al entramado de significado que constituye la experiencia humana. La nueva expresión “marcos de referencia” atiende, a mi modo de ver, a un nuevo matiz. Este nuevo matiz es que en este caso la dimensión significativa está explícitamente enmarcada y por lo tanto el agente en su auto-

⁷² Taylor 1989 (1996: 17, 24).

⁷³ El término horizonte tiene su historia. A mi juicio, el significado que tiene en Taylor está muy próximo al que le da Gadamer, quien habla de “horizonte móvil” y “ganar un horizonte” en el contexto de la conciencia de la historia efectual: “un horizonte no es una frontera rígida, sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él”. De este modo se refiere a la comprensión como el “arte de aprender a desplazarse a horizontes ajenos” (Gadamer 1999: 374-375). Es en este sentido en el que Taylor alude en numerosas ocasiones al conocido concepto gadameriano “*Verschmelzung der Horizons*”. Con todo, como indica Gadamer (Gadamer 1999: 309-311; 373) la historia de este concepto se remonta a Husserl y Nietzsche y en cierto sentido él lo toma de Husserl, de quien explica que habría sufrido una evolución en su pensamiento: de “la intencionalidad horizontal” de la vida de la conciencia al “mundo de la vida”. El significado del concepto se complica aún más, cuando vemos que el propio Husserl lo relaciona con el concepto “fringes” (márgenes, bordes) de W. James (*Husserliana* VI, 267).

⁷⁴ Taylor se refiere al célebre párrafo 125 de *La gata científica*: “¿Cómo bebemos el mar? ¿Quién nos dará la esponja con la cual borrar el horizonte?”. (Ver Taylor 1989: 17 (1996: 31)).

comprensión es consciente y sabedor de los elementos constitutivos del significado de su mundo.⁷⁵

El marco de referencia constituye la estructuración de las distinciones cualitativas y evaluaciones fuertes del agente. Por ello Taylor alude a esta nueva expresión para indicar que el hallazgo de un marco referencial constituye un hallazgo de significación de la vida. Porque con ella el trasfondo de significado ya no queda implícito o el horizonte difuminado a riesgo de perderse, sino que el agente ha recuperado, a través de la articulación, las imágenes y concepciones subyacentes del ser humano. En este sentido nos encontraríamos en el momento en el que la articulación se ha definido y concretado. Porque en el marco de referencia se sustancian las distinciones cualitativas y valoraciones fuertes, pero en un marco definido. A través del ejercicio genealógico que lleva a cabo Taylor es posible delimitar los contornos de las evaluaciones fuertes relativas a cada época. De este modo considera distintos marcos referenciales: ética del honor, autodominio de la razón (en sus vertientes platónica, estoicismo y ciencias modernas), transformación teísta de la voluntad (cristianismo) y expresivismo romántico.

Aunque Taylor no emplea en *Fuentes del yo* el término “cultura” como un concepto clave en su argumentación y apenas lo encontramos empleado en sus escritos, yo pienso, sin embargo, que es el que uno de los que mejor recoge el planteamiento holista de Taylor. Es cierto que se trata de un término enormemente complejo con múltiples significados.⁷⁶ Pero yo quiero recuperarlo porque es un término comúnmente empleado y más fundamentalmente porque permite articular el enfoque “intercultural” de la hermenéutica que con Taylor yo defiendo.

Efectivamente, raramente encontramos el término “cultura” en los escritos de Taylor. Incluso en “la política del reconocimiento” (Taylor 1992a), que ha resultado el ensayo más comentado y debatido de Taylor sobre cuestiones en torno a la diversidad cultural, apenas analiza dicho término ni sus variantes (el conocido vocablo “multiculturalismo” que aparece en el volumen responde a un añadido editorial de Amy Gutman). Por mi parte, sin embargo, creo que su propuesta hermenéutica descubre sus virtudes más bien en términos de “interculturalidad”, lo que ya no sería solo un término puramente descriptivo sino hermenéutico-moral.⁷⁷

En “Bienes sociales irreductibles” (Taylor 1990e) sí que encontramos una alusión importante al concepto de cultura. Aunque Taylor no lo define nítidamente, vemos una interesante caracterización del concepto de cultura que podríamos resumir en tres características: la cultura constituye un todo irreductible a elementos individuales (holismo), contra una concepción instrumentalista, la cultura es “intrínsecamente buena” y, por último, la cultura no es un bien social propiamente, sino el lugar de los bienes sociales. Aún habría que explicar si cabe considerar a la

⁷⁵ También Encarna Llamas ha llamado la atención sobre este matiz distintivo en la terminología de Taylor. Ver Llamas 2001: 78.

⁷⁶ Ver, por ejemplo, el capítulo “Zivilisation, Kultur” del volumen VII (1992) de los *Geschichtliche Grundbegriffe*, editado por O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, en Klett-Cotta (Stuttgart).

⁷⁷ En este sentido me sitúo y sitúo a Taylor más bien en el enfoque “intercultural” que encontramos por ejemplo en Conill 2002.

cultura como bien social o, más bien, aceptando que se trata de algo “intrínsecamente bueno” y sin renunciar a la purga de los aspectos más criticables de ésta, hay que aceptar que se trata más bien del “lugar” en el que determinados bienes sociales se concretan.⁷⁸

Por mi parte, creo que aún tratándose de un concepto complejísimo es posible perfilar un sentido “hermenéutico”. Para decirlo sencillamente el concepto de cultura que aquí vamos a emplear es una síntesis de dos significados: el etnográfico y el humanístico-pedagógico. Por un lado, en un sentido etnográfico más que de cultura habría que hablar en plural de culturas en tanto que una cultura constituye “ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, morales, leyes, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”.⁷⁹ Por otro lado, en el sentido acuñado por Cicerón la cultura en singular es *cultivo* del ser humano (“cultura animi”). Hablamos así de una persona “culta” o “cultivada” en la medida que se ha formado en las artes y el saber.⁸⁰ La síntesis entre ambos sentidos viene al concebir que la cultura en el sentido de las prácticas, costumbres y valores de un grupo social son el cultivo para que florezca el ser humano, nos humanizan, nos forman y nos con-forman, nos hacen ser humano. El horizonte de sentido que abre la cultura es a su vez un horizonte de humanización, una fuente (*source*) y una reserva (*resource*) de la humanidad.

La perspectiva hermenéutica viene a incidir en que si hablamos de “cultura” o “valor cultural” es porque ya hay un “cultivo”, “algo valioso”, un potencial de humanización y ello es lo que hay que recuperar a través de la comprensión perspicaz de una razón que aprende de la historia, de las sociedades y también de las culturas. En este sentido podríamos hablar de sentido “efectual” de la cultura, en la medida que recuperamos los efectos (*Wirkungen*) humanizadores de los valores depositados por las distintas culturas. Son estos los que se presuponen en el habla. Yo añadiría además que esta recuperación de los legados culturales no anula la crítica, sino que precisamente la posibilita.

La referencia a Herder es ineludible. Creo que la hermenéutica encuentra en éste uno de los principales modos de entender el holismo y no un holismo confinado a un grupo social particular, sino abierto a su sentido más humanista como todo progresivo hacia el que se dirige la especie humana: “cadena entera del desarrollo”, “cadena de cultura”. Por ello yo creo que el concepto de “Kultur” (cultura) en Herder constituye el gozne para articular el sentido etnográfico y el humanístico. Frente a la lectura sesgada de Herder como la quintaesencia nacionalista expresada

⁷⁸ En la segunda parte dedico un capítulo a explorar la naturaleza de los “bienes sociales irreductibles”.

⁷⁹ Esta definición “etnográfica en sentido amplio” de Edward Burnett Tylor en *Primitive Culture* (1871) ha pasado por ser la definición canónica y más extendida de cultura.

⁸⁰ Es en las *Disputas tusculanas* (II, 13) donde Cicerón afirma que el espíritu, como la tierra, necesita cultivo y traduce el término griego “paideia” por el de “cultura” que hasta entonces estaba ligado al campo (agri-cultura). Este sentido humanístico-pedagógico de cultura está estrechamente emparentado con el de *Bildung* (aunque creo que hay razones suficientes incluso en Herder para no confundir *Bildung* con *Kultur*), que perfilado en un origen por Herder es crucial para la tradición hermenéutica y más en concreto para la recuperación de la ética desde la hermenéutica. Ver Conill 2006: 65-67.

en su *Volkgeist*, la lectura hermenéutica (holista) del *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1972) nos ofrece el rasgo ilustrado cosmopolita contenido en el significado de cultura como “la cadena de la cultura y de las costumbres afines”.⁸¹ Por si fuera poco, líneas más abajo, realiza Herder un alegato en favor de la interculturalidad y de la “transmisión [*Überlieferung*] de pueblo a pueblo”.⁸²

Creo que la perspectiva de Taylor está muy próxima a este planteamiento hermenéutico cuando la caracteriza como un “bien intrínseco” y al hablar de culturas diferentes plantea una “exigencia suplementaria”, a saber, “que todos reconozcamos el igual valor de las culturas diferentes, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*”.⁸³ Lo cual –yo insistiría con Taylor– no elimina la posible censura de “lo mucho que debemos aborrecer y rechazar” que podamos encontrar en ella tras un examen crítico-intercultural.⁸⁴ De hecho, en este sentido pienso que cabe entender el “nivel meramente humano” del concepto de cultura de Taylor que “excluye los medios culturales particulares” [*particular cultural milieu*].⁸⁵ Se trata precisamente del punto de partida, “presuposición” o

⁸¹ Tras el punto y aparte añade: “Es evidente que entre nosotros discurre todo sobre una misma base. Y no sólo en lo que afecta a la forma, sino a la marcha real [*Gang*] del espíritu humano”. (Herder 1965: 116 (1982: 225)). Como indica Joan Baptista Llinares la investigación acerca del concepto de “Kultur” en Herder aún está por hacer. Ver Llinares 2002.

⁸² El mal a esta sazón es el aislamiento, todo un aldabonazo para las conciencias nacionalistas separatistas que el propio Herder da muestras de censurar a tenor de citas como estas: “Con el tiempo, una vez convertida en pequeña nación, esa familia [*Stamm*] se establece también en su círculo [*Zirkel*]. Tiene su determinado ámbito [*Kreis*] de necesidades y la lengua que corresponde a ellas. No va más allá, como vemos en todas las pequeñas naciones llamadas bárbaras. Al hallarse aisladas con sus necesidades, pueden permanecer en la más increíble ignorancia siglos y siglos, como esas islas sin fuego, como tantos otros pueblos sin las artes mecánicas más elementales. Es como si careciesen de ojos para ver lo que tienen delante. De ahí el grito de otros pueblos que los consideran tontos, bárbaros inhumanos, a pesar que nosotros éramos no hace mucho igual de bárbaros y de que debemos los conocimientos a otros pueblos [...] La naturaleza ha enlazado aquí una nueva cadena, la transmisión [*Überlieferung*] de pueblo a pueblo. Así se han refinado las artes, las ciencias, la cultura [*Kultur*] y la lengua, en un progreso [*in einer grossen Progression*] que va de una nación a otra: es el más fino lazo de desarrollo [*Fortbildung*] que podía elegir la naturaleza”. (Herder 1965: 119-120 (1982: 228)). Traduzco “*Überlieferung*” como “transmisión”.

⁸³ Taylor 1992a (1997: 326). Taylor habla de “arrogancia suprema” para desechar este reconocimiento

⁸⁴ Al final del mentado artículo “La política por el reconocimiento” Taylor elocuentemente afirma: “es razonable sostener que las culturas que han adoptado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversas naturalezas y temperamentos, durante un largo período de tiempo –en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable– pueden estar casi seguras que tienen algo que merece nuestra admiración, aunque éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Formulado de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar *a priori* esta posibilidad” (Taylor 1992a (1997: 333- 334)). Esta concepción de cultura que reconoce en ella un “cultivo” del ser humano se opone a una concepción subjetivista en términos de orientación como contrapeso y complemento de la descripción neutral de la ciencia política en términos de “behaviour”. Ver Taylor 1980c: 36. De modo análogo vería yo el intento de Taylor en Fuentes del yo por incidir en el momento de bondad de los bienes: los bienes constitutivos o fuentes morales. Ver Taylor 1989 (1996) capítulos 3 y 4.

⁸⁵ En otro pasaje de “La política por el reconocimiento” Taylor afirma que al considerar la presunción de que “todas las culturas humanas que han animado a lo largo del tiempo tienen algo importante que decir a todos los seres humanos” se ha expresado así “para excluir los medios culturales parciales dentro de una sociedad, así como las fases breves de una cultura importante. No hay ninguna razón

“presunción” (*presumption*) sobre el valor intrínseco o constitutivo de toda cultura que permite hacer frente a los juicios negativos globalizadores por “ciegos” y “arrogantes” que conducen a rechazar las culturas desde fuera. Homi K. Bhabha le ha criticado a Taylor la exclusión de los contextos culturales particulares que, a su juicio, conduciría a “culturas nacionales o sociales [*societal*]” opresoras de las minorías. Pero esta concepción holista de la cultura de Taylor, aún cuando es excesivamente vaga y vacía (precisamente y nuevamente contra lo que piensa Bhabha, por apuntar a una “aspiración universal en cada una de dichas culturas”), no sólo aboga por las minorías sino que además se articula a través de políticas del reconocimiento donde encuentra su mejor expresión. El holismo de su concepción positiva de la cultura como un todo –matiza Taylor en su respuesta a Bhabha— es crítica respecto a alguna de sus partes. La valoración positiva del todo consiste en “hacer más bien el punto obvio de que la presencia de ciertas cualidades en un todo no sostiene su existencia en cada una de sus partes, aunque evidentemente debe existir en *algunas*”.⁸⁶

A tenor de estas explicaciones yo creo que hay que distinguir entre “cultura” e “ideología”. Confundirlas tiende a eclipsar el valor formativo y el importante papel que la hermenéutica puede realizar en la primera. En este sentido creo que la crítica de las ideologías no es intercambiable con la crítica de la cultura.⁸⁷ Me parece que la hermenéutica en virtud de su circularidad (virtuosa) permite reconocer lo que de humano y humanizador ya hay en las culturas. Y si de hecho ya hablamos de algo como una cultura, creo que habría que agudizar en primer lugar la comprensión perspicaz para descubrir esos elementos humanizadores de sentido. Asumir esta circularidad no debilita la crítica, sino que en tanto que virtuosa la dota de un poder emergente “desde dentro”. Un “dentro” que se expresa de modo eminentemente intercultural. En este sentido sostengo yo que el problema entre culturas no es por exceso sino por defecto: un problema de incultura.

para creer que, por ejemplo, las diversas formas artísticas de una cultura determinada tengan que ser de igual valor, ni siquiera de valor considerable: además toda cultura puede conocer fases de decadencia”. Unas páginas más abajo, al final del ensayo, alude al “nivel meramente humano” (Taylor 1992a (1997: 328-329, 333)). Efectivamente este “nivel meramente humano” le da pábulo a Bhabha para explicitar en qué sentido es preciso concebir una universalidad concreta en la identidad dinámica. Por mi parte creo que es importante detenerse en el momento de crítica interna que este enfoque de Taylor de la cultura permite a través del concepto de reconocimiento. Ver Bhabha 2003 y Taylor 2003b.

⁸⁶ Taylor 2003b: 185. Ver el capítulo “Bienes sociales irreductibles” donde analizo más precisamente la interesante crítica de Bhabha y la respuesta de Taylor.

⁸⁷ Creo que la argumentación de la ética del discurso en la elaboración de una crítica de las ideologías es muy significativa, pero creo que más recientemente se ha soslayado el contexto en el que hace efectivas sus pretensiones, equiparando la ideología nacionalsocialista con cualquier cultura. Creo que en tales casos se precisa de una exploración genealógica del origen de dicha ética que permita resituar y reorientar su significativo aporte al contexto de la crítica intercultural. Fundamentalmente cuando se trata de culturas muy alejadas al proceso de racionalización occidental.

2.4.6. *Holismo sin relativismo*

Para concluir este apartado quiero plantear la pregunta acerca de si el holismo de Taylor conduce al relativismo o por el contrario se trata de un holismo capaz de hacer frente al relativismo y al contextualismo limitador.

En “Holism without Skepticism: Contextualism and the Limits of Interpretation” y también en el tercer capítulo de su *New Social Sciences* James Bohman sondea las posibilidades de la hermenéutica y resume las posibles posiciones en dos tipos: los “holistas débiles” (*weak holists*) y los “holistas fuertes” (*strong holists*). Entre los primeros encontraríamos a Habermas y Davidson; mientras que entre los segundos se encontrarían Gadamer, Taylor, Dreyfus y Rorty.⁸⁸ Aunque las dos posiciones en tanto que holistas parten de la circularidad de la comprensión, la diferencia clave es que los primeros conseguirían escapar al “contextualismo escéptico” en el que, sin embargo, incurren los holistas fuertes. Bohman quiere poner en cuestión (*challenge*) el “argumento del límite trascendental” como límite de los actos de interpretación que niega que pueda haber interpretaciones correctas y significados verdaderos. A su juicio, el escepticismo comienza cuando la circularidad se aplica reflexivamente también a los estándares de corrección mismos.

El problema de la lectura de Bohman del holismo de Taylor se plantea, a mi modo de ver, en el modo como Bohman concibe la “tesis límite” conectada con la “tesis universalidad” (premisas 3 y 4 respectivamente del holismo fuerte). Fundamentalmente realizar el salto de que el trasfondo proporciona un límite de validez sobre el que evaluar la interpretación (premisa 3) a la tesis de la “universalidad de la interpretación” (premisa 4). Al hacerlo la hermenéutica de Gadamer, Taylor y Dreyfus no es sólo vista como falible, sino incluso equiparada al escepticismo de Rorty. Pero ¿por qué afirmar que “la tesis límite pone todo su empeño en favor del escepticismo”?⁸⁹ ¿De dónde se infiere que la “comprensión perspicaz no-formalizabile” (*unformalizabile insight*) que defiende Taylor conduzca a un escepticismo interpretativo o, lo que es lo mismo pero en terminología de Taylor, a una “posición incorregible”? ¿Por qué pensar que los “límites contextuales” no son a su vez posibilitantes de una “comprensión perspicaz” capaz de rebasarlos? Si la interpretación del trasfondo sólo se entiende como constreñimiento y los “límites contextuales” quieren decir límites incorregibles como sostiene Bohman, entonces yo no creo que la “tesis límite” (3 premisa) sea aplicable a Taylor.

Respecto a las objeciones que plantea a la tesis límite Bohman parece confundir dos aspectos que, a mi modo de ver, no están coimplicados: el trasfondo como entramado tácito y latente que no puede ser completamente traído bajo

⁸⁸ Bohman equipara la posición de Rorty (“strong holist per se”) con la de Taylor, Dreyfus y Gadamer (“strong holists of the second variety”) aduciendo que las “conclusiones escépticas de los segundos no se encuentran más justificadas que las del segundo”. Lo primero que yo cuestionaría es si a la conclusión de que no se puedan predecir comportamientos humanos del mismo modo que la física predice la caída de los graves se puede calificar de “inferencias escépticas”. Lo segundo aún deja más perplejo, a saber, la equiparación de las justificaciones de Gadamer, Taylor o Dreyfus con las de Rorty y Derrida (este último, aunque Bohman no lo especifica creo que cabría calificarlo de “strong holist per se”). Bohman 1991b: 132.

⁸⁹ Bohman 1991b: 138.

“control reflexivo”, precisamente por su cualidad de “trans-fondo”; por otro lado, que no sea posible “tomar distancia” respecto a determinadas prácticas compartidas con el fin de adquirir capacidad crítico-transformadora. Lo que el planteamiento de las “fuentes morales” de Taylor descubre es que a menudo para poder superar los aspectos críticos de la modernidad es necesario más bien un “desdistanciamiento” (*dédistanciation*), un ejercicio de profundización en las fuentes morales de la propia cultura. La “articulación” no es principalmente un ejercicio de control, sino de desarrollo, movilidad y habilitación de capacidades humanas. Efectivamente el holismo en Taylor no es un límite sino un empoderamiento de logos (“las palabras tienen poder”)⁹⁰ o si se prefiere de libertad. Pero ¿cómo sería posible la libertad sin un horizonte de significatividad?⁹¹

Bohman apunta finalmente a que el problema fundamental del holismo fuerte es un “error en la lógica trascendental” porque confunde condiciones posibilitantes con condiciones limitadoras. A juicio de Bohman las condiciones holísticas sobre la interpretación son epistemológicamente neutrales. Entroncando en la tradición kantiana Bohman reclama otro tipo de condiciones que *garanticen* la objetividad y verdad de ciertas interpretaciones, como las condiciones puramente formales y por lo tanto universales de Kant sobre el conocimiento. Aún cuando yo no desperdiciaría las “garantías” de este tipo de reflexión trascendental, creo que cabe pensar en otro tipo de universalidad más allá del formalismo a partir de recuperar el trasfondo (*background*) incorporado en el concepto de experiencia; de experiencia propiamente humana, lo cual no elimina –creo– los elementos culturales, sino que constituyen precisamente el cultivo del hombre. Por ello yo no creo que haya ningún tipo de “confusión” como piensa Bohman sino más bien la sensibilidad hacia la pluralidad de contextos y la necesidad del contexto para hacer operativa la universalidad. Este tipo de argumento trascendental del contexto desde la hermenéutica –pienso yo– puede ayudar a atisbar los peligros de hacer pasar por universal-formal lo que aún contiene una buena carga cultural, es decir, de contenido.⁹²

Por ello yo concluiría que Taylor no debe ser un “holista fuerte” si por este se entiende la posición incapaz de dar sentido de la comparación entre interpretaciones y determinar que algunas son mejores que otras.⁹³ Más bien, se adecuaría al tipo de holista que concibe que “la interpretación es mejor entendida como incluyendo apropiación crítica, un proceso que aunque circular y falibilista está también gobernado por normas epistémicas como coherencia y corrección”.⁹⁴ Por ello aunque Bohman no lo crea, la “comprensión perspicaz no formalizable” (*unformalizable insight*) de Taylor contiene ya la “evidencia” que nos permite afirmar que la

⁹⁰ Taylor 1989: 96 (1996: 112).

⁹¹ Ver capítulo “libertad significativa”.

⁹² Ver segunda parte de este trabajo de tesis, fundamentalmente la primera parte del capítulo “Modernidad hermenéutica” donde nos preguntamos si es posible hablar de “características universales de la modernidad”.

⁹³ “Strong holism cannot really make sense of a process of evaluating interpretations comparatively, for a number of reasons. First, it excludes a priori the weighing of public evidence to settle interpretative disputes and conflicts. Second, it makes any process of reflection and evaluation limited by its contingent background” (Bohman 1991b: 146).

⁹⁴ Bohman 1991: 147.

transición de una interpretación a otra constituye una reducción de error y por lo tanto una ganancia epistémica.⁹⁵

2.4.7. *Trascendentalismo situado*

Taylor reconoce el legado kantiano de la reflexión trascendental como la inauguración de un nuevo modo de argumentación. Analiza este nuevo modelo de argumentación y reconoce su validez. Pero reconocer su validez no impide una corrección de las conclusiones teóricas que el propio Kant extrajo acerca de la lista de categorías.⁹⁶ Más bien el modelo trascendental de reflexión es aplicable a distintos marcos teóricos.⁹⁷ Veamos.

El argumento trascendental parte de un “rasgo esencial de la experiencia”. Este rasgo es algo que no podemos poner en duda sin que con ello nuestra propia experiencia pierda sentido hasta el punto de dejar de ser lo que entendemos como una experiencia. Ese rasgo esencial consiste en que nuestra experiencia para serlo ha de ser *experiencia de algo*. Es a este rasgo esencial “auto-evidente” a lo que Taylor llama “anclaje experiencial indiscutible”. A partir de este anclaje experiencial indiscutible el argumento trascendental se remonta hacia la articulación de las condiciones límites de la experiencia (condiciones de posibilidad). El argumento trascendental es un argumento regresivo en la articulación de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de algo.

Taylor efectivamente reconoce la validez de tales argumentos pero cuestiona, sin embargo, las conclusiones kantianas acerca de la lista de las categorías. Como consistentemente argumenta, la experiencia humana de la que se ocupa el argumento trascendental no es una realidad en sí, sino la experiencia humana, la actividad de la que el sujeto tiene conciencia y cuya autocomprensión es constitutiva de dicha

⁹⁵ Cabe llamar la atención que en el fondo, atendiendo a las raíces etimológicas, el término inglés “insight” del verbo “see” y el término “evidence” del latín “videre” tienen la misma raíz: “ver”. Metáfora visual que Taylor emplea a menudo, aunque sin las pretensiones de seguridad y extrema certeza de la “evidencia” cartesiana, que él considera impropias de las ciencias humanas.

⁹⁶ “De este modo los argumentos trascendentales han de formular las condiciones límites que todos podemos reconocer. Una vez formuladas adecuadamente, inmediatamente podemos ver que son válidas. La cosa es auto-evidente. Pero llegar a este punto puede ser muy difícil y todavía puede haber disputas. Ahora es posible resolver esta paradoja: las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas y además están abiertas a un debate inacabable” (Taylor 1978f (1997: 57)). En respuesta a Olafson, Taylor insiste en que su uso de trascendental atiende a un paralelismo del argumento usado por Kant con la salvedad de que la realidad inicial de la que parte el argumento no son los juicios sobre la realidad objetiva, sino que los seres humanos tienen identidades. Considerado esto es necesario presuponer la existencia de evaluaciones fuertes u horizontes que doten de sentido la vida del hombre. Ver Taylor 1994d: 209.

⁹⁷ García Gómez-Heras ha llamado la atención sobre el modelo trascendental de reflexión como algo característico en la filosofía clásica alemana (desde Kant). Así aunque son significativos las diferentes concepciones que Husserl, Heidegger y Habermas tienen de la *Lebenswelt*, sin embargo, comparten el modelo trascendental. “Más acá de Kant” surgen nuevos “a prioris” que confieren a la racionalidad práctica nuevos significados: es desde esta transformación del modelo trascendental que podemos hablar de “a priori concreto”. Ver García Gómez-Heras 2000: 509.

actividad.⁹⁸ Se trata por lo tanto de una “realidad” en la que la autocomprensión del sujeto adquiere un lugar fundamental y constitutivo.⁹⁹ Precisamente por la centralidad de la autocomprensión no se puede hablar de una realidad clausurada sino colmada de articulación. En virtud de esta articulación podemos decir que tenemos una determinada experiencia.

La crítica de Taylor a la deducción trascendental kantiana es la de no haber articulado ni perspicaz ni suficientemente las condiciones de posibilidad de la experiencia, de modo que “el intento kantiano de formular las condiciones límites de la experiencia estaba infectado por determinadas doctrinas filosóficas de su época”.¹⁰⁰ Por ello siguiendo la tesis de Merleau-Ponty acerca del agente encarnado y del “animal que se auto-interpreta” de la hermenéutica, Taylor propone buscar un “lenguaje ingenioso” que nos permita “innovar el lenguaje y aclarar los límites de la experiencia en formulaciones que desvelen una zona que normalmente se mantiene fuera del alcance de nuestro pensar y de nuestra atención”. Lo fundamental y decisivo de los argumentos trascendentales en lo que prueban en sus conclusiones pende de la articulación.

La “tesis más fuertes” de Merleau-Ponty de que somos agentes encarnados y la recuperación del trasfondo como “marco de referencia ineludible” (*inescapable framework*) de nuestra experiencia en tanto que sujetos humanos caracteriza el nivel de reflexión trascendental en Taylor como un trascendentalismo situado. El agente se sabe situado en un horizonte concreto que hace posible su experiencia. Sin las condiciones trascendentales del trasfondo no sería concebible la experiencia propiamente humana.¹⁰¹

⁹⁸ El ejemplo que emplea es el del movimiento de la reina en el ajedrez. Para poder afirmar que alguien está jugando al ajedrez no basta con que mueva de determinada manera las piezas del ajedrez. Es necesario que él mismo conozca las normas de los movimientos y las mueva de acuerdo a dichas normas. Sin esta conciencia o auto-comprensión no es posible decir que dicha persona está jugando al ajedrez. La diferencia con el ejemplo del ajedrez es que a diferencia de aquél en la experiencia humana las normas y trasfondos de sentido no están ya formulados, sino que el papel de la articulación es central. Ver Taylor 1978f: 53-55. En el capítulo quinto “realismo hermenéutico” me ocupo de las resonancias “realistas” del argumento trascendental en Taylor y las críticas que ha recibido.

⁹⁹ En su “Introducción” a *La Transformación de la filosofía*, Apel reconoce en *Ser y tiempo* de Heidegger, frente a la fenomenología de Husserl, el “inicio de un nuevo estilo de reflexión trascendental”. No se trata de la “constitución de sentido” como un problema de producciones subjetivas de una “conciencia pura”, sino de que “en nuestros actos subjetivos tenemos que responder ya siempre al mundo constituido. Esta situación básica del ‘pre-ser-se’ es de hecho irrebalsable. No hay que soslayar sin embargo, las insuficiencias que, a juicio de Apel, comporta el concepto de verdad de Heidegger. Ver Apel 1972 (1985 I: 36 y ss.).

¹⁰⁰ Taylor 1978f (1997: 57).

¹⁰¹ En *Fuentes del yo*, en alusión a la capacidad lingüística del ser humano, Taylor alude a la “condición ‘trascendental’ de la comprensión del lenguaje” para incidir en el carácter ineludible de la “urdimbre de interlocución” o trasfondo compartido de significado con otros interlocutores. En referencia a esa dimensión comunicativa de un trasfondo dialógico es en la que hablamos de un “sí mismo dialógico”. Ver Taylor 1989: 38 (1996: 54).

Pihlström ha ensayado una comparación entre la reflexión trascendental kantiana y el carácter trascendental de la antropología filosófica de Taylor.¹⁰² Entre las afinidades con el planteamiento de Kant, Pihlström destaca la crítica al reduccionismo cientificista del ser humano a una máquina, recuperando ambos la dimensión moral constitutiva del ser humano. También en Kant podemos encontrar algo así como una “antropología filosófica” en su concepción subyacente del ser humano como un “*freihandelndes Wesen*” (ser que actúa con libertad). A pesar de estas afinidades, las diferencias con Kant pronto se dejan ver si profundizamos en la *forma contextualizada* de las condiciones trascendentales en la tradición hermenéutica en la que entronca Taylor. Por ello la comparación con el segundo Wittgenstein y con Heidegger es oportuna en la medida que ambos emplearon versiones situadas del argumento trascendental. Los argumentos acerca de la imposibilidad del lenguaje privado en Wittgenstein y la “*Vorverständnis*” en Heidegger remiten en última instancia a formas de vida o trasfondos de significados compartidos. De este modo podemos ver que lo que Kant había hecho contra el “atomismo de la información”, el segundo Wittgenstein y Heidegger lo han hecho contra el “atomismo del significado”.¹⁰³ La comparación de Pihlström concluye considerando “the threat of refactualization” (la amenaza de refactualización) al que se ve expuesto el argumento trascendental de Taylor. Pihlström lo califica de “inoslayable problema de la base fáctica de nuestras estructuras vitales normativas”: ¿Cómo es posible que nuestras normas emerjan de la facticidad y contingencia de la vida humana?¹⁰⁴ A juicio de Pihlström, se trata de una situación dialéctica que conduce a repensarse pragmáticamente y ésta consiste en dar cuenta de la normatividad que nosotros experimentamos como constitutiva de nuestra “naturaleza humana” (no como algo opuesto sino como parte de ésta). De modo que ya no sea viable la aguda distinción entre hechos y normas; facticidad y normatividad.

Creo que Pihlström atina al afirmar que “la relativización del idealismo trascendental kantiano a nuestra ‘naturaleza humana contingente’ nos deja en un cierto grado de inestabilidad”.¹⁰⁵ Sin embargo, no encuentro razones a favor del empeño de Pihlström por presentar a Taylor como un “naturalista” en cuya antropología filosófica habría abordado la “naturaleza humana” de modo trascendental. Al abogar por una “forma contextualizada” de las condiciones trascendentales la peculiar propuesta pragmatista de Pihlström se sitúa muy próxima a la de la hermenéutica.¹⁰⁶ Más cuestionable, sin embargo, son sus conceptos de “naturalismo” y “naturalización” por los que aboga y que difieren en buena medida del que nosotros empleamos aquí en referencia a la incursión indebida de planteamientos positivistas en las ciencias humanas. El problema principal que

¹⁰² En “Kant Anthropologized. Charles Taylor on Naturalism and Transcendental Conditions” (Pihlström 2001 (2003)). También ha ensayado una comparación con Wittgenstein en “Linguistic Practices and Transcendental Arguments: Taylor and Wittgenstein” (Pihlström 2002).

¹⁰³ Pihlström 2002: 17 y ss.

¹⁰⁴ “It is a mystery, both in Wittgenstein and in Taylor, how normativity emerges from its factual basis, from our everyday practices of language-use” (Pihlström 2002: 20).

¹⁰⁵ Pihlström 2002: 22.

¹⁰⁶ “The transcendental conditions we may end up with by jeans of our arguments then take, roughly, the following contextualized form: ‘As far as we can judge, from within a practice (or conceptual scheme, or form of life) Z, X is a necessary condition for the possibility of Y’. There is no ahistorical, context-independent way to define Z here” (Pihlström 2003: 26).

encuentro en la interpretación pragmatista de Pihlström del trascendentalismo situado de Taylor es la confusión entre el discurso de las ciencias humanas y el de las ciencias de la naturaleza. Las “asunciones realistas” de Taylor –pienso yo— sólo se tornan inteligibles sobre la égida del distintivo de una realidad que es para el sujeto y cuya auto-comprensión es central. Poner en un mismo plano trascendental la naturaleza humana y los fenómenos de la naturaleza supone confundir la diferencia cualitativa entre el ser humano y el resto de fenómenos de la naturaleza humana.¹⁰⁷

¹⁰⁷ “Hence, transcendental idealism, emphasizing the constitutive functions of subjectivity, and empirical realism, stressing the reality of the constituted world, are part and parcel of a unified view, which can be (re)interpreted in a pragmatist and non-reductively naturalist way. [...] we should not, then, oppose the concepts ‘transcendental’ and ‘naturalistic’ to each other. It is the natural phenomena themselves that can acquire a transcendental status when they are appealed to in an argument employed as a part of a more comprehensive transcendental strategy” (Pihlström 2003: 27).

Capítulo 3

AGENTE MORAL

La tercera dimensión que vamos a destacar de los presupuestos hermenéuticos de la identidad en Charles Taylor es la dimensión moral. La dimensión moral del sí mismo descubre un nuevo aspecto del sí mismo moderno: la dimensión valorativa y evaluadora.

“Lo moral” en Taylor es un concepto difícil y al cual dedicaremos más adelante en la segunda parte todo un capítulo. Por el momento voy a perfilar los rasgos del sí mismo en tanto que un agente moral. Efectivamente, no se trata de una dimensión escindible de las anteriores, sino que aunque yo las estoy distinguiendo todas ellas juntamente conforman la identidad. Al abordar las cuestiones relativas al carácter auto-interpretativo y dialógico del sí mismo ya nos referimos veladamente a ella. Al distinguir entre un tipo de sentimientos “propiamente humanos” constituidos por la auto-interpretación ya nos referimos a su carácter valorativo. Del mismo modo, la dimensión holística del trasfondo de significado introducía la alusión a una “ontología moral”, complementaria de una ontología de lo puramente biológico de las ciencias naturales.

Comenzaremos el capítulo esclareciendo uno de los conceptos más empleados y discutidos de la filosofía de Taylor, a saber, el de “evaluaciones fuertes”. Examinaremos desde distintos frentes algunas de las críticas que se han vertido contra este concepto para pasar a continuación a explorar el concepto de bien y preguntarnos si existe un giro en el planteamiento de Taylor. Concluiremos el capítulo respondiendo a algunas críticas al concepto de fuente moral y bienes constitutivos.

3.1 *Evaluaciones fuertes*¹

¹ Normalmente traduzco la expresión “strong evaluations” por “evaluaciones fuertes” y el verbo “evaluate” por “evaluar”. Pero a veces, dependiendo del contexto empleo el término “valoración fuerte” o “valorar”. Aunque el término “valoración” es un término que empleamos más a menudo para referirnos a la estimación de algo, “evaluación” se ajusta más a una traducción literal y que a su vez recoge mejor los matices de la expresión empleada por Taylor. Sin embargo, el concepto “strong evaluation” no remite a una ponderación de los resultados (como podría dar a entender el término español “evaluación”). Más bien recoge la carga reflexiva o articuladora que el término “evaluación” en castellano contiene en tanto que “examen” o “cálculo del valor de algo”. Sin embargo, “evaluation” en Taylor (sin eliminar el elemento reflexivo, pero no reduciéndolo al cálculo utilitarista de costes y beneficios), se refiere principalmente a la estimación o reconocimiento del *valor o mérito* de alguien o algo y no en el sentido de tasación del precio de algo. Este significado queda mejor expresado en el verbo “valorar” y su sustantivo “valoración”. Con todo, el concepto evaluación, incide más especialmente en el carácter reflexivo de la expresión “strong evaluation” propia del *self*.

Para esclarecer el concepto de Taylor de ser humano hay que remitirse indefectiblemente al importante concepto de “strong evaluation” (evaluación fuerte). La tesis de Taylor a este respecto es que nuestra identidad está vinculada y se define por ciertas evaluaciones fuertes. Estas evaluaciones no son sólo algo a lo que me adhiero, sino que son parte inseparable de mí mismo y me constituyen.²

En “What is Human Agency?”³ encontramos la mejor explicación de lo que son las distinciones cualitativas a las que Taylor recurrentemente alude en sus escritos. Se vale de la distinción de Harry Frankfurt entre deseos de primer orden y deseos de segundo orden para trazar la diferencia entre dos modos de valoración que permitan caracterizar al agente humano: las evaluaciones fuertes (*strong evaluation*) y las evaluaciones débiles (*weak evaluation*).⁴ Esta expresión ayuda a ahondar en el carácter reflexivo y crítico de la hermenéutica de Taylor.

De acuerdo con los deseos de segundo orden de Harry Frankfurt, Taylor considera que “lo que es distintivamente humano es el poder para evaluar nuestros deseos” y que además “esta capacidad para evaluar deseos está vinculada con nuestro poder de auto-evaluación”.⁵ Como vimos anteriormente, sólo en el caso del hombre determinados sentimientos están estrechamente vinculados con su propia auto-evaluación. De estos deseos característicamente humanos cabe decir que pertenecen a modos de vida cualitativamente diferentes y en esta medida apelan a lo cualitativamente valioso de los diferentes deseos.⁶

Sin embargo, a pesar de que la mencionada distinción de H. Frankfurt le da pábulo a Taylor para configurar su concepto de persona, hay aspectos que hacen que la caracterización de los deseos de primer orden sea insatisfactoria. En este sentido Taylor realiza tres críticas a la distinción de Frankfurt. No se trata de que las valoraciones débiles a) consistan en la homogeneización de todos los deseos bajo un criterio de deseabilidad, ni b) de considerarlas únicamente cuantitativas, ni tan siquiera c) que las identifiquemos sólo con los resultados y no con los deseos.⁷ Lo

(Ver las entradas “valoración”, “valorar”, “evaluar” y “evaluación” en el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española).

² En “What is human agency?” Taylor lo formula de distintas formas. Ver Taylor 1977a (1985 I: 34-35).

³ “What is human agency?” (Taylor, 1977a (1985: 15-44)) es una reformulación más acabada de las tesis ya presentadas un año antes en “Responsibility for self” (Taylor, 1976a).

⁴ Frankfurt 1971. En ocasiones emplea otras expresiones equivalentes como la de “desirability-characterizations” de Elizabeth Anscombe. Ver Taylor 1980c: 30-31

⁵ Taylor 1977a (1985 I: 16).

⁶ “Beyond the *de facto* characterization of the subject by his goals, desires, and purposes, a person is a subject who can pose the *de jure* question: is this the kind of being I ought to be, or really want to be? There is as Frankfurt puts it a ‘capacity for reflective self-evaluation... manifest in the formation of second-order desires’” (Taylor 1976b: 281). Una vez más aquí Taylor se sabe dentro de la tradición hermenéutica recordando la famosa caracterización que del hombre hizo Heidegger en *Ser y tiempo* como “das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht” (Podríamos traducir literalmente: “El ser-que-está-siendo, al cual en su ser le va este su ser”). Con esta cita, Taylor invoca la capacidad del sujeto que se cuestiona por la validez de sus deseos.

⁷ En buena parte de este ensayo y de otros donde enfatiza la importancia de considerar la realidad de las valoraciones fuertes la crítica de Taylor se dirige, contra el planteamiento reduccionista del

que diferencia, más bien, a unas de otras es que las valoraciones fuertes se refieren a lo que es valioso, es decir, al valor que acompaña a ciertos deseos. Por ello en base a ellas es posible considerar ciertos deseos como indignos o degradantes, censurando y renunciando a su satisfacción.⁸

En efecto, estos deseos que se distinguen en tanto que incorporan el elemento de lo valioso para el sujeto, permiten hablar de motivos irreductibles a lo deseado de hecho. A tenor de estos deseos no reducibles a lo fáctico es posible pensar en deseos vinculados a nuestras aspiraciones y metas que permiten regularlos y, basándose en las valoraciones fuertes que motivan, censurar la consumación de otros deseos. Así pues, las evaluaciones fuertes constituyen el reconocimiento de bienes que son intrínsecamente dignos o valiosos, que se buscan por sí mismos ya que tienen su fin en ellos mismos y no en el deseo. En este sentido, dentro de una clasificación clásica dentro de las éticas, podríamos considerar la propuesta de las evaluaciones fuertes de Taylor como dentro de la ética de fines, oponiéndose a las éticas de móviles representadas por el utilitarismo que Taylor combate, que sólo considera los móviles fácticos.⁹

El segundo criterio que establece Taylor para distinguir las evaluaciones fuertes de las débiles, consiste en el tipo de incompatibilidad que tiene lugar cuando distintas evaluaciones, en base a determinados deseos, entran en conflicto. En el caso de las evaluaciones fuertes, la incompatibilidad no es algo contingente que atienda a causas coyunturales y extrínsecas al sujeto. Antes bien, la incompatibilidad que tiene lugar aquí, apunta a los fines y metas que son de importancia para el sujeto; apela en última instancia, como afirma Taylor, a su modo de vida. En tal caso es posible hablar de conflicto en sentido fuerte.¹⁰

utilitarismo. Así, sostiene Taylor que el utilitarismo ha suprimido nuestras distinciones cualitativas acerca de lo valioso e importante para el sujeto reduciendo nuestros deseos al cálculo de costes y beneficios. El utilitarismo además de incurrir en una contradicción performativa que desarrolla en *Fuentes del yo* y que explicaremos más adelante, ha reducido la razón práctica al mero cálculo. Desde este propósito no es posible percibir la distinción cualitativa que atañe propiamente al valor. Con este nuevo modo de caracterizar las insuficiencias del utilitarismo, Taylor realiza las tres rectificaciones mencionadas a la caracterización de H. Frankfurt.

⁸ “The distinction between the two kinds of evaluation, then, doesn’t simply turn on that between quantitative and qualitative evaluation, or on the presence or absence of second-order desires. It concerns rather whether desires are distinguished as to worth. And for this we can perhaps set out two interlocking criteria” (Taylor 1977a (1985 I: 18)).

⁹ Para una clara explicación acerca de esta clasificación entre ética de móviles y ética de fines, ver Cortina 1990: 46-50 y Hortal 2007, capítulos 3 y 4. Sólo las éticas de fines o de bienes frente a las éticas de móviles como el utilitarismo introducen el carácter intrínseco o en sí del bien; se detienen en los fines de las actividades que valen por sí mismas (*praexis*). Pero además hay que entenderlas como el tipo de éticas que permiten integrar la perspectiva del bien en sí, la persona, que se articula en términos de dignidad. Ernst Tugendhat le ha criticado a Taylor hacer una caricatura del planteamiento utilitarista equiparándolo al hedonismo. Concediéndole a Tugendhat que Taylor da unos trazos excesivamente gruesos del utilitarismo, habría que decir que Taylor no sólo no lo equipara al hedonismo sino que, a diferencia de los deseos de primer orden de Harry Frankfurt, las evaluaciones débiles que atribuye al utilitarismo no atienden sólo a términos cuantitativos (segunda objeción). Ver Tugendhat 1992: 442-443.

¹⁰ “That there should be incompatibility of a non-contingent kind here is not adventitious. For strong evaluation deploys a language of evaluative distinctions, in which different desires are described as

A la luz de esta cita hallamos un rasgo más que nos permite caracterizar las valoraciones fuertes: *el contraste*. El lenguaje valorativo implica hacer contrastes, es decir, que caractericemos los sentimientos a partir de contrastes como en una gama cromática de modo que sea posible caracterizar a unos en contraste con los otros. No sólo que es posible, sino que es el único modo de caracterizarlos puesto que la relación entre ellos es lo determinante para asignarle un lugar u otro en nuestra escala de valores. Así las alternativas se hallan en contraste con el resto. Introducir nuevas valoraciones supondría alterar las anteriores, conformando nuevamente la escala y resituándola en el todo. Hay por lo tanto una interdependencia entre ellas en virtud de las aspiraciones, metas y propósitos de la vida del sujeto.

Lo que aquí cabe entender por contraste es la comparación valorativa. No es, por tanto, un contraste que se refiera a aspectos meramente contingentes, sino que hace referencia a la carga valorativa de nuestra visión de las cosas. Por ello Taylor diferencia el contraste de corte utilitarista donde la contraposición es entre placer y dolor de este otro tipo de contraste valorativo donde existe una jerarquía en base a determinados valores que configuran el modo de vida y en definitiva la identidad de la persona y por lo tanto se produce la incompatibilidad de los deseos en sentido profundo. El del segundo tipo, a diferencia del que ofrece el utilitarismo, permite introducir la comparación entre modos de vida incompatibles, no a pesar de los respectivos valores que rigen en ellos, sino precisamente a causa de ellos. En base a este tipo de contraste podemos hablar de la realidad del conflicto.¹¹

Un aspecto esencial, que ya indicamos al comienzo de este apartado y del que ya nos ocupamos en el primer capítulo es la referencia de determinados sentimientos al sujeto merced a la cual la interpretación del sentimiento queda estrechamente conectada con la propia auto-interpretación puesto que al interpretarlo no hacemos sino ahondar en lo que de veras es importante y valioso para dicho sujeto. Parejamente a la interpretación del sentimiento, la valoración fuerte ínsita en aquella se refiere a la propia auto-valoración. Al valorar determinados cursos de acción poniendo en tela de juicio los motivos que me mueven a favor de unos y en detrimento de otros, voy configurando mi propia identidad. Una identidad caracterizada por la dimensionalidad que confiere la profundidad del contraste de mis valoraciones fuertes. Como veremos más abajo esta dimensión de profundidad es la que nos va a permitir, a través de la articulación, una mayor apertura para el cambio de valoraciones, haciendo, en definitiva, que nuestra identidad sea radicalmente dinámica.

3.1.1 *¿Incorre el concepto de evaluación fuerte en una “proyección intelectualista”?*

noble or base, integrating or fragmenting, courageous or cowardly, clairvoyant or blind, and so on. But this means that they are characterized contrastively” (Taylor 1977 a (1985 a: 19)).

¹¹ En este ensayo Taylor se propone criticar el modelo de la elección radical del existencialismo de Sartre porque hace dependiente de un “acto de fe” la decisión última de decantarse a actuar. El déficit de este modelo no permite explicar la articulación de contrastes, ni tampoco la realidad de que distintas valoraciones colidan en sentido fuerte.

Owen Flanagan ha criticado el concepto de valoración fuerte de Taylor cuestionando que el contraste constituya un elemento imprescindible de la identidad humana. El carácter reflexivo del concepto de “evaluación” reforzado por el apelativo de “fuerte” conduce, a juicio de Flanagan, a una “proyección intelectualista” por parte del sujeto sobre cómo deberían de ser las cosas. De este modo imaginar su vida en términos de cómo debería ser vivida, añade Flanagan, no es un sentido “real”, sino “nocional” del contraste. Flanagan concluye que la fuerza motivadora para vivir la encontraría en su propia forma de vida; estaría “totalmente vinculada a ‘esta’”.¹²

A la luz de nuestras indagaciones acerca del vínculo inextricable entre el sentimiento y lo valioso caracterizado como la realidad sentiente del razonamiento, creo que no es justa la crítica a Taylor de realizar una “proyección intelectualista”. Como trataré de explicar más prolijamente en el apartado “realismo hermenéutico” la posición de Taylor se concibe como “realista”. Pero un realismo “fuerte” o con dimensión valorativa que introduce aspectos críticos y reflexivos. Por el momento valga decir que Flanagan concibe el contraste de modo intelectualista en un sentido nocional y no real. ¿No es posible concebir una realidad entrañada de deber ser? A juicio de Flanagan, parece que no y por eso la propuesta de una comprensión contrastativa de Taylor le resulta intelectualista. Por otro lado, Taylor no niega que haya (o haya habido) seres humanos que incrustados en un orden social preestablecido (como por ejemplo los campesinos descritos en las novelas de Tolstoi) sean incapaces de concebir otros posibles modos de ser. Pero una vez más, el punto de inflexión es que con ello se hace inaccesible la entrada a las sociedades liberales de la modernidad. Así aunque ser humano, la persona que carece de comprensión contrastativa no alcanza a ser un “sí mismo”.

¹² “We might question even the idea that comprehension of contrastative ethical space is necessary for being counted among the strong evaluators, or if it is necessary for being counted among them (because Taylor stipulates that it is), we might question whether cotntrastative comprehension is partly constitutive of being a good person with a rich identity, ethical motivation, and agency [...] Occasional temptations not to muster the effort to live their life as it should be lived provide at most a ‘notional’ sense of contrast, not a ‘real’ sense of contrast. Such persons could easily be imagined to gather motivational strength from their life form, and their integrity and self-worth might be totally tied up with living the life they live [...] If firm, self-respecting identity is possible for persons who are both inarticulate and (let us suppose) unaware of contrastative possibilities, and if both these things are necessary for strong evaluation, then it follows that strong evaluation is not a necessary foundation and indispensable font of identity and motivation. And if some such persons are appropriately judged as good, strong evaluation is not necessary for moral goodness [...] Taylor’s distinction [between strong and weak evaluations] does not usefully capture many types of persons. For one thing, it is too much intellectualist.” (Flanagan 1990: 46-47). Una crítica muy similar encontramos en Amélie Okensberg Rorty y David Wong quienes con una “visión filosófica en el espíritu de Hume” le critican el carácter reflexivo-crítico del evaluador fuerte: “Taylor appears to overestimate the power of choice and reflection to effect an equilibrium in the relative importance that should be accorded to different identity aspects. While ideal identifications can sometimes provide a basis for critical evaluations of other aspects of identity, they are not necessary conditions for an individual to be a person with an identity, nor can a person have an identity only to the extent that he is actively engaged in strong evaluation. In any case, the viability of an ideal depends on the extent to which it can be integrated with a person’s habit and existing social practices. The social contexts in which an individual pursues his ends and ideals set severe constrains on their realization and sometimes even on their formulation” (Rorty y Wong 1990: 31).

3.1.2. ¿Es el concepto de evaluaciones fuertes “voluntarista”?

Ernst Tugendhat, sin embargo, ha criticado el concepto de “evaluación fuerte” de Taylor por ser “voluntarista” incapaz de recoger las “pretensiones (*Ansprüche*) y corrección de los juicios morales”.¹³ Al englobar en un mismo concepto tanto las cuestiones relativas a la identidad como las cuestiones estrictamente morales, Taylor dejaría sin explicar en qué consiste el “carácter obligatorio objetivo” y las “pretensiones universales de validez” de la moral (la moral entendida en términos kantianos).¹⁴ Tugendhat resume su crítica a Taylor afirmando, desde presupuestos kantianos, que en Taylor no hay rastro de fundamentación de normas morales y en definitiva esto le condena a ser el tipo de ética decisionista que ella misma critica.¹⁵ Yo, sin embargo, cuestionaría si realmente existe tal conexión necesaria entre cognitivismo y fundamentación: ¿implica el cognitivismo la fundamentación acerca de la validez, o es, más bien, que la fundamentación de la validez se basa en un tipo determinado de cognitivismo?¹⁶

¹³ En su comentario a “What is human agency?” fruto de una jornada con Taylor en el Max-Planck-Institut in junio de 1977 (publicada en sus *Philosophische Aufsätze* en 1992), la crítica de Tugendhat al concepto “strong evaluation” se encuentra muy curiosamente en las antípodas de la crítica de Owen Flanagan, Amélie Oksenberg Rorty y David Wong. Creo que el comentario de Tugendhat a “What is human Agency?” analiza algunas cuestiones importantes de la filosofía moral de Taylor. Su crítica, aún cuando no asume todos los presupuestos de la propuesta de Taylor pienso que puede ayudarnos a situar mejor el proyecto filosófico de éste.

¹⁴ Tugendhat considera que la historia de la ética está regida fundamentalmente por dos conceptos vertebradores: el concepto de perfección y el concepto de deber moral. El primero estaría representado por Aristóteles, mientras que el segundo sería propiamente el predominante en las éticas modernas (Hay que señalar que Tugendhat se restringe a las éticas prerrománticas). Ambos conceptos, sin embargo, se hallarían difusamente conectados en el concepto de valoraciones fuertes tal y como lo emplea Taylor.

¹⁵ “Vielleicht lassen sich die beiden Bereiche letztlich überhaupt nur durch den Unterschied der Begründbarkeit unterscheiden, den wir jetzt im Anschluß an Taylor 2. und 3. Abschnitt ins Auge fassen müssen. Dass ich den Gesichtspunkt der Begründbarkeit nicht von außen an Taylors Papier herantrage, zeigt sich jetzt im 2. Abschnitt, wo Taylor sich gerade mit einer dezisionistischen, also jede Vernunftbegründung verwerfenden Position auseinandersetzt, und an dieser Stelle kann ich vielleicht schon vorweg die These formulieren, dass Taylor diese Auseinandersetzung eben deswegen nicht befriedigend gelingt, weil er 1) diejenigen starken Wertungen, die moralische sind, und diejenigen, die Identitätsfragen im engeren Sinn betreffen, nicht unterscheidet, und weil er 2) –was mit dem ersten natürlich eng zusammenhängt— den Gesichtspunkt einer Vernunftbegründung nicht ins Auge faßt“ (Tugendhat 1992: 446). Una crítica muy similar le realiza Tugendhat a Gadamer en “Ética antigua y ética moderna”, achacándole la falta del carácter fundamentador. Tugendhat 1988: 39-50. Sin embargo, tampoco parece que la crítica de Tugendhat sea justa con los presupuestos hermenéuticos de Gadamer, puesto que identifica las cuestiones del querer con proposiciones empíricas sin más, concibiendo únicamente el modelo de fundamentación *a priori*.

¹⁶ En determinados lugares Apel parece sugerir lo primero: “En tanto que ética *cognitivist*, la ética discursiva insiste indudablemente en el conocimiento racional de la validez (obligatoriedad) de un principio de lo bueno como principio de lo que debe ser; en esta medida, se opone a todas las variantes del *decisionismo*, que se cree obligado a sustituir la fundamentación de la validez mediante el conocimiento de un principio por una decisión última irracional a favor de un principio o de la razón misma” (Apel 1985: 234). En Habermas, sin embargo, vemos que más bien se trata de una ética cognitivist sin fundamentación. Lo cual le ha granjeado las críticas de Apel y ha originado una

Tugendhat afirma que se trata de una diferencia esencial (“wesentlicher Unterschied”) ya que “lo que realmente quiero” no es reducible al “deber moral” en términos kantianos. A juicio de Tugendhat la diferencia insalvable radica en cómo *descubrir* (*herausfinden*), por un lado, lo que es el deber moral y, por otro, lo que el sujeto realmente quiere. El segundo comportaría un proceso de auto-clarificación (*Selbstklärungsprozeß*), mientras que el primero se asentaría sobre una fundamentación racional. Así concebida la separación parece no ser demasiado criticable. El problema, a mi juicio, radica en la identificación del *Selbstklärungprozeß* de Taylor con la filosofía de la existencia, de la que el propio Taylor se quiere demarcar y por lo tanto habría que cuestionar si las “strong evaluations” son reducibles —como yo pienso que no— a “innere Wahrhaftigkeit” (certeza interna).¹⁷ A lo largo de este trabajo de tesis intentaré mostrar que es posible aducir argumentos y *buenas razones* (*good accounts*), aunque ello no sea bajo la asunción de criterios y procedimientos establecidos. Por otro lado, en su defensa de la distinción, Tugendhat soslaya la problemática implicada en el momento de la aplicación del deber moral. (Crítica que Sartre ya había lanzado a la ética kantiana en su conocido pasaje del *Existencialismo es un humanismo*).

Es cierto que Taylor no distingue tajantemente entre cuestiones de validez moral de raigambre kantiana y cuestiones de identidad relativas a la autorrealización (*Selbstentfaltung*). Más bien, su concepto de “strong evaluation” tiende a conjugar ambos elementos en su propia concepción de “lo moral”. Aun cuando pienso que Tugendhat tiene razón cuando cuestiona el concepto de responsabilidad del sí mismo que Taylor esboza por derivar hacia planteamientos heideggerianos que ocultan la pregunta por la validez,¹⁸ y aun cuando pienso que es cierto que ésta es una carencia o vacío de lo moral en Taylor, creo, sin embargo, que existen buenas razones para no escindir ambas cuestiones y que el concepto de “evaluaciones fuertes” permite

interesante “Auseinandersetzung” entre ambos. El concepto de “strong evaluation” de Taylor tampoco se adecúa, a mi juicio, la coimplicación entre cognitivismo y fundamentación, pero va incluso más allá, proponiendo una exploración del “trasfondo” que permita desvelar cierta “razonabilidad” en las decisiones de la voluntad.

¹⁷ “Moralische Urteile erheben einen Anspruch auf Richtigkeit und d.h. auf Ausweisbarkeit. Demgegenüber geht es bei den Urteilen, in denen sich unsere Identität artikuliert, nicht um Ausweisung, sondern wie Taylor es richtig beschreibt, um das Abbauen von Selbsttäuschungen, also um innere Warhaftigkeit“ (Tugendhat 1992: 451). Tampoco Apel estaría de acuerdo con esta caracterización de Tugendhat ya que caracteriza las “strong evaluations” como evaluaciones que contienen o presuponen normas universalmente válidas y a la propuesta de Taylor como “comunitarismo universalista”. Ver Apel 1993 (1994: 24 y ss.).

¹⁸ Es esta una crítica al concepto de verdad heideggeriano como “Erschlossenheit” analizada por Tugendhat en *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, sobre la que llama la atención K.-O. Apel (“aclaración de la que somos deudores a Tugendhat”). Habría en la “Erschlossenheit” de Heidegger una simplificación y reducción del concepto de verdad de los enunciados a una “Eröffnung” del sentido, eludiendo que un enunciado es verdadero si muestra o “descubre” el ente tal “como es en sí mismo” (“conformidad” de los enunciados). Apel ha incidido en el problema de la validez del sentido poniendo en duda la separación heideggeriana entre la constitución de sentido y éste. En vistas a las condiciones de validez y no sólo de apertura de sentido, Apel ha incidido en la “diferencia entre la instancia subjetiva y la objetiva, diferencia que posibilita comprobar o justificar cuanto hemos afirmado de la cosa” (Apel 1972 (1985 I: 39-40, incluida la nota al pie 60)). Ver el capítulo “lo moral” en este trabajo donde planteamos el aporte crítico-regulativo sobre las condiciones de validez de la pragmática trascendental de Apel.

reconducir ambas cuestiones en vistas a lo que supone “leading a life” (conducir una vida).¹⁹ Por ello creo que en nuestra investigación hemos de conceder, al menos, la pregunta de por qué Taylor no separa ambos tipos de cuestiones; cuáles son sus intereses y qué se propone iluminar con ellos.²⁰

Efectivamente ello conduciría a replantear nuevamente la lectura de Taylor bajo el interrogante de por qué no; por qué esa distinción no es operativa y acaba por limitar y, en definitiva, distorsionar la realidad de lo moral, tal y como la experimentan los agentes en nombre de nuestros presupuestos teóricos. Si se demuestra que dicha escisión no encaja con nuestra experiencia moral, al menos, con buena parte de ésta una vez enriquecido lo que este mundo moral significa, entonces habría que preguntarse si en base al realismo que defiende Taylor no habría que conceder cierta adecuación (sin soslayar la ambigüedad) al modelo de las evaluaciones fuertes.

Indagando en los planteamientos de Taylor creo que los peligros que vaticina Tugendhat²¹ no son tales. Aunque creo muy significativos e incluso en ocasiones hasta de un valor incalculable los aportes de las éticas deontológicas para esclarecer la fundamentación de normas morales válidas universalmente,²² creo que el concepto de evaluación fuerte no soslaya la dimensión crítica y universal de lo propiamente humano. De hecho Taylor recurre a este tipo de cuestiones humanas universales (las constantes humanas), aunque siempre de manera velada y en un sentido concreto. Es la discriminación contenida en la noción de evaluación fuerte la que Ricoeur caracteriza como el momento crítico y “crise de l’évaluation”. Crítica que sin embargo “tiene lugar ya en el campo de la experiencia moral originaria”. La dificultad para esclarecer la distancia crítica como un momento de la evaluación es que “la crítica de los términos evaluativos no puede llevarse a cabo más que en un lenguaje que es él mismo evaluativo”. Siguiendo a Ricoeur podemos decir que la

¹⁹ Por otro lado, no deja de ser muy relevante que el propio Taylor aluda al “Erfahrungsweg” propuesto por Tugendhat como modo experiencial de razonamiento práctico. Ver Tugendhat 1979: 275 y Taylor 1989c: 69 y ss., incluida nota al pie 11. En el capítulo 7 de este trabajo nos centramos en el modelo de razonamiento práctico de Taylor.

²⁰ Conceder plantear el interrogante acerca de por qué no le interesa a Taylor escindir tan nítidamente entre cuestiones morales de justicia y cuestiones identitarias de significatividad me parece de recibo visto que Taylor no sólo es capaz de diferenciarlas sino que además sabe discernir cuáles son los intereses de una ética procedimental. Por ello, respecto del comentario de Tugendhat creo que habríamos, al menos, de preguntarnos por qué el filósofo canadiense no traza, no le interesa trazar, la distinción. Ver Taylor 1986d.

²¹ Tugendhat concluye su comentario a “What is human Agency?” argumentando razones en favor de la separación entre cuestiones morales y cuestiones de identidad: “Zusammenfassend meine ich also, dass, so überzeugend ich es finde, wenn Taylor mit seinem Begriff der starken Wertung moralische Fragen und Identitätsfragen zusammenbringt, die beiden Bereiche gleichwohl unterschieden werden müssen, weil sonst die Gefahr besteht, dass man entweder den spezifisch objektiven, rationalen Charakter der moralischen Fragen übersieht oder dan (nicht ausschließt) subjektiven, voluntativen Charakter der Identitätsfragen –oder beides; und tatsächlich scheint mir Taylor durch die Orientierung an dem schillernden Begriff des ‚Urteils‘ beides verfehlt zu haben“ (Tugendhat 1992: 452). Como se verá detenidamente en el capítulo „Lo moral“, las críticas que Tugendhat ya hizo en 1978 al planteamiento ético de Taylor, las retoma Habermas en sus diversos debates con Taylor en los años 80 y 90.

²² Recojo algunos de los aportes más significativos en el apartado 6.4.3. de este trabajo “Lo irrenunciable de la ética del discurso”.

crítica radicada en el momento de discriminación de las evaluaciones fuertes no es ahistórica, sino más bien transhistórica y arraigada en la experiencia moral originaria.²³

Tanto la crítica a Taylor de “proyección intelectualista” de Owen Flanagan como la crítica de “voluntarismo” de Ernst Tugendhat conducen al concepto clave constitutivo de las evaluaciones fuertes: la *articulación*. Es la articulación un elemento esencial en la elaboración de la hermenéutica de Taylor. Constituyendo, a su vez, otro aspecto que las diferencia de las valoraciones débiles y del modelo que propone Sartre de la elección racional. Porque la incompatibilidad entre dos deseos fácticos, no se resuelve aludiendo a una mejor comprensión de los valores y metas que uno persigue, sino que atiende a causas circunstanciales. Sin embargo, la resolución a tomar en un dilema entre valoraciones fuertes; entre dos bienes intensamente valorados, el sujeto no está condenado a una decisión *in extremis* de la que no cabe justificar(se). Antes bien, la valoración fuerte permite profundizar en ese tipo de deseos para, escrutándolos a la luz de lo que de veras nos importa, encontrar buenas razones que nos permitan ver más claro y resolver nuestro comportamiento de un modo u otro.

Ya vimos la crucial importancia del concepto de articulación para considerar los sentimientos propiamente humanos. Pues bien, ahora, enfocándolo en clave de valoración fuerte podríamos hacerlo más explícito, diciendo que “la valoración fuerte es condición de la articulación”. A diferencia del que pondera los móviles sin reparar en la importancia de ellos en el marco de sus aspiraciones, incapaz de generar un contraste valorativo, el evaluador fuerte cuenta con un lenguaje de contraste.²⁴ Merced a la adquisición de un lenguaje de contrastes es posible expresar con mayor precisión nuestras preferencias, dando cuerpo a nuestros deseos, que en un principio estaban vagamente expresados. Así el lenguaje contrastivo se engarza con nuestros deseos, preferencias y aspiraciones permitiendo justificar o dar razón de ellos en base a esos valores con los que nos identificamos.

²³ “La seconde caractéristique des évaluations fortes, la discrimination, met sur la voie de composantes nouvelles de ce que nous appelons ici pour faire court, universel concret. [...] On pourrait dire que par ce trait le vœu de vivre bien pénètre déjà dans la sphère de l’obligation morale, avec ses traits d’universalité et d’impartialité. Cela est vrai : l’appel socratique à une ‘vie examinée’ fait entrer en jeu de manière exemplaire le moment critique, la crise de l’évaluation. Est-ce à dire que ce moment critique se place déjà hors du champ de l’expérience morale originaria ? La pression est en effet forte d’invoquer l’instance extrinsèque du jugement, lequel, à son tour, imposerait le passage du point de vue téléologique au point de vue déontologique. Sans nier la force de cette revendication, il faut dire que la critique des termes évaluatifs ne peut se faire dans un autre langage que lui-même évaluatif. La justification est constitutive de la force d’une évaluation, et les raisons de rang supérieur restent homogènes aux évaluations fortes. L’examen socratique vise à dire en tant que quoi nous estimons que ceci vaut mieux que cela. La distance critique est ainsi un moment de l’évaluation.” (Ricoeur 1998: 21).

²⁴ “But the strong evaluator is not similarly inarticulate. There is the beginning of a language in which to express the superiority of one alternative, the language of higher and lower, noble and base, courageous and cowardly, integrated and fragmented, and so on. The strong evaluator can articulate superiority just because he has a language of contrastive characterization. [...] Strong evaluation is a condition of articulacy, and to acquire a strongly evaluative language is to become (more) articulate about one’s preferences” (Taylor 1977 a (1985 a: 24-25)).

Como vemos el concepto de articulación es muy rico y complejo. Habida cuenta de estas dos lecturas antagónicas de dicho concepto podemos extraer algunas conclusiones. En contra de los comentarios de Flanagan y Tugendhat cabría llamar la atención sobre la intención de Taylor de argumentar contra una concepción del valor como creaciones del sujeto sólo dependientes de él y que deja la elección a la arbitrariedad sin posibilidad de fundarla sobre razón alguna. En este sentido Taylor insiste en que no se trata de de una mera ponderación entre alternativas, sino de descubrir las razones que subyacen a nuestra acción. Se trata de razones que agudizan el sentido de lo correcto de los juicios que proferimos en base a las obligaciones y compromisos en los que ya nos encontramos. Por ello la elección radical no expresa adecuadamente el potencial crítico-trasformador del concepto de articulación. Con ello Taylor no niega que en ocasiones, aunque las menos, la situación sea realmente dilemática y la elección entre evaluaciones fuertes sea indefectible, pero no lo es la elección radical entre tales evaluaciones. Podríamos concluir diciendo, en contra del comentario de Tugendhat, que concebir la posición de Taylor como voluntarismo pierde de vista en qué sentido es posible aducir buenas razones para la crítica y por lo tanto llevar a cabo una re-evaluación (incluso radical) y conseguir una argumentación por transiciones

Pero, por otro lado, creo que no le falta razón a Tugendhat cuando incide en el déficit deontológico y fundamentador de las evaluaciones fuerte. No encontramos en Taylor ni clara ni explícitamente tematizado el carácter normativo de la dimensión moral. En el sexto capítulo “Lo moral en Taylor” ahondaremos en esta cuestión considerando hasta qué punto esto supone un déficit en su enfoque hermenéutico. Pero que no se explicita y distinga tan claramente la dimensión normativa como lo hacen las éticas deontológicas no significa que no podamos hablar del momento crítico de la evaluación y lo que yo llamaré el “nervio crítico de la comprensión”.

3.2. *¿De las evaluaciones fuertes al bien?*

La diferencia entre evaluaciones, valoraciones, valores y bienes no es del todo clara en Taylor. Quizá el concepto más omniabarcante y que más a menudo emplea sea el de evaluación fuerte. Sin embargo, en *Fuentes del yo* Taylor desplaza su atención de este concepto al concepto de bien o bienes como eje vertebrador de su concepción de la identidad ¿Supone esto un cambio sustancial en su posición? ¿Hay un giro en Taylor hacia la inarticulación en *Fuentes del yo* como supone Owen Flanagan²⁵; o hacia el realismo en detrimento del relativismo, como indican James Bohman y Harmut Rosa?

Según la interpretación de Bohman, cabría distinguir entre los ensayos tempranos donde Taylor “argumenta a favor de un criterio coherente para evaluar interpretaciones de otras culturas” y los ensayos tardíos donde “desarrolla un enfoque más crítico y comparativo basado en criterios evaluativos”.²⁶ Harmut Rosa lleva dicha distinción más lejos afirmando que existe una tensión e incluso

²⁵ Flanagan 1990,

²⁶ Bohman 1991a: 132-133.

“contradicción” entre las tesis relativistas antropológicas de sus primeros escritos y el realismo moral de sus últimos escritos entre los que destaca *Fuentes del yo*.²⁷

Creo que estas lecturas yerran al considerar el concepto de “evaluación fuerte” en un sentido voluntarista. Lo que terminaría por generar una escisión entre éstas y el concepto de bien que Taylor introduce en *Fuentes del yo* acompañado de su peculiar realismo. Sin embargo, aunque existen algunas diferencias significativas yo creo que el abismo no es tal.

Creo que son acertadas las explicaciones de Nicholas H. Smith sobre la “prioridad lógica y ontológica” del bien (o “strong value”, como él prefiere) sobre las evaluaciones fuertes.²⁸ No porque sea posible concebir la identidad sin ningún tipo de lenguaje de contrastes valorativos, sino porque la “evaluación fuerte” alude al ejercicio reflexivo del sí mismo (moderno), el cual implícitamente se refiere a algo valioso (para él). Si este “para él” negase el referente objetivo del valor, como hace la “lectura empírica” de Flanagan acerca de la tesis de Taylor, entonces sí habría que pensar que la posición de Taylor se encuentra en apuros. Lo cual le llevaría a negar los contrastes valorativos en vidas humanas premodernas y prerreflexivas (como la de los campesinos de Tolstoi), derivando finalmente hacia el relativismo (sin realismo). Pero, efectivamente, la articulación en Taylor no se identifica completamente con la reflexión o conciencia subjetiva, sino que alude a un elemento más básico; del mismo modo que la noción de contraste es previa a la diferencia entre culturas o modos de vida.²⁹

Si además planteamos con Taylor la cuestión de la identidad, vemos necesario reconocer el carácter “fundamental” del bien. Pero esta vez lo hace empleando la imagen de la orientación espacial. La propia identidad, a juicio de Taylor, sólo puede definirse en relación a la posición que ocupamos respecto del bien. Para lo cual es necesario dos elementos: un mapa que nos permita reconocer el entorno de bienes y el conocimiento del lugar que ocupamos en dicho mapa. La carencia de alguno de éstos implicaría la imposibilidad de definir el lugar que ocupamos.³⁰

A mi modo de ver, sí que es posible ver en las explicaciones en la “Introducción” a *Fuentes del yo*, cierto giro en el planteamiento de la identidad de Taylor, desde las evaluaciones fuertes al bien. Un giro que para poner de manifiesto la genealogía moderna del sí mismo llama la atención sobre la distancia entre el sujeto y los valores. La distancia insalvable de un mundo valorativo que ya no está predeterminado, sino que ha de ser asumido por el agente humano en tanto que sí

²⁷ Rosa 1998: 194 (nota al pie 16), 232-233, 506; Rosa y Laitinen 2002: 142-147. En el capítulo “Realismo hermenéutico” dedico un apartado a discutir y rebatir la lectura relativista de Harmut Rosa.

²⁸ Ver Smith 2002: 91, 94-95.

²⁹ “In Flanagan’s view, Taylor’s account of identity has two basic flaws. It is ‘intellectualist’ on account of its lending too much importance to reflection and articulatory. And it is ‘moralist’ on account of its exaggerating the role played by moral principles in constituting identity. In Taylor’s defense, we can say that the crucial feature is strong value, not the narrower intellectual category of strong evaluation. On the moralism charge, we can say that moral principles are only one way of characterizing one of the dimensions of strong value. The link Taylor makes between identity and the good is premised on a non-moralistic, expansive understanding of the good” (Smith 2002: 95).

³⁰ Ver “Introducción” de *Fuentes del yo*.

mismo. Pero no un giro tan radical que le llevaría a renunciar a los presupuestos hermenéuticos. Del mismo modo que sostengo que no es adecuado concebir el concepto de “evaluación fuerte” en términos intelectualistas o relativistas, desvinculado de la realidad, sino que la hermenéutica incardina en la realidad a través de la experiencia a la vez sentiente e inteligente; del mismo modo creo que sería distorsionado concebir un tipo de realismo de los bienes independiente de la clave interpretativa y evaluadora del sujeto.

3.2.1. *El trasfondo como “ontología moral”*

De entre todas las expresiones que emplea Taylor para referirse al trasfondo en *Fuentes del yo* la expresión “ontología moral” es quizá la más discutible y la que más críticas le ha granjeado. Constituye el primer modo de articular el trasfondo en tanto que permite articular las intuiciones morales acerca de nuestra naturaleza y situación en el mundo. Taylor se refiere a ella como “la articulación de nuestros instintos morales”, en la medida que nuestras reacciones morales no son reducibles a aspectos puramente instintivos. Por el contrario, nuestras reacciones morales, además del elemento incardinado en nuestra naturaleza biológica (“son casi instintos”), tienen una “segunda faceta” consistente en la “pretensión [*claim*], implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos”.³¹ En relación a esta segunda faceta habla Taylor de una “ontología dada de lo humano”. Porque toda reacción moral (el ejemplo paradigmático, es el del respeto a las personas) comporta articulaciones de dichas reacciones en función de cierta propiedad que hace al ser humano merecedor de respeto. El modo de caracterizar esta articulación no es algo superfluo de lo que se pueda prescindir, sino un entramado moral que en función de cada cultura se ha de desarrollar y que en sí mismo es constitutivo de la reacción. Sin ella carecería de significado. Sin embargo, ese entramado que articula y da un significado a la reacción de un sujeto en tanto que reacción moral de un sujeto no es inmediatamente accesible. Más bien, a tenor del carácter articulador de éste corre el riesgo de concebirse como un elemento superfluo añadido a la reacción natural. Contra éste y en favor de la dimensión del significado humanamente constituido dedica Taylor su argumentación realista en *Fuentes del yo*.

Vemos entonces que la ambigua expresión “ontología moral” no es más que un modo de aludir a la realidad del trasfondo de significado compartido propiamente humano constitutivo de experiencia moral. Sobre el esclarecimiento del significado del término moral en Taylor dedicaremos en la segunda parte un capítulo. Valga decir que no se restringe únicamente a aspectos de lo que normalmente se llama el “moral point of view”, sino que recupera lo moral en términos hermenéuticos, atendiendo a cuestiones no sólo de mandatos, sino de vida significativa y de lo que hace que una vida sea digna. Recuperar la ontología moral consiste en recuperar las distintas imágenes y concepciones del ser humano y de su situación que dan sentido a nuestro compromiso acerca del respeto al ser humano. Este respeto no viene dado por naturaleza, al menos el concepto de naturaleza que manejan las ciencias de la naturaleza. Pero sí de la naturaleza humana en sentido moral, según las diferentes configuraciones culturales que ésta pueda adquirir.

³¹ Taylor 1989: 5 (1996: 19).

Así pues, la expresión “ontología moral” recoge mejor que ninguna otra expresión, el carácter realista de la hermenéutica de Taylor por lo que se refiere a la dimensión moral del ser humano. La más propiamente humana; la que permite articular los sentimientos de respeto de las sociedades humanas. Lejos de ser concebida como una labor secundaria, Taylor mismo asume que: “la tarea en que me embarco se podría calificar en gran medida como un ensayo de recuperación de la ontología moral”.³² En el capítulo “realismo hermenéutico” abordaré en qué sentido este trasfondo moral es algo “real”.³³

A continuación voy a detenerme a explorar el planteamiento de Taylor sobre el bien, adentrándome en la rica terminología y significativas distinciones que Taylor traza entre “bienes-para-todos”, “bienes vitales”, “bienes constitutivos” y “fuentes morales”.

3.2.2. *Bienes-para-todos, bienes supremos o hiperbienes, bienes vitales, bienes constitutivos y fuentes morales*

3.2.2.1. *Bienes-para-todos*

En su argumento en *Fuentes del yo* contra la cuarta forma de no-realismo, el relativismo, Taylor introduce el concepto “bienes-para-todos”.³⁴ Bienes que, sin embargo, pueden no ser perfectamente combinables entre sí. Pero que a pesar de la posible inconmensurabilidad, se suponen (en principio) inteligibles para otras sociedades quebrando los constreñimientos del confinamiento relativista. De este modo, el planteamiento de Taylor apunta a descubrir el meollo de bondad que hace que un bien realmente lo sea. Y es este intento por superar la concepción relativista de los bienes el que le lleva a Taylor a introducir en *Fuentes del yo* toda la terminología de “hiperbienes”, “bienes supremos”, “bienes vitales”, “bienes constitutivos” y “fuentes morales”.

Al introducir el concepto de “bienes-para-todos” o bienes trascendentes Taylor se distancia sustancialmente del planteamiento de “bienes internos a las prácticas” de MacIntyre en *Tras la virtud*.³⁵ Taylor no sólo reconoce que en la modernidad podemos encontrar bienes; sostiene además que existen bienes que trascienden nuestras propias prácticas vitales y que, por lo tanto, sociedades herederas de

³² Taylor 1989: 10 (1996: 24).

³³ Hay que incidir en que el bien tal y como lo entiende Taylor es eminentemente moral. No es algo ontológico o sociológico que quepa caracterizar como no moral. Más bien el realismo del bien pone de relevancia el núcleo moral de dichos bienes.

³⁴ “Esta última situación no es una relativización real, a diferencia de la situación anterior de inconmensurabilidad. Porque presupone que, en principio, es posible comprender y reconocer los bienes de otras sociedades como bienes-para-todos [...] Hasta llegar a este hecho [inconmensurabilidad de hecho] no existe razón alguna para dejar de asumir como universales los bienes que intentamos definir y criticar, siempre y cuando permitamos el mismo estatus a aquellos de otras sociedades que intentamos comprender” (Taylor 1989: (1996: 77-78)).

³⁵ Ver MacIntyre 1984 (1987: 234 y ss.).

tradiciones y culturas diversas pueden reconocer como “bienes-para-todos”. Es esta “bondad” de dichos bienes, más allá de los márgenes exclusivos de determinadas tradiciones lo que constituye una diferencia sustancial respecto a MacIntyre.³⁶

No hay que confundir dos distinciones: bienes internos/ bienes externos y bienes inmanentes/ bienes trascendentes. Es difícil no estar de acuerdo con la distinción bienes internos/ bienes externos que MacIntyre realiza en *Tras la virtud*, sobre todo desde un punto de vista ético. Al hablar de bienes internos aludimos a bienes ligados constitutivamente a las prácticas, es decir, el fin (*telos*) que persiguen dichas prácticas, en base a éstos y no a los externos se puede determinar el “buen hacer” de una práctica o profesión.³⁷ Sin embargo, Al introducir los “bienes trascendentes” o “bienes-para-todos” instamos a una reflexión crítica desde dentro pero que va más allá de prácticas particulares, que permita superar los contextualismos en la ética de bienes.

Pero por otro lado, los “bienes trascendentes” de Taylor también suponen un distanciamiento de buena parte de las éticas procedimentales porque en la medida que la explicitación de los bienes trascendentes en el pensamiento no es tan evidente como la de los bienes inmanentes es preciso —¡al igual que hizo Kant³⁸!— que dichas éticas articulen y clarifiquen el “bien trascendente” que las motiva.³⁹

3.2.2.2. Bienes supremos o hiperbienes

A mi modo de ver, Taylor introduce la expresión “bienes supremos” o “hiperbienes” para articular su tesis acerca del pluralismo e inconmensurabilidad de

³⁶ Sobre este aspecto llama la atención con lucidez Rainer Forst en su trabajo de tesis publicado *Kontexte der Gerechtigkeit*. Ver especialmente el apartado cuarto del capítulo cuarto Forst 1994: 326-346.

³⁷ Ver Hortal 2007: 109-112.

³⁸ Pero no sólo por lo que respecta a la explicitación de la racionalidad como valor supremo de su ética, sino por la atención dedicada a los “Triebfeder” de la razón práctica. Ver por ejemplo el capítulo tercero del libro primero de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica* o *Antropología en sentido pragmático*. Ver también Conill 2006: 20-61.

³⁹ “Uniere moralische Urteilskraft bewegt sich faktisch zwischen zwei Polen. Auf der einen Seite werden wir mit bestimmten Gütern vertraut gemacht, indem wir innerhalb spezifischer Lebenspraktiken aufwachsen, denen diese Güter immanent sind und die in ihrem lebensweltlichen Bezug begründet und als deren zentraler Bestandteil ausgewiesen sind. [...] Auf der anderen Seite transzendieren einige dieser Güter unsere Lebenspraktiken, deren Veränderung oder auch Ablehnung uns dadurch ermöglicht wird. [...] Beispiele für ‚transzendierende‘ Güter sind —neben den gerade genannten der Frömmigkeit und der Gottesfürchtigkeit— Platons Ideal einer hegemonialen Stellung der Vernunft, der stoische Begriff der Weltstadt, in der alle Menschen und Götter Bürger sind, und der radikale Freiheitsbegriff der Moderne. (Muss ich betonen, dass meine Gebrauch des Begriffs ‚transzendieren‘ nicht bedeutet, dass die genannten Güter die Dinge dieser Welt transzendieren — lediglich einige laufen darauf hinaus—, sondern dass sie unsere Lebenspraktiken im genannten Sinn transzendieren?). [...] Es erscheint mir zwingend, dass unser Denken in gewissem Grade unausweichlich auf diese transzendierenden Güter Bezug nehmen muss, ebenso wie auf die unseren Handlungsweisen immanenten Güter. [...] Das Misstrauen der modernen Philosophie richtet sich gegen die Unartikuliertheit und Unklarheit dieser Güter“. (Taylor 1986d: 128-129). En la segunda parte de este trabajo de tesis, en el capítulo „Lo moral“ dedico un apartado en explorar los motivos de una ética procedimental y a evaluar la crítica de Taylor a ésta.

lo moral justamente a continuación de haber asumido como punto de partida que hay “bienes-para-todos”.⁴⁰ Del lado de Hegel –dice Taylor (aunque yo lo situaría al menos tan próximo como de Nietzsche, al que él mismo también alude aunque con cierto recelo)⁴¹— Taylor se propone desafiar un concepto restringido de “moral” poniendo de manifiesto que las concepciones éticas gravitan sobre determinados hiperbienes. Lo que busca con ello es no sacrificar la pluralidad en base a las pretensiones de universalidad de determinados bienes. El concepto de hiperbienes (en plural) le permite articular las pretensiones de universalidad de dichos bienes juntamente con la inconmensurabilidad entre ellos, lo cual impide contar con cierta “medida” que lleve a decidirse sistemáticamente en beneficio de determinados hiperbienes y en detrimentos de otros.

Ejemplos de estos hiperbienes son la búsqueda de justicia, ideal romántico de autorrealización o el amor a Dios. Son bienes supremos o hiperbienes porque sobre ellos gravitan otros bienes o evaluaciones fuertes que van configurando nuestros compromisos morales. Estos bienes supremos son inconmensurables y de modo bastante significativo Taylor considera que, en principio, y aún sin aludir a situaciones concretas nada indica que haya que decidirse siempre a favor de unos y en detrimento de otros. Por ello el modelo ético inclusivo, “no revisionista”, que Taylor propone consiste en apostar por el mayor reconocimiento de bienes sin someterlos al requisito de conmensurabilidad.⁴²

Taylor se pregunta si la pluralidad de los hiperbienes es armonizable. Desde un prisma genealógico y recuperando la tesis nietzscheana de la “Umwertung der Werte” (transvaloración de los valores) afirma que “una perspectiva ética organizada de esta forma alrededor de un hiperbién es inherentemente conflictiva y está en tensión”.⁴³ Un hiperbién se erige como tal a través de la “suplantación” (*supersession*) de otros bienes supremos. Por ello la pluralidad no es en principio evidente ni fácilmente armonizable, pero Taylor desde el prisma genealógico apuesta por una “estrategia inclusiva”. El ejercicio de la razón práctica permitiría remontarse a los orígenes y la pluralidad de los bienes ensayando modos de evaluar que prioricen algunos en detrimento de otros atendiendo a la situación. En cualquier caso la tensión de la suplantación contenida en tales hiperbienes no es irreductible a una combinación medible. Pero creo que es importante incidir en que la inconmensurabilidad y el “conflicto inherente” entre hiperbienes tampoco elimina de éstos la “objetividad de las pretensiones críticas inconmensurables” sino que es ésta la que los motiva.⁴⁴

⁴⁰ Ver final apartado 3.1 y comienzo apartado 3.2 de *Fuentes del yo* (Taylor 1989: (1996: 77-82)).

⁴¹ Ver capítulo 11 de este trabajo de tesis “Modernidad hermenéutica”.

⁴² Para este propósito es la estrategia aristotélica sustanciada en el concepto de “vida buena” la que permite, a juicio de Taylor, una mayor apertura a la pluralidad de los bienes y por tanto el reconocimiento a nuevos bienes. Ver Taylor 1989: (1996: 80).

⁴³ Taylor 1989: (1996: 81).

⁴⁴ Taylor 1989: (1996: 84). Ricoeur reconoce en este carácter inherentemente conflictivo de los hiperbienes la grandeza y fragilidad de la vida moral. Pero no sólo el concepto de hiperbienes o el de fuente moral, sino que también la noción de evaluación fuerte es intrínsecamente conflictiva en la medida que incorpora la dimensión crítica y discriminadora. Se trata de una “conflictualité inescapable”. Ver Ricoeur 1988: 24 y 33.

3.2.2.3. Bienes vitales, bienes constitutivos y fuentes morales

La última distinción que traza Taylor en su argumento en la introducción a *Fuentes del yo* es entre bienes vitales y bienes constitutivos.

La distinción entre bienes vitales y bienes constitutivos es, a mi juicio y según el hilo argumental, un modo de ahondar en esa “objetividad de las pretensiones críticas interculturales implicadas en lo que he llamado hiperbienes”. Inmediatamente a continuación de exponer el modelo de razón práctica como un razonamiento por transiciones radicado en la experiencia del agente Taylor de modo elocuente afirma:

En la propia experiencia de ser movido por un bien supremo, percibimos que lo que nos mueve es lo que de bueno hay en ello y no el que sea valioso a causa de nuestra reacción. Nos mueve percibir lo que significa como infinitamente valioso.⁴⁵

Según su modelo de razonamiento práctico sólo es posible reconocer la bondad de los hiperbienes desde la experiencia. Si el paso de los bienes y evaluaciones fuertes a los hiperbienes se lleva a cabo al introducir el concepto de “bienes-para-todos” y la tesis genealógica de la pluralidad inconmensurable de bienes; el reconocimiento de bienes constitutivos pone de relevancia el *sentido efectual* de dichos bienes en la medida que el sujeto vivencia “lo que de bueno hay en ello y no el que sea valioso a causa de nuestra reacción”. Entiendo yo que aludir a “bienes constitutivos” incide en la “objetividad de las pretensiones críticas interculturales”. Ésta consiste en el reconocimiento por parte del hermeneuta (o de cualquiera que agudice la comprensión y profundice en la naturaleza de los bienes) que ha hecho la experiencia de la bondad constitutiva de determinados bienes. En este sentido “los bienes vitales nos refieren a algún rasgo de la manera en que son las cosas en virtud del cual esos bienes vitales son bienes”.⁴⁶

Para explicar qué es un bien constitutivo o intrínseco, Taylor presenta el caso paradigmático de la libertad en la conocida cita de Tocqueville: “Quien busca en la libertad otra cosa que ella misma es que ha nacido para servir”.⁴⁷ La libertad no sirve propiamente, porque está por encima de toda servidumbre; y precisamente porque es la negación más radical de toda servidumbre no se puede encajonar en los márgenes del instrumentalismo. Es, por lo tanto, un bien en sí mismo.

Taylor introduce el concepto de bien constitutivo aludiendo a Platón y su concepción de que existe un mundo de las Ideas que constituye y da fundamento ontológico a éste: “esto es bueno en el sentido pleno del término: la clave de dicho orden es la Idea del Bien. [...] Entonces cabe decir que para Platón el bien constitutivo es el orden del ser, o quizás el principio de ese orden, el Bien”.⁴⁸ Sin

⁴⁵ Taylor 1989: (1996: 90).

⁴⁶ Taylor 1989: (1996: 109).

⁴⁷ “Qui cherche dans la liberté autre chose qu’elle-même est fait pour servir” (Traducción castellana: Tocqueville 1967: 268). Taylor continúa su cita a Tocqueville reconociendo las dificultades en hacer comprender esto a las “âmes médiocres”. Taylor 1990 e (1997: 192).

⁴⁸ Taylor 1989: (1996: 108).

embargo, a juicio de Taylor, es posible seguir hablando de bien constitutivo tras el giro moderno de la “interiorización” (“paso a la ética inmanente”). Efectivamente ya no como bien externo al hombre en un mundo aparte, sino “como muestra el caso kantiano, una idea del bien totalmente inmanente es compatible con el reconocimiento de que hay algo cuya contemplación suscita nuestro respeto y éste a su vez faculta”.⁴⁹

Este es, a mi juicio, un modo muy hermenéutico de hablar del bien o los bienes porque parte de lo que ya se entiende como bien y desde este entender cotidiano, comienza a indagar remontándose a las fuentes de sentido y de bondad de éste, descubriendo por qué dichos bienes lo son. Es decir, preguntándose qué hay en ellos que los constituye como tales. La distinción entre “bienes vitales” y “bienes constitutivos” incide en este interés por recuperar el sentido original de los bienes. Mi intuición es que uno de los motivos por los que remontarse hacia los bienes constitutivos o lo que es lo mismo para descubrir que los bienes vitales están radicados en bienes constitutivos es argumentar contra el modo relativista de concebir los bienes vitales.⁵⁰ ¿Por qué suponer que los bienes de determinadas formas de vida lo son sólo para determinadas personas o sociedades?⁵¹ ¿No nos conduciría eso a un contrasentido del concepto de bien en la medida que para otras sociedades dejaría de ser un bien llegando a ser más bien lo contrario, es decir, un mal, una amenaza?

Algunos enfoques deontológicos han soslayado las posibilidades del “bien” incurriendo en este contrasentido. Por el contrario, desde el enfoque del bien como “bien constitutivo” y “fuente moral” y no sólo, por lo tanto, como un aparente o

⁴⁹ Taylor 1989: (1996: 110).

⁵⁰ Este es el principal cargo que levanta Taylor contra el relativismo incorregible. Pero también contra las éticas deontológicas al relegar las cuestiones de vida buena a cuestiones secundarias de bienes relativos. La crítica que lanza Taylor es precisamente que el bien constitutivo, rector y que inspira las concepciones éticas, no “encuentra espacio” conceptual en algunas teorías. Ver Taylor 1989: 75 y ss. (1996: 92 y ss.). En no diferenciar entre bien constitutivo y bienes vitales radica la confusión de Kymlicka. Ver Taylor 1991: 243.

⁵¹ También Ricoeur muy perspicazmente ha incidido en la expresión “valor” que permite expresar “universales incoativos”. Ricoeur considera la necesidad del carácter histórico-cultural constitutivo de dichos valores (libertad, igualdad, solidaridad, seguridad). Sin embargo, el “valor” de éstos no se limita a ciertas herencias culturales, sino que existen determinadas pretensiones de validez universal que hacen exigibles incorporarlos a toda comunidad humana. Y por si fuera poca la afinidad con Taylor, Ricoeur realiza una última indicación que me parece de suma importancia. A saber, que desde Occidente hemos de estar dispuestos a admitir que otros universales incoativos se ocultan en otras culturas. Este último aspecto marca indeleblemente con un carácter crucial de apertura y diálogo a la ética de la argumentación que defiende Ricoeur y nosotros con él. “A mi entender, hay que rechazar esta desviación [acusación de etnocentrismo de los valores de la declaración de los Derechos Humanos] y asumir la siguiente paradoja: por una parte, mantener la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan; por otra, ofrecer esta pretensión a la discusión, no en un plano formal, sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta. Esta discusión resulta inútil si cada parte acreedora no admite que otros universales en potencia se ocultan en culturas consideradas exóticas. El camino del consenso eventual no puede proceder más que de un reconocimiento mutuo en el plano de la admisibilidad, es decir, de la admisión de una verdad posible, de proposiciones de sentido que nos son en un primer contacto extrañas”. (Ricoeur 1990 (1996: 319)). Ver final capítulo 6 “De los lenguajes de contraste a la moral” de este trabajo.

fascinante credo que exagera los ánimos, no ha lugar a la deriva a sociedades injustas. Por eso referirse a “bienes constitutivos” permite salvar el escollo de planteamientos que den por buenas formas de gobierno que constitutivamente constituyen un mal. Así visto se desvirtúa el término bien, abocándolo al contrasentido.⁵²

Un último paso de la fenomenología de la experiencia moral consiste en considerar que los bienes constitutivos en virtud del potencial motivador son a su vez “fuentes morales”. Es decir, “el bien constitutivo es una fuente moral en el sentido en que aquí utilizaré el término, es decir, es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”.⁵³ Taylor insiste en un sentido no instrumental de las fuentes morales no es únicamente que nos valgamos de ellas como medio para hacer algo, sino que “ser bueno implica amar y no simplemente hacer algo”.⁵⁴ En la expresión “fuente moral” acuñada por Taylor se encuentra expresada buena parte de las virtudes (la *virtus, vis*) de su ética en la importancia de la motivación, de la articulación y de una racionalidad incardinada en la experiencia.

3.2.3. Crítica al concepto de bienes constitutivos y fuentes morales en Taylor

El paso de los “bienes vitales” a los “bienes constitutivos” entendiendo estos últimos a su vez como “fuentes morales” creo que es crucial para comprender el planteamiento de Taylor. Lejos de ser un añadido superfluo creo que permite ir al meollo del concepto de “bien” en Taylor. Sin embargo, han surgido críticas a esta noción de “fuentes morales” que ponen en cuestión su estatuto ontológico. Para Arto Laitinen los bienes vitales no son más bienes por el hecho de remitirlos a fuentes morales. La comprensión de la bondad de dichos bienes no depende de captar las fuentes morales. A su juicio, la creencia en tales fuentes morales no es sólo “superflua y externa” a nuestras creencias sobre lo bueno y lo valioso, sino incluso “dañina” (“harmful”).⁵⁵

Por mi parte, creo que Laitinen no ha captado el significado del concepto de fuente moral en Taylor. No lo ha captado –sospecho— porque omite la centralidad

⁵² Este es el contrasentido en el que incurre Apel al emplear el término “bien” y “experiencia con el bien” (por más fascinante que éste sea) para referirse a su crítica la forma injusta de sociedad nacionalsocialista: “En relación con esto último, no se puede obviar, en la recepción y juicio alemanes sobre el comunitarismo, la experiencia –en un principio fascinante para muchos— con el ‘Bien’ (‘la utilidad pública prevalece sobre la privada’) de una forma injusta de sociedad en el nacionalsocialismo” (Apel 1993 (1994: 16)).

⁵³ Taylor 1989: (1996: 109).

⁵⁴ Ver nota 3 del capítulo 4 (Taylor 1989: (1996: 553-554)).

⁵⁵ “My claim is not that it is incoherent to believe that all values do in fact depend on the will of God, but simply that such a belief does not add to our understanding of the values, or our understanding of the constitution of the values. The motivation for holding on to such a belief must be external to our value-beliefs. This is harmful for cultural moral realism in making it more vulnerable to criticism. Criticism of moral sources should not be seen as criticism of moral realism. [...] It is idle, because the evaluative reality can be equally well fully constituted without such sources. [...] But further, it is harmful because it gives the impression that moral realism or evaluative realism stands in need of a source in a more direct way than, say, scientific realism or mathematical realism” (Laitinen 2004: 89-90).

del ejercicio de articulación y la capacitación que ésta confiere. Mi duda respecto al argumento de Laitinen es la de por qué concebir la pregunta en una dialéctica entre necesitarismo y voluntarismo. Efectivamente articular las fuentes morales es condición de posibilidad para adherirnos a determinados bienes. No veo de dónde se deriva la “arbitrariedad” que critica Laitinen. En todo caso, la fuente moral lo es porque es capaz de suministrar y alimentar modos de vida buena y digna; o al menos, contamos con la evidencia de que lo ha sido y en determinadas variantes siguen siéndolo. Pero esto en Taylor no deriva en la arbitrariedad sino en el sentido de que son “bienes trascendentes” y que por lo tanto su bondad no se limita a contextos o tradiciones particulares. Más bien, acercarnos a ellos debe “llevarnos a reconocer algo como valioso”. Reconocimiento entendido como una pretensión extensible a todo ser humano (al menos en principio). No se trata de que los bienes constitutivos y las fuentes morales hagan a los bienes más bienes, sino que constituyen el momento “ineludible” (*inescapable*) en la justificación de nuestra acción y el modo como nos comportamos. ¿Cómo sería posible justificar suficientemente nuestro comportamiento renunciando al carácter constitutivo de la bondad de los bienes?⁵⁶ Creo que la confusión de Laitinen viene al concebir el “segundo nivel” correspondiente a las fuentes morales en términos ontológicos como si de otra realidad se tratase.⁵⁷ Más bien yo creo que la distinción trazada por Taylor hay que entenderla en sentido hermenéutico de un momento fundamental (“constitutivo”) de esos mismos bienes. No se establece dualidad sino el reconocimiento de la dimensión objetiva de dichos bienes para lo cual no hace falta salirse de lo que se nos manifiesta, sino precisamente recabar en ello. Para decirlo con la célebre metáfora: lo que se precisa no es salir de la circularidad, sino recuperar su virtuosidad (su *virtus*).⁵⁸

Más matizadas son las objeciones que presentan Nicholas H. Smith y Paul Ricoeur ya no al concepto de “bien constitutivo” sino al de “fuente moral”. A diferencia de Smith yo creo que la crítica de Ricoeur al concepto de Taylor no es la misma que la que él plantea. Mientras él cuestiona la “estatura ontológica” del concepto de fuente moral, Ricoeur plantea la situación vital moderna de desencantamiento del mundo como una situación que ha desconectado las evaluaciones fuertes y el marco de referencia ineludible de sus fuentes morales y que no se percibe a sí misma moralmente “desamparada”. La diferencia radica, a mi modo de ver, en las consecuencias ontológicas que extrae Smith que no encuentro en Ricoeur. Al igual que Ricoeur yo creo que en el mundo moderno “desencantado” es

⁵⁶ “There are legitimate meta-ethical questions concerning the nature of morality, values and normativity, and if the answers we give do not justify our practices, we have a reason to go skeptical concerning these practices. But the first-level notions suffice this meta-ethical task, and skepticism can be avoided. The second-level talk of moral sources and constitutive goods is either arbitrary or superfluous, is based on wrong motivations, and is harmful” (Laitinen 2004: 100). Por el contrario Paul Ricoeur y Nicholas H. Smith, han reconocido la “relación interna” entre bienes constitutivos y bienes vitales. Ver Ricoeur 1998: 22-23 y Smith 2002a: 116-117

⁵⁷ Ver nota 33 de Laitinen 2004: 102.

⁵⁸ En su crítica al concepto de bien constitutivo Arto Laitinen no se adentra en el que yo creo que es el problema fundamental: la crítica de Taylor al relativismo incorregible. La introducción de este concepto no es algo gratuito, superfluo, sino que atiende más bien a momentos de su argumento contra dicho relativismo. Rechazarlo conduce como veremos en el capítulo “realismo hermenéutico” al tipo de realismo que aunque sofisticado está abocado al relativismo incorregible.

posible encontrar gentes que viven sus vidas sin alusión a fuentes morales; lo cual cuestiona la defensa de la “*idée-force*” de fuentes morales en el nivel pre-teórico de la vida moral porque al no sentir ni percibir dicha fuente perdería sentido el saberse como moralmente “desamparados”.⁵⁹ Yo pienso que esto no contradice el planteamiento de Taylor, sino que reafirma su diagnóstico sobre la modernidad en la medida que dichas fuentes han quedado cegadas.⁶⁰

Otra cuestión es la justificación de la existencia de dichas fuentes morales que, a mi modo de ver, trasciende la dimensión subjetiva de la reflexión de determinados agentes. Por ello yo cuestionaría la asunción de Smith que parece redirigir la existencia de fuentes morales a la reflexividad de los propios agentes sobre dichos hiperbienes.⁶¹ Por el contrario, yo creo que la inarticulación de dichos hiperbienes es compatible con su calidad de capacitar y empoderar a la gente hacia el bien. Lo cual no relega, sino que incide en el potencial (incipiente) de determinados bienes en virtud de su calidad de fuentes morales, aunque de hecho algunos no lo reconozcan o incluso nieguen reflexiva y explícitamente que lo sean. El potencial articulador inherente a las fuentes morales no niega tipos tales de confusión, sino que precisamente es lo que da entrada a una comprensión más perspicaz en la medida que se recuperan dichas fuentes de sentido. La virtud de la ética de Taylor consiste, a mi modo de ver, en incidir en la necesidad de zahoriar tras las fuentes morales no sólo como una recuperación de sentido, sino en un sentido más vital de conferir poder y capacitarnos a actuar. Podríamos decir matizando el cuestionamiento de Ricoeur de la fuente moral en “el nivel pre-teórico de lo vivido moralmente”, que lo ganado por la articulación (entendida ésta no sólo en el nivel teórico sino con todas las resonancias que conlleva de in-corporación, en-carnación y movilidad) comporta implicaciones para la vida moral.

Con todo, reconociendo que se trata de un modo de concebir la moral eminentemente efectivo, creo que el planteamiento de Taylor está expuesto a la crítica de haber considerado sólo la dimensión de los bienes al hablar de fuente

⁵⁹ “Il paraît ainsi difficile de plaider pour l’appartenance de l’idée de source morale au niveau préthéorique du vécu moral. Mais que l’on évoque l’eros platonicien, l’agapé chrétienne nietzschéenne de toutes les valeurs, voire le désenchantement du monde, il ne serait pas question de détresse morale, si l’idée de motivation forte ne faisait pas partie intégrante de l’*inescapable framework* de la vie morale, au même titre que celle de l’évaluation forte” (Ricoeur 1998: 23).

⁶⁰ Es este un rasgo moderno que distanciándose de los análisis de Erikson, a juicio de Taylor, no encontramos en la crisis de fe del joven Lutero porque su crisis no atiende a una pérdida de sentido conducente al sinsentido sino a una ruptura donde el hiperbién cristiano es sabido. En este sentido podemos decir que Lutero quedó desamparado, pero no en el sinsentido. Para ello hubiera hecho falta cegar la fuente de inspiración, devoción y fe.

⁶¹ “If for the moment we leave to one side the issue of the relative validity of particular moral sources, and we just stick to the justification of the very category, Taylor can hardly be said to have demonstrated its ontological stature. If moral sources were indispensable to human agency in the way that strong values are, we would expect a life led without some contact with moral sources to be unbearable. And while this may be true for some people –people who lead their lives in accordance with a hypergood, for instance— it is surely does not hold for everyone. It is quite conceivable that a person can live a recognizable human life, a life informed by some conception of the good, without reflecting on constitutive goods or contacting them in some other way. [...] The point to be made for the moment is that without a problem like this to solve, it is not clear why moral sources must feature in an ontology of the human” (Smith 2002a: 116-117).

moral. De modo que deja fuera las experiencias de maldad y todo el potencial motivador que de ellas dimana. De este modo cabría decir que la realidad moralmente hablando no se limita a la dimensión buena o a los bienes. Es cierto que se trata de una crítica “desde fuera” al planteamiento de Taylor pero muy legítima para dar sentido al tipo de éticas que enfatizan y concentran sus esfuerzos en impedir que las situaciones de injusticia se perpetúen. Partiendo de una experiencia del bien, es difícil no estar de acuerdo con Taylor en que el bien constituye una “fuente moral” de la que dimanan horizontes de sentido y él mismo nos insta a “amarlo”, sea de cualquiera de las diversas formas posibles.⁶² Pero la reflexión ética no sólo está motivada por experiencias de la bondad de los bienes. Más bien, cabe pensar que las experiencias dramáticas y trágicas son a su vez “fuentes morales”. Fuentes no en el sentido máximo de instarnos a amar algo, sino en un sentido *mínimo* de evitar que los actos malvados se repitan.⁶³

Por un lado creo que Taylor tiene respuesta para una parte de esta objeción y es que cualquier intento por luchar contra las injusticias no es sino un modo de perseguir la justicia. Pero en un sentido más fundamental, la objeción perdura en la medida que lo que nos motiva a actuar no es la experiencia de bondad, sino la experiencia de maldad que resuena en nuestra conciencia moral. No sólo los bienes, sino también las calamidades y la maldad de las acciones humanas inspiran nuestro comportamiento moral.⁶⁴

⁶² El bien, las fuentes morales reformuladas en el ámbito de la religión como “experiencias de plenitud” vuelve a ser el objeto sobre el que centra Taylor sus investigaciones postreras en *A secular Age*. Ver la introducción a esta obra.

⁶³ Ver Cortina 1986 y 1990. Tiendo a pensar que las éticas deontológicas inspiran sus teorías a partir de la experiencia humana de la injusticia. Así teniendo muy presentes la dimensión de maldad y las situaciones injustas en las sociedades y en la convivencia humana, explicitan lo que “debe” y, sobre todo, lo que “no debe” hacerse.

⁶⁴ Éticas de inspiración kantiana como la ética del discurso ahondando en el valor supremo de la libertad del ser humano han canalizado en la forma de universalización y de reconocimiento de la dignidad humana las posibilidades de una ética motivada para luchar contra las injusticias. Ver capítulo 3 en Cortina 1997 y capítulo 4 de Cortina 2001. Es especialmente significativo el intento de Ricoeur por recuperar el momento deontológico de la norma de universalización en la intencionalidad teológica de la vida buena. De este modo interpela: “¿no es del mal, y de la inescrutable constitución del (libre) albedrío que se deriva de él, del que dimana la *necesidad* que tiene la ética de asumir los rasgos de la moral? Porque *hay* el mal, el objetivo de la ‘vida buena’ debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: ‘obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que *no sea* lo que *no debería ser*, a saber, el mal’” (Ricoeur 1990 (1996: 231)).

Capítulo 4

ARTICULACIÓN, POTENCIAL TRANSFORMADOR Y CARÁCTER NARRATIVO DE LA HERMENÉUTICA DE TAYLOR

A continuación vamos a detenernos en el concepto de articulación a propósito de la elaboración de los presupuestos hermenéuticos de la filosofía de Taylor que estamos esbozando. La articulación es, a mi juicio, la clave de bóveda que permite entender el quehacer de dicha hermenéutica. Sin ella, la empresa hermenéutica sería vana e imposible. Pero en tanto que es un elemento imprescindible y muy empleado por Taylor en contextos distintos y, en ocasiones, también con significados ligeros o sustancialmente distintos, lo convierten en un término complejo y un tanto escurridizo.

Taylor sostiene la tesis de que las articulaciones y redescpciones son la esencia de la filosofía. Frente al “modelo epistemológico”, “representacional” o “mediacional”, la historia marca la comprensión de los problemas de modo indeleble. El quehacer filosófico sólo se torna inteligible a la luz de la historia y es la redescpción y articulación de lo que hacemos, pensamos, creemos y asumimos lo que caracteriza la filosofía dando entrada a los distintos modos de redescpción, expresión y articulación. Pero Taylor se pregunta cómo sería posible una “redescpción creativa” de cómo son las cosas con nosotros sin aludir a las formulaciones originales de la filosofía que inspiran determinadas concepciones en la actualidad si no es reinterpretando los pasos que ellos realizaron. Volver a Descartes como paradigma de la imagen representacional implica contextualizarlo en la historia; reabrir el problema que él mismo clausuró.¹ Adentrarse en la articulación y “redescpción creativa” de problemas filosóficos a la luz de su génesis histórica es el modo de hacer frente al olvido que nos tiene presos de la imagen epistemológica. Así pues el modo de liberarse de la imagen epistemológica que ha ido infiltrándose en nuestro trasfondo no es otra que “deshacer el olvido” (*undo the forgetting*), esto es, desocultar los orígenes de modo que desaparezca como la única imagen posible y torne la exclusividad por contornos de contrastes con otras concepciones posibles tal y como emergió en la modernidad (de modo paradigmático con Descartes).²

¹ “Only in this way can we get a view of the Cartesian demarches as genuinely one of a range of alternatives; because in Descartes’ own terms it comes across as the only way you can sensibly see things. If you’re going to reopen the issue he foreclosed, in part by retrieving his formulations (i.e., the steps by which he foreclosed it), you have to re-interpret these steps. And this means a further retrieval, which sends us further back in history –in this case, to Aristotle and Aquinas” (Taylor 1984b: 20).

² “What we need to do is get over the presumption of the unique conceivability of the embedded picture [...] In order to undo the forgetting, we have to articulate for ourselves how it happened, to become aware of the way a picture slid from the status of discovery to that of inarticulate assumption, a fact too obvious to mention. But that means a genetic account; and one which retrieves the

En este capítulo voy a presentar algunos de los aspectos contenidos en el concepto de articulación, que requieren, a mi juicio, una obligada explicación para dar cuenta de la hermenéutica de Taylor. Me interesa especialmente destacar una doble vertiente de la articulación: tanto el potencial transformador, por una parte, como el carácter narrativo, por otro. Por un lado, hablamos de potencial transformador de la hermenéutica en virtud del carácter auto-interpretativo y normativo que comporta el ejercicio de la articulación. Por otro lado, este ejercicio se sabe como la búsqueda de sentido radicado en la continuidad de una vida y por lo tanto destaca el carácter narrativo. Concluiremos el capítulo explicando en qué consiste la articulación de las fuentes morales modernas.

4.1. *Expresión y articulación*

En primer lugar vemos la estrecha relación que guarda el concepto de articulación (“articulation”, “joint”) con el de expresión (“expression”). Taylor los emplea indistintamente para referirse al modo como nuestra autocomprensión y comprensión del mundo está constituida por sentimientos, prácticas y comportamientos configurados social y culturalmente. A través de las acciones expresamos o articulamos lo que es importante o significativo para nosotros. Es en este sentido que la articulación de lo que valoramos es constitutiva de nuestra acción e incluso de nuestros sentimientos.

Taylor llama la atención sobre la importancia del cuerpo en nuestra comprensión. Siguiendo a Merleau-Ponty,³ afirma que nuestra comprensión es originalmente una comprensión in-corporada.⁴ Pero fundamentalmente incorporada porque nuestra comprensión se halla en un estado no formulado y muy pobre de articulación. Hay una cierta precomprensión o comprensión de fondo que aún está por articular. En este sentido la comprensión corporal es el modo original de comprender, de habérnoslas con las cosas en el mundo, antes de haberla explicitado o formulado.⁵

Aunque Taylor emplea indistintamente los términos “expression” y “articulation”, siguiendo a Harmut Rosa podemos distinguir dos sentidos diferenciados que nos permiten explicar el fenómeno de la comprensión. Atendiendo a la naturaleza interpretativa y auto-interpretativa del ser humano “expression”

formulations through which the embedding in practice took place. Freeing ourselves from the presumption of uniqueness requires uncovering origins. That is why philosophy is inescapably historical” (Taylor 1984b: 21).

³ Efectivamente Merleau-Ponty y la importancia que atribuye al cuerpo en su filosofía constituye uno de los referentes más importantes para Taylor ya en sus años de estudio en Oxford. Ver Taylor 2002f (2002: 139); Taylor 2004c; 1979a.

⁴ Llamo la atención aquí sobre la afinidad de la preferencia de Taylor por este término y el empleo habitual de “articulación” en el sentido de adquirir la movilidad de los miembros del cuerpo.

⁵ En un pasaje de “Seguir una regla” Taylor se demarca de una lectura wittgensteiniana que excluya al cuerpo y afirma: “our body is not just the executant of the goals we frame, nor just the locus of causal factors shaping our representations. Our undersantanding is itself embodied” (Taylor 1992c: 169 (1997: 226)).

podríamos referirlo a la dimensión comprensivo-interpretativa del ser humano; el aspecto fundamental del modo humano de estar en el mundo. A este primer sentido estaría asociada la praxis irreflexiva. “Articulation”, sin embargo, se referiría a un proceso reflexivo de toma de conciencia propio del segundo estadio de la interpretación, en el que cabría considerar el ejercicio discursivo y cualquier tipo de explicación teórica.⁶ Efectivamente en Taylor encontramos esta segunda acepción a la que se refiere como “articulación en sentido circunscrito”.⁷

Al primer sentido nos hemos referido en el segundo capítulo al abordar la cuestión del enfoque expresivo-constitutivo del lenguaje. En este primer sentido vimos que los hombres y las culturas son expresiones y empleando el concepto heideggeriano podríamos decir que se trata de una “Lichtung”, es decir, “un espacio constituido por expresión”.⁸

Respecto al concepto de articulación, Taylor realiza una distinción entre dos tipos de bienes en función de la necesidad de la articulación. En primer lugar, los bienes de nuestro mapa moral y valoraciones fuertes que no precisan de articulación conceptual para capacitarnos y que son constitutivos de nuestra experiencia. Estos son los bienes que suscriben nuestras instituciones y prácticas sociales. En este caso, la articulación de estos bienes es secundaria e incluso deficitaria porque nunca llegaremos a explicitarlos completamente. Es más bien el proceso de socialización el que los vuelve accesibles al sujeto. A este primer tipo de bienes Taylor le llama “life goods” (“bienes vitales”). Sin embargo, hay un segundo tipo de bienes para los cuales la articulación es necesaria para poder acceder a ellos. Se trata de los bienes constitutivos o fuentes morales.⁹ En este segundo tipo de bienes, la articulación pasa a ser prioritaria e imprescindible para acercarnos a dichos bienes: “la articulación es una condición necesaria de la adhesión”.¹⁰

Entre la articulación y la inarticulación se juega una baza de enorme importancia. Lo que decimos y lo que queda sin decir entran en una dialéctica interna. Es en ese resquicio dejado por este movimiento donde el quehacer de la

⁶ “Möchte ich vorschlagen, den Begriff der Expression als den grundlegenderen zu verstehen, während Artikulation den Vorgang der Bewußtmachung auf der zweiten Interpretationsebene bezeichnet. Wie bereits ausgeführt, findet sich in Taylor früheren Schriften bisweilen die Tendenz, diese Artikulation als gleichbedeutend mit der Formulierung expliziter Theorien zu verstehen“ (Rosa 1996: 150).

⁷ El propio Taylor se lo plantea de forma interrogativa “Why the articulation in the narrow sense?” (Taylor 1989: 92 (1996: 108)). En el cuarto capítulo de *Fuentes del yo* encontramos su alegato más desarrollado en favor de la articulación. Ver más abajo en este trabajo el epígrafe “articulación de las fuentes morales modernas”.

⁸ Ver Taylor 1992b. No deja de ser significativo que una lectura relativista de Taylor como la de Harmut Rosa considere que las críticas vertidas contra Heidegger de relativismo y absolutización de la función de apertura de mundo no alcanzan al propio Taylor: „Daher lassen sich die Einwände, welche Cristina Lafont gegen die ‘relativistische’ Hypostasierung bzw. Verabsolutierung der Welterschließungsfunktion der Sprache gegenüber ihrer Bezeichnungsfunktion im Werk Heideggers formuliert [Lafont 1994], unabhängig davon, wie überzeugend sie sind, kaum auf Taylor übertragen“ (Rosa 1996: 153, nota al pie 83).

⁹ Como vimos en la sección dedicada a explicar las evaluaciones fuertes y bienes, formarían parte de este tipo de bienes constitutivos o fuentes morales: la idea platónica de bien, la idea cristiana de Dios, el concepto romántico de naturaleza o el concepto de agente racional de Kant.

¹⁰ Taylor 1989: 91 (1996: 107). Ver también 1985f (1985 I: 75); 1980f: 275.

articulación encuentra su quicio, desempeñando una interminable labor de comprender más clara y perspicazmente. Con lo cual vemos que el trasfondo inarticulado pugna por salir a la luz y al salir abrir un nuevo campo de posibilidades. Sin embargo, no se trata de una mera manifestación (“bringing to light”). Taylor afirma repetidamente, en diferentes contextos, que “there is a truth of the matter” (hay una verdad del asunto). No sólo en el sentido de que algunas interpretaciones son más correctas que otras sino en el sentido de que en tanto que animales autointérpretes existe un elemento auto-constitutivo en el ejercicio de la articulación que deja los mapas morales de las comunidades e individuos abiertos y capaces de transformarse.

4.2. *Pregunta por la validez en el quehacer de la articulación*

Si volvemos la mirada a nuestra argumentación del apartado “animales que se auto-interpretan”, sobre todo a la tercera parte (“1.3 La autocomprensión del sujeto es constitutiva de su experiencia: la interpretación es constitutiva de ciertos sentimientos”), descubrimos que en el momento de caracterizar los sentimientos humanos vimos que se trataban de emociones con cierta articulación pero que a su vez admitían mayor articulación. Taylor considera que este incremento de la articulación se debe a los dos lados constitutivos de los sentimientos humanos. Y en verdad que a causa de ellos la labor hermenéutica permanece en una tensión constante, lanzando al sujeto a una mejor y más perspicaz comprensión de la experiencia humana incardinada en los sentimientos.¹¹

El motivo de que la comprensión que tenemos de nuestra propia experiencia pueda ampliarse y mejorarse, consiste fundamentalmente en que esos sentimientos son susceptibles de articulación, aún cuando ésta se halle todavía incoada. En ocasiones, como en el caso del sentimiento de remordimiento, esta articulación es tan vaga y difusa que por insatisfactoria nos insta a comprender de modo más penetrante el significado de la situación que provocó dicho sentimiento. Lo significativo para nosotros, por tanto, busca hacerse camino desentrañando el significado que atribuimos a ese sentimiento. El impulso para llevar a cabo una mejor articulación yace en esa cierta articulación en la que ya está nuestro sentimiento y que provoca en nosotros una cierta zozobra, instándonos a comprender mejor nuestra propia situación. Así, afirma Taylor, “porque ya están articulados pretenden dar una caracterización de esos significados [*imports*] y por lo tanto ofrecer una comprensión perspicaz [*insight*] en ese ámbito”.¹²

De este modo vemos que, inscrita en el quehacer hermenéutico de la articulación, se plantea la pregunta por la validez. La posibilidad de hablar de significados vagos o deficientes o, por otro lado, de sentimientos confusos o ilusivos, introduce la posibilidad de hablar, a su vez, de comprensión perspicaz (*insight*) que nos permita ver y sentir más claramente. Así, según la comprensión que hayamos

¹¹ En esto se distancia de otras hermenéuticas como las de Richard Rorty que vanalizan la pregunta por la validez hasta el punto de hacerla fatua. Ver Taylor 1984b: 28-30 y apartado 5.2.2. de este trabajo.

¹² Taylor 1985f (1985 I: 64).

articulado de estos sentimientos podemos hablar de una adecuación o inadecuación de la caracterización que hacemos de ellos. La adecuación o inadecuación de la articulación del sentimiento no se hace con criterios extrínsecos al sentimiento sino que en tanto que nuestra comprensión es constitutiva de éste la adecuación consiste, más bien, en el sentido o la significatividad que estos sentimientos ofrecen al sujeto.¹³

Taylor incide en el planteamiento de la pregunta por la validez, recurriendo a ella insistentemente en sus escritos con fórmulas y expresiones distintas: “la corrección/incorrección, adecuación/inadecuación”, “la verdad del asunto”, “comprender algo como equivocado”, “carácter confuso o ilusivo”. Podemos ver en ellos un elemento ineludible que se repite a lo largo de su obra. Todos ellos son modos de referirse a la pregunta por la validez que atraviesa el concepto hermenéutico de articulación. Sin embargo, en lo que cabe reparar es, precisamente, en que dicho cuestionamiento no atiende a criterios extrínsecos con independencia de lo significativo y valioso para el agente. La pregunta por la validez no puede soslayar en modo alguno lo que de veras atañe al ser humano *qua* ser humano. Más bien, ésta constituye el nervio de la incumbencia de las cosas que experimentamos y el modo de experimentarlas. En este sentido la prosecución de una mejor y más perspicaz articulación, que nos permita una mejor movilidad en la experiencia de los asuntos prácticos con las que nos las vemos cotidianamente, es una demanda radicada en la propia comprensión. Brevemente podríamos expresarlo diciendo que toda comprensión supone (pre-supone) ya una cierta pre-tensión (*An-spruch, claim*). Pretensiones de ver y sentir más claro en nuestra experiencia, pero también pretensiones de lo que es el bien y lo valioso. En base a estas pretensiones cabe entender la interpretación como regulándose internamente. La interpretación, dirá Taylor, no está condenada al arbitrio del sujeto. Pero tampoco –podemos anticipar en contra de algunos de sus comentaristas— está abocada a la “fatalidad” del relativismo cultural.¹⁴

Así pues, la validez de la interpretación la hallamos en criterios intrínsecos, es decir, en lo que atañe e importa de veras al sujeto. En base a la consideración de nuevos significados y una nueva significatividad en el proceso de la articulación, lo que atañe e importa al sujeto para nuestra hermenéutica, será, a su vez, algo dinámico y revisable. (El concepto de “evaluación fuerte” contiene el sentido de esta “re-evaluación radical”, es decir, no sólo valorar, sino evaluación de lo que se valora). Esta revisión e incluso transmutación de lo valioso no se lleva a cabo sin la movilidad que alcanzamos al articular correctamente (o quizá habría que decir “más correctamente”) nuestra experiencia. Decimos, que la articulación de nuestras emociones humanas, a diferencia de otras emociones inarticulables, se auto-valida en

¹³ “These feelings open the question whether this characterization is adequate, whether it is not incomplete or distort. And so from the very fact of their being articulated, the question cannot but arise whether we have properly articulated our feelings, that is, whether we have properly explicated what the feeling gives us a sense of” (Taylor 1985f (1985 I: 64)).

¹⁴ Especialmente Harmut Rosa no entiende, me parece a mí, en qué sentido cabe hablar de realismo en Taylor. Una cita clara en donde Taylor denuncia la fatalidad del relativismo cultural la encontramos en los capítulos introductorios a *Fuentes del yo*: Taylor 1989 (1996: 83). Abordamos esta cuestión en profundidad en el capítulo “Realismo hermenéutico”.

la experiencia y en la medida que ésta es un proceso que transcurre a lo largo de toda la vida, no llega a clausurarse nunca definitivamente.¹⁵

Por ello la interpretación hay que entenderla no únicamente en el sentido de conformar nuestros sentimientos con explicaciones, sino de modo más biológico (como el movimiento e interrelación que se da entre los miembros de un cuerpo), en el sentido de que dichas interpretaciones nos habilitan a ver y sentir más claramente; nos capacitan a movernos con mayor libertad. En este sentido, entiendo que hay que entender primeramente el “self-validating”. La riqueza del término reside en que articular nuestros sentimientos significa conferirles la flexibilidad y movilidad necesaria para discernir y alcanzar una visión y sentimiento más perspicaz.¹⁶

En otros escritos, Taylor caracteriza el proceso de articulación considerándolo como una simbiosis de auto-comprensión y conocimiento tácito. Auto-comprensión en tanto que nuestros sentimientos están ya constituidos por el significado articulado que les damos y el conocimiento tácito o precomprensión que aún permanece en el trasfondo, pero que interviene en nuestra experiencia. Creo que es importante no perder de vista ambos lados, porque tanto si consideramos la comprensión independientemente de la auto-comprensión (como vimos en el tercer subapartado de “animales que se auto-interpretan”), como si soslayamos la precomprensión que hay en toda comprensión (como vimos en relación a Heidegger y Gadamer en el apartado de “horizontes de significado” del capítulo segundo), incurriríamos en el modelo naturalista de conciencia.

En “Cognitive psychology” Taylor denuncia la inadecuación del modelo de conciencia del cognitivismo porque concibe al ser humano como una máquina en tanto que no considera que la actividad del ser humano se halla en un “horizonte ineludible de actividad circundante implícita”.¹⁷ Así, Taylor sostiene la concepción del ser humano como animal auto-intérprete, que a su vez incorpora a su actividad un conocimiento de lo implícito, que no estaba en las máquinas. En esta distinción entre lo tácito y lo explícito, teniendo la concepción del hombre como ser auto-intérprete se juega el potencial transformador de la hermenéutica.¹⁸

¹⁵ “In an important sense, this question once opened can never be closed. For unlike the non-subject-referring imports like physical danger, which can ultimately be grounded on external criteria, the articulations of these emotions have to be self-validating. The adequate insight would just show itself to be so by its intrinsic clarity and the access to reality it opens. There could be no appeal to some unchallengeable external mark” (Taylor 1985f (1985 I: 64)).

¹⁶ Taylor expresa este matiz del concepto de articulación diciendo que: “An articulation purport to characterize a feeling; it is meant to be faithful to what it is that move us. There is a getting it right and getting it wrong in this domain. Articulations are like interpretations in that they are attempts to make clearer the imports things have for us”. Taylor 1985f (1985 I: 64-65).

¹⁷ Taylor 1983f (1985 I: 188).

¹⁸ “Our emotions can be better or less well understood by ourselves; can be more or less explicitly formulated. [...] This transposition from the implicit to the explicit is an important one. The emotion itself changes. An emotion clarified in some way an emotion transformed. This is a corollary of the fact that emotions are constituted by self-understandings. And it will typically play a crucial part in our explaining someone’s behaviour that he did not explicitly understand what he was feeling, or perhaps that at the crucial moment he began to understand explicitly” (Taylor 1983f (1985 I: 191)).

Se trata, por lo tanto, de una comprensión de la dimensión tácita o profunda del ser humano. Por *mor* de la interpretación nuestros sentimientos pueden ser clarificados y a través de éstos no sólo clarificarlos, sino también transformados y corregidos. Todo lo que queda en el trasfondo de los sentimientos humanos es material susceptible de interpretación y por lo tanto crucial para nuestra comprensión. Podemos decir que nuestra comprensión se mueve en un horizonte en gran parte implícito. Hacerlo explícito transforma la comprensión que tenemos de nosotros y con ella nuestro modo de sentir y en general nuestra experiencia. Podríamos decir con Heidegger y Gadamer que nuestra autocomprensión depende intrínsecamente de nuestra propia precomprensión.¹⁹

4.3. *Potencial transformador de la articulación*

Para seguir avanzando en la caracterización del concepto de articulación, me interesa destacar ahora el potencial transformador insito en ella. Un aspecto que ya fue planteado en el que hemos caracterizado como su ensayo fundacional, “Interpretation and the sciences of man”,²⁰ pero que más allá de éste constituye una constante a lo largo de su obra en su modo de concebir la hermenéutica.

En primer lugar, voy a plantearlo en el campo de la experiencia del agente, pero cabe tener presente que la hermenéutica que estamos esbozando abarca todo el campo de las ciencias sociales y ésta se hace especialmente significativa cuando pretendemos comprender y evaluar modos de vida distintos. Para enfocar la cuestión voy a retomar el planteamiento de “What is human agency?” y “Responsibility for Self”, donde Taylor explica el concepto de evaluación fuerte e introduce el concepto de articulación a partir de la metáfora de la profundidad, lo que abre la posibilidad a una transmutación de los valores o transvaloración: lo que él llama “re-evaluación radical”.

En el proceso de re-evaluación se parte de las fórmulas y términos disponibles, pero con la insatisfacción de que no dan suficientemente cuenta de nuestra situación crítica [*predicament*]. Bajo la atenta mirada del que busca dar un significado más profundo, sustancialmente distintos a un término que empleaba antes. Como dar un giro de tuercas a nuestros conceptos, centrando nuestra atención en el significado para que éste recoja la significatividad que le queremos dar. Con lo cual nos aventuramos en una delicada y peliaguda innovación conceptual.

Taylor emplea la analogía de la resolución de problemas filosóficos para ilustrar de qué modo se lleva a cabo la re-evaluación radical. Al igual que el filósofo lidia con el problema filosófico nuestras valoraciones sufren un tira y afloja por llegar a mayor claridad. En efecto, el filósofo que explora un campo ignoto se las ha de ver con importantes dificultades como sea, por ejemplo, la delimitación misma del problema, dilucidando la formulación que ha de adoptar éste. Así, al comienzo sólo alcanza a balbucear algunas ideas más bien confusas y sólo al cabo de la indagación

¹⁹ Heidegger, 1971: 166-172. Gadamer, 1960 (1999: 331-360). Ver el apartado “Horizontes de sentido”.

²⁰ Ver Taylor 1971b (1985 II: 53 ss.).

podrá concluir con ideas (más) claras y, en suma, considerablemente distintas de las que contaba al comienzo. No es posible asirse a antiguos conceptos que nos aseguren un suelo firme. Ni tampoco a una norma o criterio (*yardstick*) que nos permita trazar *a priori* el curso de nuestra investigación. En esta suspensión de criterio y mayor apertura a la realidad es a lo que Taylor se refiere como “cuestionamiento radical”. Así ocurre, por ejemplo, en la investigación pionera del zahorí que va en busca de la mejor comprensión de la experiencia y que sólo a lo largo de la indagación, ve que los términos en los que comprende el problema se han ido transformando. El estado de cuestionamiento radical es el estado primordial de apertura a nuevas experiencias que pueden transformar nuestra comprensión (de nosotros y del mundo), es decir, nuestras (auto-)interpretaciones.

Taylor enfatiza la postura de apertura, contraponiéndola con aquella que permanece asegurada en determinados criterios o categorías, aún en detrimento de la insatisfacción que les provoque este modelo para comprender su propia experiencia. Permanecer en el estado de apertura, por el contrario, significa permanecer dispuesto a cambios categoriales. Así es preciso que nos centremos en los casos particulares que fuerzan nuestros conceptos generando cierta inquietud e insatisfacción en nuestra comprensión, llegando incluso –afirmará Taylor— a devanarnos los sesos más a fondo (*puzzle further*). Así, como hace el filósofo con su pregunta mal formulada, buscando dar con una explicación satisfactoria; así habrá de hacer el que desafiando el propio horizonte de significado pone en cuestión su propia autocomprensión para alcanzar una más amplia y perspicaz visión de su experiencia.²¹

Esta empresa no está exenta de dificultades: “De hecho este estado de apertura es muy difícil y debe tomar disciplina y tiempo”. En efecto, es difícil, porque como vemos en el cuestionamiento radical no dispongo de ningún criterio o norma. Lo único que puede considerarse que toma el lugar del criterio u orientación es “mi sentido profundo no estructurado de lo que es importante”.²²

²¹ La comparación con el quehacer filosófico me parece a mí especialmente sugerente, puesto que en verdad representa el modelo de la radicalidad del cuestionamiento. Es además el prototipo de investigador que no sólo no posterga el carácter primordial de la experiencia en sus casos concretos sino que está dotado del suficiente arrojo y radical apertura para cuestionar las precedentes estructuras conceptuales buscando dar con la razón que mejor se ajuste a las nuevas experiencias. En este sentido, creo que el empeño de fidelidad a lo real, aún a costa de nuestras teorías, entraña el riesgo, pero también lo valioso de alcanzar nuevos descubrimientos. A diferencia del que pretende mantener a cualquier precio los presupuestos de su teoría, la apuesta por la fidelidad a la realidad en el caso de la hermenéutica es (ha de ser) el horizonte que guíe la investigación. Me refiero con ello a que en el quehacer hermenéutico no existe nada seguro en donde asimos que nos permita valorar conforme a algún parámetro fijo. Quizá la única guía con la que contamos sea la inquietud que provocan ciertas experiencias y el propósito de dilucidar qué es lo importante. De este modo creo que hay que entender el principio de la mejor articulación como motor de la hermenéutica. “What is real is what you have to deal with, what won’t go away just because it doesn’t fit with you prejudices” Ver Taylor 1989: 58-59 (1996: 74-75).

²² “My deepest unstructured sense of what is important, which is as yet inchoate and which I am trying to bring to definition. I am trying to see reality afresh and form more adequate categories to describe it. To do this I am trying to open myself, use all of my deepest, unstructured sense of things in order to come to a new clarity” (Taylor 1977a (1985 I: 41-42)).

Lo difícil, “lo extraordinariamente difícil”, de esta empresa es que el cuestionamiento penetra en mi propia identidad cuestionándola también. Así vemos que además de la dificultad para concentrarnos y el dolor que conlleva la incertidumbre de no tener suelo firme donde asirme; además de esto, acechan todo tipo de distorsiones y ocultas represiones aún cuando nos pongamos a nosotros mismos en cuestión.

Un obstáculo notable en el que cabe reparar, teniendo en cuenta el vínculo inextricable entre sentimiento y razón visto anteriormente, son precisamente ciertas valoraciones fijas y compulsivas. A menudo, que broten en nosotros valoraciones compulsivas que contradigan algunos de nuestros juicios, han de ser impulso para que rastreemos más profundamente los entresijos de la realidad del sí mismo. Reflexión esta, que engarza el sí mismo en una reflexión más profunda y abarcante. Hacer esto, es lo que Taylor llama “una resolución de sí mismo en sentido fuerte” (“self-resolution in a strong sense”).²³ En ella se ponen en cuestión las valoraciones que sostienen la propia concepción que tenemos de nosotros mismos. Lo que ahí está en juego precisamente es el significado de las valoraciones incoadas que son esenciales a nuestra identidad. En esta resolución que tomamos sobre nosotros mismos, al profundizar en esos vericuetos de lo que sentimos significativamente, sitúa Taylor la responsabilidad.

Para la hermenéutica que estamos perfilando lo que diferencia al simple ponderador del agente que realiza evaluaciones fuertes no es tanto la voluntad, cuanto la dimensión de profundidad de la articulación. La reflexividad tomada en este sentido de profundidad no consiste en un cálculo de consecuencias, sino en desplegar un amplio y más rico lenguaje valorativo que nos permite articular la comparación de los distintos sentimientos en liza y resolernos a favor de uno de ellos argumentativamente. A partir de la articulación es posible generar contrastes más profundos y más agudos. Pero si en modo alguno dispusiéramos de un lenguaje valorativo con contrastes de lo que es significativo para nosotros, la empresa no llegaría nunca a fraguarse. De modo que “el evaluador fuerte puede articular la superioridad justamente porque tiene un lenguaje de caracterización contrastiva [...] y llegar a adquirir un lenguaje fuertemente evaluativo es llegar a un más articulado sobre la preferencia de uno”.²⁴

Taylor emplea la metáfora de la profundidad cuando las preferencias adquieren profundidad y ello ocurre en la medida que recuperamos el sentido por la pregunta acerca de qué tipo de vida y, más aún, de personas queremos ser. La prosecución de nuestras aspiraciones, dando razón del sentido que las inspira, es lo que le confiere al ser humano la dimensión de profundidad. Al articular sus preferencias conforme a lo que de veras le importa, el agente da cuerpo a las valoraciones fuertes y se abre a la dimensión de profundidad.²⁵

²³ Taylor 1977a (1985 I: 42).

²⁴ Taylor 1977a (1985 I: 24-25).

²⁵ “Thus the strong evaluator has articulacy and depth which the simple weigher lacks. He has, one might say, articulacy about depth. But where there is articulacy there is the possibility of a plurality of vision which there was not before. [...] With strong evaluation, however, there can be and often is a plurality of ways of envisaging my predicament, and the choice may be not just between what is

En virtud de la profundidad y a través de la articulación se abre la posibilidad de una pluralidad de preferencias incompatibles entre sí. Como vimos en el apartado de las valoraciones fuertes, el tipo de incompatibilidad no atiende simple y llanamente a aspectos circunstanciales. Es, más bien, que distintos deseos fuertemente valorados que movilizan las aspiraciones del agente no se pueden satisfacer conjuntamente. Aceptar uno de ellos y decidirse por éste, supone descartar otros. Se trata de la diversidad en el significado que tienen las experiencias y acciones para los propios agentes.

Al desentrañar los sentimientos humanos, ahondando en su raigambre valorativa, podemos articular la incompatibilidad subyacente. Algo semejante a un desenterramiento de los valores en los que enraíza una preferencia. Y al hacerlo estamos, a su vez, descubriendo las raíces valorativas que subyacen a los otros deseos, para de este modo encontrar argumentos y razones con los que poder decantarnos por estos primeros argumentativamente y no abandonado al arbitrio, como en una elección irracional.²⁶ Sin este desenterramiento a través de contrastes que permiten valorar la relevancia de unos deseos y otros, no sería posible dar una respuesta justificada de nuestra postura. En la articulación de esos contrastes radica la justificación de nuestra postura.²⁷

Así vemos que, la dimensión valorativa de profundidad da entrada a la pluralidad de perspectivas aún cuando éstas sean incompatibles entre sí. El único modo posible de mediar es ahondando en lo que llamábamos las raíces valorativas y significativas, de modo que al profundizar en ellas, las alternativas contrasten entre sí. La articulación se realiza, por lo tanto, ya siempre en un horizonte valorativo desde el que articular el contraste. Y sólo a través de ella es posible movilizar nuestras preferencias, resolviendo la presunta inconmensurabilidad con la que se nos habían presentado inicialmente los sentimientos incoados. Así, a través del mentado enraizamiento generador de contrastes, es posible encontrar el modo de mediar entre las preferencias incompatibles. Por ello la posibilidad de articular aspiraciones que nos permitan decantarnos entre valoraciones fuertes incompatibles, radica en la articulación de dichos contrastes. De este modo damos con la importante labor de la articulación en el quicio de la incompatibilidad de valoraciones fuertes. Que es precisamente lo que ocupa a una hermenéutica centrada en la posibilidad de elaborar una ética intercultural, como es la nuestra.

clearly the higher and the lower, but between two incommensurable ways of looking at this choice” (Taylor 1977a (1985 I: 26)).

²⁶ Tanto en “What is human agency?” como en “Responsibility for the self”, Taylor critica el modelo de “elección radical” propuesto por la teoría de la elección radical de Sartre. Ver Taylor 1977a (1985 I: 27-33) y Taylor 1976b: 289-294.

²⁷ En ese déficit de articulación radica la crítica de Taylor a “la ética de la inarticulación”. A autores como Kymlicka que defienden una ética inarticulada ha pasado desapercibido el potencial transformador de la articulación. Desde la hermenéutica de Taylor, la articulación sería el presupuesto necesario para el ejercicio deliberativo de la razón práctica. Se abre así una línea de discusión entre liberales y comunitarios; o como yo prefiero decir entre liberales atomistas y liberales holistas. Ver capítulo tercero de *Fuentes del yo* y Kymlicka 1991. En los capítulos sexto “lo moral” y octavo “bienes sociales irreductibles” abordo esta cuestión.

En estos casos la articulación ha desplegado un lenguaje a partir de las preferencias que experimento. Es cierto que al articular mis preferencias las voy modelando según los contrastes cualitativos, de modo que pueda valorar una más fuertemente que otra. Es precisamente esta articulación la que da entrada al potencial transformador que puede llegar a cuestionar precisamente dichas preferencias más radicalmente. Es el caso cuando sufrimos una transmutación de lo que es lo valioso y significativo en nuestras vidas, cuando nos aventuramos a cuestionar las aspiraciones que nos mueven. Esta vuelta y reconsideración de nuestros valores encuentra su motor en la experiencia que interpela al agente. Hacerse cargo de ella es llevar hasta sus últimas consecuencias el poder transformador de la capacidad para articular. Merced al potencial transformador de la articulación la identidad se torna esencialmente dinámica y encontramos, a su vez, la clave para pensar la interculturalidad.

A mi modo de ver, esta clave de interculturalidad es precisamente el modo preeminente de entender la transvaloración o “re-evaluación” en Taylor. Transvaloración que no consiste tanto en desechar unas valoraciones en favor de otras, sino en la transformación que nos lleve de entender nuestra postura como la única posible con el plus de exclusividad a entenderla como otra posible. Y una vez concebida la inconmensurabilidad ser capaz de transitar de una a otra descubriendo el potencial crítico aún entre inconmensurables. Esto requiere que tenga lugar, siguiendo a Taylor, un cambio radical en uno mismo.²⁸ Vemos cómo la articulación comporta un doble juego acompasado entre la comprensión del otro y la comprensión propia. Adentrarse en una implica reformular la otra. En este sentido de la articulación, la identidad es esencialmente dinámica, está sujeta al cambio y devenir. Al menos, la identidad que asume la articulación como un supuesto necesario y por lo tanto permanece sujeta a la transformación.

4.4. *Articulación e identidad dinámica del sí mismo*

En cierto momento Taylor llega a afirmar que es en virtud a esta hondura propia de lo humano que se da entrada a la pluralidad de puntos de vista. La profundidad abre en nosotros la mirada estereoscópica ante la realidad de lo humano, al mismo tiempo que da pábulo a la pluralidad de perspectivas. La articulación mantiene en boga la pregunta por lo valioso de la vida. Una pregunta que, como veíamos anteriormente, no queda nunca clausurada y permanece abierta en el transcurso de la vida. El intento continuamente retomado por articular nuestra experiencia adentrándonos en la pregunta por la validez deja la puerta abierta al

²⁸ “It may not just be that to understand a certain explanation one has to sharpen one’s intuitions, it may be that one has to change one’s orientation –if not in adopting another orientation, at least in living one’s own in a way which allows for greater comprehension of others. Thus, in the sciences of man in so far as they are hermeneutical there can be a valid response to ‘I don’t understand’ which takes the form, not only ‘develop your intuitions’, but more radically ‘change yourself’. This puts an end to any aspiration to a value-free or ‘ideology-free’ science of man. A study of the sciences of man is inseparable from an examination of the options between which men must choose.” (Taylor 1971b (1985 II: 54)).

cambio, a nuevas valoraciones. Desde esta hondonada humana cobra especial sentido la transformación y transvaloración de la identidad. Así vemos que Taylor sostiene que “nuestras evaluaciones se hallan más abiertas al cambio precisamente en virtud del carácter de profundidad que nosotros vemos en el sí mismo”.²⁹ Este cambio cabe entenderlo como “re-evaluación radical”.³⁰

El problema que se presenta entonces consiste en cómo es posible operar el cambio, si no podemos apelar a criterios externos y no contamos con el utillaje conceptual ya forjado que nos permita hablar de un cambio sustancial. Ello supone explorar nuevas posibilidades y forcejear con la capacidad expresiva para dar con los términos precisos que permitan urdir la nueva ampliación de nuestra experiencia. Quizá podamos concebir esta re-valoración radical como la tensión entre la salida de una insuficiente articulación de la experiencia y la elaboración de una nueva articulación.

Heidegger había caracterizado al ser humano como el ser que en su estar siendo se cuestiona su ser mismo (“das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht”). A partir de este planteamiento de la radicalidad de la pregunta que atraviesa al ser humano, la re-evaluación habría que entenderla en la medida que es posible repensar y modificar la experiencia y a nosotros mismos a partir de una nueva y más penetrante visión (*fresh insight*).

Es importante recordar que, en base a los presupuestos hermenéuticos, la interpretación que hacemos de nuestros sentimientos articulables es ya constitutiva de ellos. Por lo que no es posible que nuestras descripciones cambien sin que con ello cambien también los sentimientos. El cambio es total, de toda la experiencia. Al comprenderla mejor, mediante la articulación, el contraste permite *sentir* también más nítidamente, con lo cual se transforma el sentimiento en cuestión. En “What is human Agency?” Taylor destaca principalmente dos posibles caminos para que devenga el cambio.³¹

a) Bien mediante la detenida reflexión surgida en nosotros mismos, o suscitada en el intercambio con los otros sobre nuestra situación crítica, a partir de la cual surge un cambio en nuestra experiencia.

b) O bien, más común y fundamentalmente, a la luz de nuestra experiencia: vemos la insuficiencia e insatisfacción de las explicaciones al uso. Comienza la búsqueda por una articulación más penetrante y fiel a la realidad. De modo que a raíz de la experiencia vivida surgen demandas de un más profundo ahondamiento a

²⁹ Taylor 1976b: 296.

³⁰ “The question can always be posed: ought I to re-evaluate my most basic evaluations? Have I really understood what is essential to my identity? Have I truly determined what I sense to be the highest mode of life? This kind of re-evaluation will be radical, no in the sense of radical choice, however, that we choose without criteria, but rather in the sense that our looking again can be so undertaken that in principle no formulations are considered unrevisable” (Taylor 1976 b: 296).

³¹ “That description and experience are bound together in this constitutive relation admits of causal influences in both directions: it can sometimes allow us to alter experience by coming to fresh insight; but more fundamentally it circumscribes insight through the deeply embedded shape of experience for us” (Taylor 1977a (1985 I: 37).

través de la interpretación y articulación de la experiencia. La insatisfacción de las descripciones insulsas, desinfladas (*deflated*), nos insta a ensayar nuevos términos de cómo comprenderla.

Vemos que la responsabilidad consiste en el hacerse cargo más a fondo y más penetrantemente de la experiencia y realidad del agente. A partir de dicha experiencia tiene sentido concebir el cambio como un elemento transformador. Es decir, como un cuestionamiento radical de nuestras valoraciones fuertes, de nuestra propia identidad. Detengámonos a continuación a pergeñar el significado que adquiere este cuestionamiento radical y por qué resulta tan peliagudo y difícil llevarlo a cabo.

4.5. *Carácter narrativo de la articulación del sí mismo*

Taylor reconoce que una dimensión insoslayable del sí mismo es la narratividad. El sujeto se reconoce *sí mismo* en el acto de contar sus experiencias y comprender su propia vida en la trama de una narrativa. Lo cual conduce a una concepción dinámica de la identidad en la medida que siempre estamos deviniendo. A mi modo de ver, el carácter narrativo constituye junto con el potencial argumentativo los dos lados de la articulación que permiten explicar la dinamicidad del sí mismo.

Bajo este prisma incardinado en la historicidad del sí mismo, al interrogante “¿dónde estamos?” hay que añadirle el interrogante “¿hacia dónde vamos?”. A este segundo tipo de interrogantes Taylor los llama “interrogantes relativos”. Interrogantes relativos porque surgen en diferentes momentos de la vida y por lo tanto se entienden a tenor del proceso devenido. Pero siempre se enmarcan dentro de “interrogantes absolutos” desde los que adquieren su sentido.

Efectivamente, como han mostrado importantes estudios dentro de la tradición hermenéutica, el devenir constituye un “rasgo básico de la existencia humana”.³² La historicidad de la vida humana es una dimensión fundamental. Es lo que Heidegger llama la ineludible estructura temporal del *Dasein*, porque en tanto que “ahí” (“Da-”) es capaz de cuestionar su ser” (“-sein”).³³ Para esta tradición hermenéutica dentro de la que se inscribe Taylor, el sí mismo se comprende a la luz de la historia y de su propia historicidad. De este modo se hace más patente la necesidad de comprender “mi” vida como una historia que va desplegándose. Esto es lo que quiere decir concebir nuestra vida en la trama de una narrativa. Para responder a estos interrogantes relativos hay que situarse en la narrativa de una vida y mirar hacia atrás y hacia adelante. Ambos puntos de vista integran la “comprensión narrativa de la vida”.³⁴

³² El propio Taylor se refiere explícitamente a *Sein und Zeit* de Heidegger; *Temps et Recit* de Ricoeur y *After Virtue* de Alasdair MacIntyre. Ver Taylor 1989: 46-52 (1996: 63-68), nota 24 y ss. Ver también la similitud con el planteamiento de Paul Ricoeur en Ricoeur 1991: 191-199.

³³ Ver fundamentalmente del párrafo 61 al 66 de *Sein und Zeit*.

³⁴ Es a esta “permanencia o continuidad en el tiempo” a lo que Paul Ricoeur de modo más explícito atribuye un protagonismo crucial para desentrañar las diferencias entre el “*ipse*” (*soi, self, selbst, sí*

4.5.1. *Crítica a la “concepción impersonal” de Derek Parfit*

Uno de los aspectos en los que inciden tanto MacIntyre, Ricoeur como Taylor para perfilar el concepto de identidad narrativa es en la crítica a la “concepción impersonal” de Derek Parfit en *Reasons and Persons*. En base al planteamiento de Parfit el concepto de identidad narrativa se disuelve en la continuidad psicológica de estados mentales. En este sentido habla Taylor de un “sí mismo puntual” (“punctual self”) inspirado en los planteamientos de Locke y Hume donde no ha lugar a los interrogantes constitutivos, relativos y absolutos, acerca de la identidad.³⁵ Tanto MacIntyre, Ricoeur como Taylor, en contra de lo que sostiene Parfit, afirman que la identidad personal no es un “hecho suplementario” (“supplementary Fact”) sino constitutivo del ser humano.³⁶

Taylor se hace eco de la crítica de MacIntyre a Parfit, Locke, Hume y, en general, a “los filósofos analíticos” por haber omitido el “trasfondo” de la identidad que proporciona el concepto de narración. En este sentido sostiene MacIntyre que el concepto de narración requiere de dos elementos: un *telos* que dé sentido y unifique “mi” vida, esto es a lo que MacIntyre denomina “llegar a ser tema de una narración”; y el carácter interconectado del relato de mi vida con el de la de los demás. Atendiendo al primer elemento, una vida que carece de significado, que carece de telos, es una vida que no puede relatarse y que por lo tanto carece de un “sí mismo narrativo”.³⁷ Sin embargo esto es lo que parece poner en cuestión Paul Ricoeur cuando analiza la diferencia radical entre el “ipse” y el “idem” como dos modos diferentes de interpretar la “permanencia en el tiempo”.³⁸ Precisamente son los relatos de la literatura de ficción de la modernidad (fundamentalmente siglos XIX y XX), a diferencia de la vida como narración de MacIntyre, los que ofrecen las mejores muestras de que es posible encontrar un “ipse” (sí mismo) incluso aún

mismo) y el “idem” (*same, même, gleich, idéntico*). Lo que para Ricoeur, siguiendo a Heidegger, constituye una “ruptura ontológica” (Ricoeur 1991: 191).

³⁵ Ver Taylor 1989: 49-50 y 159-176 (1996: 66 y 175-192). También Paul Ricoeur ha incidido en las “paradojas de la identidad personal” aludiendo a Parfit, pero también incidiendo en los planteamientos originales de Locke en el cap. XXVII de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* y de Hume en el libro I, parte 4, sección 6 del *Tratado de la naturaleza humana*. Ver Ricoeur 1990 (1996: 121-124).

³⁶ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 204-216. (Citado en MacIntyre 1984 (1987: 267 y ss.) Ricoeur 1991: 192-193, Ricoeur 1990 (1996: 126-137) y en Taylor 1989 (1996): nota 33 capítulo 2).

³⁷ Ver MacIntyre 1984 (1987: 268-269).

³⁸ Entre el “ipse” y el “idem” se establece, sin embargo, una “intersección” en la medida que ambos conceptos de identidad están relacionados con “la permanencia en el tiempo”. Es en la interpretación de dicha permanencia en el tiempo donde la hermenéutica ayuda, a juicio de Ricoeur, a deshacer las confusiones del punto de vista reduccionista e impersonal (naturalista) y a ofrecer soluciones a las aporías de la identidad personal perfilando el concepto de “identidad narrativa”. “My thesis consequently is double: the first is that most of the difficulties which afflict contemporary discussion bearing on personal identity result from the confusion between two interpretations of permanence in time; my second thesis is that the concept of narrative identity offers a solution to the aporias of personal identity” (Ricoeur 1991: 192).

cuando ya no existe rastro del “idem”.³⁹ El planeamiento de Ricoeur hace especial hincapié en los tipos de identidad quebrada de la modernidad en los que la pérdida de sentido es el *leit motiv* del tema de la narración. Cabe preguntarse si este tipo de “ipse” sin “idem” constituye un argumento a favor de la imposibilidad de la identidad narrativa. Precisamente el análisis de Ricoeur sobre los distintos tipos de identidad (*selfhood* y *sameness*) permite desentrañar un concepto más fundamental y estructural (ontológicamente hablando) de identidad narrativa. La historicidad de la identidad humana (“la permanencia en tiempo”) perdura incluso a pesar de las crisis de sentido de la modernidad. El “sí mismo narrativo” que Ricoeur defiende a partir de la literatura de ficción se opone, sin embargo, al sujeto desvinculado reducido a cerebro en una cubeta (separado de su cuerpo y de la relación con los demás) con el que fantasea la ciencia ficción. Por ello, a diferencia de la concepción impersonal de Parfit, sostiene Ricoeur que la clase de indeterminación e indecidibilidad provocada por la pérdida de la identidad-idem en la literatura de ficción no conduce a considerar que mi interpretación acerca de la identidad-ipse está vacía, sino que dicha pérdida del “idem” es ya muy significativa.⁴⁰ Esto es lo que plantean los casos desconcertantes de crisis de sentido y pérdida de identidad-yoidad (*Ichlosigkeit*) que encontramos, por ejemplo, en la literatura de ficción moderna como la de Robert Musil. El no-sujeto se plantea como una forma de sujeto. El sí refigurado por el relato de ficción es enfrentado a la hipótesis de su propia nada. No es la nada de la que no hay nada que decir; sino que se trata de un sujeto que dice de sí que no es nada, esto es, un sí privado de mismidad. Por ello la pregunta “¿quién soy yo?” no se anula, sino que “reaparece en la desnudez de la pregunta”.⁴¹

Cabe plantear si este tipo de identidad narrativa caracterizada por la crisis de sentido y pérdida de identidad-yoidad (*Ichlosigkeit*) de la modernidad constituye una

³⁹ Ricoeur llama la atención sobre la “feliz coincidencia” entre su análisis en *Tiempo y narración* y el de MacIntyre en *Tras la virtud*. Sin embargo, a diferencia de MacIntyre, Ricoeur descubre las dificultades pero también las posibilidades de una refiguración de la vida por la ficción. De manera que los “relatos literarios e historias de vida, lejos de excluirse se complementan” (Ricoeur 1990 (1996: 165)). Sin embargo, yo quiero plantear otro interrogante al análisis de MacIntyre en *Tras la virtud* acerca de la identidad personal: ¿tiene sentido seguir hablando de identidad aun cuando no existen identificaciones con ninguna tradición; cuando el sí mismo ha quedado desprovisto de todos los atributos del carácter y por lo tanto quebrada su mismidad? “Are we not concerned here with a fundamentally narrative unity, as Alasdair MacIntyre asked, when he spoke in *After Virtue* of the narrative unity of life? But while MacIntyre draws mainly on stories recounted in the course of, and in the very texture of life, I propose to make a detour through the literary forms of narrative and more precisely through those of fictional narrative. Indeed the problematic of coherence, of permanence in time, in brief of identity, is found there elevated to a new level of lucidity and also perplexity not attained by those stories in which the course of life is immersed. There the question of identity is deliberately set forth as what is at stake in narrative” (Ricoeur 1991: 195).

⁴⁰ “We should not misunderstand the significance of this literary phenomenon: it must be said that even in the most extreme case of the loss of sameness-identity of the hero, we do not escape the problematic of selfhood. A non-subject is not nothing, with respect to the category of the subject. Indeed, we would not be interested in this drama of dissolution and would not be thrown into perplexity by it, if the non-subject were not still a figure of the subject, even in a negative mode. Suppose someone asks the questions: Who am I? Nothing or almost nothing is the reply. But it is still a reply to the question of *who*, simply reduced to the starkness of the question itself” (Ricoeur 1991: 196).

⁴¹ Ricoeur 1990 (1996: 171).

crítica y un alejamiento del concepto de identidad narrativa de MacIntyre; y si acaso también del de Taylor. Aunque es cierto que Ricoeur busca cierto distanciamiento con MacIntyre y volver a la raíz de la noción de historicidad planteada por Heidegger (permanencia en el tiempo como “*Selbst-ständigkeit*”, esto es, como “mantenimiento de sí”)⁴²; sin embargo, hay un concepto clave de MacIntyre sobre el que Taylor llama especialmente la atención para caracterizar la identidad narrativa, que permitiría, a mi modo de ver, escapar de la uniformidad del “idem” y ampliar el espectro de aplicación del concepto de narración a la modernidad: la unidad de la vida humana como unidad de un relato de “búsqueda” (*quest*).⁴³ Respecto al concepto de búsqueda, sin embargo, yo creo que Taylor amplía deliberadamente su aplicación más allá del contexto de la edad media evocado por MacIntyre. Y en este sentido la búsqueda se hace más acuciante en el sentido de que “lo bueno” no está completamente predeterminado, sino que incidiendo en el segundo rasgo, lo que se busca se va configurando a lo largo de la búsqueda. La unidad de la vida no hay que entenderla en un sentido de uniformidad (*sameness, idem*), sino más bien en los términos del “desafío que implica dar sentido a mi vida” tanto retrospectivamente como de proyección hacia el futuro. El marco de la significatividad de la vida implica, por lo tanto, un modo de permanencia en el tiempo hacia el pasado y hacia el futuro a partir de cuyas perspectivas cobra sentido la vida humana como tal. En este sentido creo que Taylor entiende la unidad de la vida como “unidad de un relato de búsqueda” de MacIntyre y al que el propio Taylor alude como “unidad *a priori* de la vida humana a lo largo de toda su extensión”.⁴⁴ Pero con la importante salvedad de que la búsqueda en Taylor, a diferencia de MacIntyre, implica trascender las prácticas tradicionales y ejercitar virtudes más allá de los bienes internos.⁴⁵

4.5.2. ¿Es ineludible el carácter narrativo en la identidad moderna?

Nicholas H. Smith ha cuestionado la fundamentalidad del carácter narrativo de la identidad a diferencia de la ineludible (“inescapable”) orientación hacia el bien.⁴⁶ Smith sostiene que “no está claro que una vida significativa debe ser una vida

⁴² La “*Selbst-ständigkeit*” en tanto que mantenimiento de sí, permanencia de sí o constancia de sí reaparece, según el minucioso análisis de Ricoeur, en “la palabra dada” (y no en la sedimentación del carácter), ya que no reduciéndose el “¿quién?” a un “¿qué?” no se deja inscribir en algo general y permite desafiar al tiempo: aunque mis gustos cambien, el sí mismo se mantiene por la palabra dada. (Ver Ricoeur 1990 (1996:118-120)) . De ello deduce Ricoeur en *Sí mismo como otro* importantes implicaciones éticas como la promesa. Ver Ricoeur 1990 (169-171 y 234-235).

⁴³ MacIntyre 1984 (1987: 270); Taylor 1989: 48 (1996: 65).

⁴⁴ Taylor 1989: 51 (1996: 68).

⁴⁵ En su primer comentario a *Tras la virtud*, Taylor expresaba así sus diferencias con MacIntyre: “Making sense of my life involves judging between different practices, or at least fitting the different practices into which I am drawn into some kind of coherent whole. As a human being, I cannot be satisfied with the practices offered by my society, but have to look further for a conception of the good life as a whole. And I thus am led to a second niche for ‘virtue’. I not only need those virtues which will sustain practices and enable me to attain their internal goods, but also those which will ‘sustain us in the relevant kind of quest for good, by enabling us to overcome the harms, dangers, temptations, and distractions which we encounter, and which will furnish us with increasing self-knowledge and increasing knowledge of the good’” (Taylor 1984f: 304).

⁴⁶ Ver Smith 2002a: 100 y ss. También Mikko Yrjösuuri ha cuestionado el carácter narrativo del sí mismo presentado por Taylor. Ver Yrjösuuri 2002.

tal que como un todo tenga una dirección”; “incluso si aceptamos que el significado de una vida requiere alguna figuración narrativa, ¿por qué habría de ser ésta búsqueda tipo historia [*story*], una historia de auto-descubrimiento en relación al bien?”.⁴⁷ La idea de una única narrativa unificadora de sentido planteada en la introducción de *Fuentes del yo* contradice, a juicio de Smith, el planteamiento de los últimos capítulos donde en un encomio de la imaginación modernista, Taylor reconoce nuevos modos no unificados ni tradicionales del “sí mismo”.⁴⁸

A mi modo de ver, la clave para comprender la narratividad del sí mismo radica en el concepto de búsqueda. Concepto que no se reduce al sentido medieval que adquiere en MacIntyre. Difícilmente podrían separarse la capacidad narrativa para dar sentido de nuestra vida y la orientación al bien como sugiere Smith, si ésta no se concibe en términos sustantivos como algo dado. Así, tomando como guía la búsqueda de orientación, pienso yo que el carácter unificador de la narrativa habría que entenderlo como la *pre-tensión* (Taylor dice: “*a priori* unity of life”) de dar sentido la vida, que como presupuesto mantiene en tensión y permite recobrar el sentido al dar una dirección a la vida. En tanto que pretensión no se trata de algo dado, sino que se busca. Además, a la luz de las investigaciones de Ricoeur, podríamos decir que dicha pretensión viene avalada por la atribución de ipseidad, aún cuando no existe una mismidad.⁴⁹

4.6. *Articulación de las fuentes morales modernas*

Para concluir este capítulo quisiera considerar el concepto de articulación en relación a la ingente tarea que Taylor se propone en *Fuentes del yo* como es la comprensión de las fuentes morales de la modernidad para, a través de esta comprensión, recuperar el legado de la modernidad.⁵⁰ Podríamos considerar que el concepto de articulación en el marco de esta empresa es notoriamente más ambicioso que el que hasta el momento hemos considerado. Sin embargo, al igual que antes, la articulación es vista como la capacitación que nos permite (nuevamente) disponer de una valiosa herencia que había quedado relegada al olvido, sin la cual no alcanzaríamos a comprendernos a nosotros mismos (más) correctamente.

La articulación constituye un elemento imprescindible porque nuestro ser personas (según la argumentación del apartado 2.1 de *Fuentes del yo* sobre las condiciones trascendentales de la identidad) consiste en nuestro vínculo con el bien y los valores con los que nos identificamos. Sin articulación, la relación se atrofiaría y acabaríamos por desconectar de él, entrando en una crisis o nihilismo devastador;

⁴⁷ Smith 2002: 100.

⁴⁸ Ver Taylor 1989: 462, 464 (1996: 485, 487).

⁴⁹ Aunque en *Fuentes del yo* Taylor no hace explícita la afinidad de su planteamiento con el de Ricoeur (al que sólo dedica una alusión a su *Temps et récit* en la nota 24 del segundo capítulo), sino que parece asemejarlo al de MacIntyre; yo creo que los análisis del “self” en vistas a “la construcción de la identidad moderna” encuentran en los estudios de *Si mismo como otro* su fundamento hermenéutico.

⁵⁰ De este modo lo expresa en el prólogo: “entender la modernidad correctamente es un ejercicio de recuperación”. Taylor 1989 (1996: 13)

afirma Taylor, “dejaríamos de ser humanos”.⁵¹ En la modernidad la labor de articulación se hace más urgente por la interiorización de las fuentes morales que ha tenido lugar. Las fuentes que inspiran nuestras identificaciones y modos de vida no son directamente accesibles. A base de rica y compleja, la modernidad ha interiorizado los distintos bienes que la constituyen. De modo que a través de esta inmanentización, el sujeto moderno se halla suspendido en el conflicto de posturas inspiradas en bienes distintos.⁵² A la luz de la articulación, el razonamiento práctico y la empresa genealógica cobra sentido como el descubrimiento de las fuentes morales. La articulación completa la recuperación que Taylor realiza en el razonamiento práctico de las distinciones cualitativas. Comencemos viendo cuál es el significado de este concepto en *Fuentes del yo* para pasar a continuación a las razones a favor y en contra de llevar a cabo dicha articulación.

En *Fuentes del yo*, la articulación va referida al tipo de explicaciones, formulaciones o explicitaciones que se realizan de los bienes y que les dan forma y cuerpo a éstos. Como vimos al comienzo del capítulo la labor de la articulación es hasta tal punto importante que los bienes constitutivos sobre los que Taylor se centra sólo existen mediante alguna articulación. Es cierto que el hecho de articular determinados bienes no implica necesariamente la adhesión a éstos; pero también es cierto que es condición necesaria cierto grado de articulación para la adhesión al bien. En clave hermenéutica podríamos afirmar que la articulación es parte constitutiva de determinados bienes. No es una forma aditiva prescindible, sino que en sentido más amplio la articulación conforma los bienes constitutivos desde dentro.⁵³

El bien, como hemos visto en el capítulo anterior, no se restringe a los atributos de las cuestiones de vida buena relegadas a un plano secundario. El bien, en sentido primordial, permite conferir sentido a lo que es bueno. De este modo el bien constituye el sentido de lo bueno. No se trata, por lo tanto de los bienes referidos a formas de vida, sino en un sentido más pleno a “bienes constitutivos”. La articulación de estos bienes constitutivos los convierte en fuentes morales porque es también el amor que nos mueve a la acción buena, “algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”. Más que simplemente definir el contenido de la teoría moral, a través de la articulación el bien constitutivo se convierte, a su vez, en fuente moral que nos alimenta y capacita a actuar. En un elocuente pasaje de *Fuentes del yo* Taylor considera las dificultades, pero a su vez también la necesidad de articular las fuentes morales por la capacidad que tienen de conferir significado y sustancia a las vidas de las personas.

Así pues, articular el bien es muy difícil y problemático. ¿Es esto razón para abstenerse de hacerlo? En cierta manera quizá podría ser como comentaré en seguida. Pero antes

⁵¹ Taylor 1989 (1996: 113)

⁵² Con ello me estoy refiriendo a lo que Taylor llama en sus conclusiones *Fuentes del yo*, la segunda zona de tensión. Ver Taylor 1989 (1996: 521-540)). En su introducción elocuentemente afirma: “In other situation, they might provide good reasons for silence. But I think the silence of modern Philosophy is unhealthy” (Taylor 1989: 98 (1996: 114)).

⁵³ Wilhelm von Humboldt es el referente que enfatiza el carácter constitutivo del lenguaje en el pensamiento con su tesis de que no existe pensamiento si no es en el lenguaje.

quiero decir que parece haber razones muy contundentes a favor de la articulación, siempre que un bien constitutivo sirva de fuente moral. Las fuentes morales nos capacitan [*empower*]. 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 tienen poder [*power*], porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza moral.⁵⁴

A este respecto Taylor enfatiza la necesidad de recuperar la articulación de los bienes de la modernidad discursivamente. Inspirado en Sócrates, reconoce la capacidad de decir qué es lo que nos mueve como característica humana. Sin embargo, la importancia más específica que él reconoce a la articulación es que “la articulación puede acercarnos al bien como fuente moral, puede darle poder”.⁵⁵ La articulación se descubre como un potencial de sentido del bien que mueve hacia él. La articulación reaviva los acuíferos abriendo nuevos surcos de sentido en la interpretación del bien.

4.6.1. Razones a favor y en contra de la articulación de las fuentes morales modernas

Taylor rastrea los motivos por los cuales se ha hecho tan difícil la articulación en la modernidad. Entre las razones en contra de la articulación, Taylor considera la desconfianza que ésta genera porque ésta puede tornarse en fuente de engaño. Avivar el engaño redundaría negativamente en los ánimos inflamados de los sujetos absorbidos por determinadas ideas destructivas. De este modo quizá se prefiera el silencio porque “sería peor que la descarga de energía estuviera atrocamente caricaturizada para acrecentar la fuerza del mal”.⁵⁶ Así un detractor de la articulación podría argumentar que la articulación sólo sirve en el mejor de los casos para trivializar y alimentar el autoengaño; o suprimir demasiado pronto los conflictos distorsionando la realidad de las cosas. Articular en este sentido sería indudablemente un mal que sólo contribuiría en alimentar una situación gravosa e incluso avivar el fuego de causas injustas derivando en el fanatismo de alguna de ellas.

Lo primero que cabe decir es que no se le puede reprochar a Taylor no haber visto el peligro que se cierne sobre el énfasis de fomentar y recuperar la articulación como tal. Incluso llega a afirmar que en estos casos “hay buenas razones para mantenerse en silencio”.⁵⁷ Pero a continuación repara en el peligro contrario, aunque mucho más sutil de que “sin articulación ninguna nos desconectaríamos del bien, de cualquier forma que se concibiera. Dejaríamos de ser humanos”. Por ello aunque Taylor considera que en ciertas ocasiones hay buenas razones para el silencio, “el silencio de la filosofía moderna no es sano”.⁵⁸ De este modo surge el interrogante acerca de qué articulaciones son adecuadas y cuáles no; se plantea la pregunta por la

⁵⁴ Taylor 1989: 96 (1996: 112).

⁵⁵ Taylor 1989: (1996:108).

⁵⁶ Taylor 1989: 97 (1996: 113).

⁵⁷ Taylor 1989: 97 (1996: 113).

⁵⁸ Taylor 1989: 98 (1996: 114).

validez aplicada a las articulaciones: ¿Cómo determinar qué articulaciones deben permanecer en silencio?

Se podría criticar a Taylor que no responde de modo definitivo a esta cuestión. Tampoco en este caso recurre a ningún tipo de criterio. De modo análogo al razonamiento práctico es posible, sin embargo, encontrar buenas razones que avalen determinadas articulaciones y no otras. La reflexión gira en torno al caso concreto de la modernidad y en este contexto Taylor argumenta a favor de la articulación de los bienes y desde la genealogía en contra de las razones que en el proceso de desencantamiento del mundo han convertido a los bienes constitutivos en algo prescindible. En este sentido vemos una aplicación del argumento por transiciones en la crítica que realiza a las teorías modernas que rechazan el bien en el que se inspiran y el convencimiento de la reducción de error de aquellas teorías modernas que tienen un lugar para la articulación. Su respuesta, parte del examen de la modernidad, se demarca del silencio que paraliza el razonamiento práctico y para dirigirse a rehabilitar dichos bienes modernos como fuentes morales inmanentes.

Efectivamente la modernidad viene marcada por el proceso progresivo de desencantamiento y pérdida de significatividad de un orden establecido. Ello ha inducido, a juicio de Taylor, a los herederos de la modernidad a considerar que los bienes constitutivos no sólo no son centrales y muy discutibles sino que se puede prescindir de ellos. El bien constitutivo, como constitutivo a su vez de seres humanos, es imprescindible. Pero es cierto que dicho bien ya no es externo al hombre, sino que se basa en una idea del bien inmanente. Sigue habiendo distinciones cualitativas de lo bueno y malo pero no por un orden externo establecido sino por un bien que emana de la voluntad o conciencia humana. El peligro que aparece con este proceso moderno de interiorización es que estamos tentados a olvidar las distinciones cualitativas; hay un eclipse del conocimiento de lo que es superior y esto arrastra el abandono de esta dimensión en nuestra experiencia moral.

El silencio de la modernidad no es sano porque está fomentado por razones morales como son ciertas versiones unilaterales de la afirmación de la vida corriente y cierto concepto moderno de libertad negativa.⁵⁹ El problema ya planteado anteriormente es que se defiende una versión de esos ideales modernos que conlleva negar las distinciones cualitativas y bienes constitutivos como tales. Se genera a su vez la escisión entre la moral y las cuestiones de vida buena que termina por distorsionar nuestra actitud deliberativa. En definitiva ese silencio no es sano porque, afirma Taylor, “suprime tantos interrogantes y oculta tantas confusiones que uno no puede sino vivirlo como intelectualmente asfixiante, una vez que se ha escapado, aunque sea parcialmente, de su embrujo”.⁶⁰

⁵⁹ Véase la crítica a la libertad negativa en el capítulo “libertad significativa”.

⁶⁰ Taylor 1989: 98 (1996: 114).

4.6.2 Crítica a los que están en contra de la articulación de las fuentes morales

Taylor examina dos tipos de posiciones que no están interesadas en articular nociones subyacentes al bien. Su crítica se vuelve a dirigir a los “defensores de la teoría de la acción obligatoria” y más directamente a los “neonietzscheanos”.

La primera crítica se dirige a los filósofos que centrándose exclusivamente en la “acción obligatoria” restringen en exceso el ámbito de la moral rechazando todo aquello que no tenga que ver con la acción obligatoria. Desconectando del bien, hacen que la labor de articulación resulte superflua, lo que termina por mermar las posibilidades del razonamiento práctico.⁶¹

Una segunda línea de ataque se dirige a *algunos* pensadores “neonietzscheanos”. Taylor coincide en buena parte con el planteamiento genealógico de los neonietzscheanos en la medida que consiste en el desvelamiento de los ideales morales que subyacen al razonamiento y cultura moderna. En efecto, el propio Taylor se reconoce explícitamente heredero de un planteamiento que arranca en Nietzsche y consiste en el examen de los valores a la luz de su génesis: la genealogía. En este sentido podemos ver a Taylor como un continuador de Nietzsche dedicado en descubrir los orígenes y génesis de los valores culturales. Así, como han apuntado algunos de sus comentaristas, Taylor respondería al perfil del zahorí que va tras las fuentes manantes. De este modo identifica su propósito hermenéutico de una argumentación por transiciones desde unos valores a otros como un ejercicio genealógico consistente en radicar la validez de un argumento en su génesis. La argumentación por transiciones en los términos de Taylor permitiría el tránsito de unos valores a otros a través de argumentos.⁶² Sin embargo, hay otro aspecto más particular en el que Taylor se aleja de la genealogía de Nietzsche. Y es precisamente en tanto que para el filósofo canadiense la genealogía de Nietzsche entraña un poder devastador que más que permitir la articulación de la vida humana moral, la mutila.⁶³ A su juicio, lo que desvirtúa el planteamiento neonietzscheano es el valor polémico del desenmascaramiento de las pretensiones de la filosofía moral moderna. Para los “neonietzscheanos” (¿también para Nietzsche?)⁶⁴ la articulación no tiene

⁶¹ Ver el capítulo “lo moral en Taylor”.

⁶² “A hypergood can only be defended through a certain reading of its genesis” (Taylor 1989: 73 (1996: 89)). Taylor también toma de Nietzsche la “Umwertung der Werte” (ver Taylor 1989: 65 (1996: 81-82)).

⁶³ La relación de Taylor con Nietzsche no deja de estar abierta a la polémica. En diversos escritos Taylor menciona clásicos pasajes y alude a conocidos términos nietzscheanos. La crítica explícita de Taylor va dirigida contra los neonietzscheanos y no contra el propio Nietzsche. Para Taylor la posición de Nietzsche es “mucho más rica y creíble al ofrecer, como lo hace, el contraideal del superhombre y el hiperbién del decir sí sin reserva”. Ver Taylor 1989: 102 (1996: 118). En el apartado 11.4.1.3.2. de este trabajo “Nietzsche y Taylor: pugna de genealogías” ensayamos una comparación entre Taylor y Nietzsche.

⁶⁴ Parece que la recepción que Taylor tiene de Nietzsche es vía Foucault, con el que Taylor conversó en algunas ocasiones (Taylor 1984b) y al que dedica algunos de sus ensayos (“Foucault on Freedom and Truth”, ver Taylor 1984a (1985b)) y pasajes interesantes de *Fuentes del yo* (Taylor 1989 (1996:114-115)). A menudo parece que Taylor se refiere más a los nietzscheanos que al propio Nietzsche y cuando es a este segundo, pese a que reconoce el potencial del entramado genealógico de la filosofía de Nietzsche (Taylor 1989 (1996: 89)), manifiesta cierto recelo (Taylor 1989 (1996: 120)).

ningún valor intrínseco; las posiciones morales no son más que imposiciones sin sustrato real más allá de la proyección subjetiva. Ninguna posición está más justificada que otras; los criterios son meramente subjetivos. Sin embargo, ¿desde qué óptica estamos capacitados para afirmar que todas las posiciones son igualmente arbitrarias? ¿Es sostenible esta afirmación?⁶⁵

Para Taylor esta posición es imposible de alcanzar e insostenible a la luz del principio hermenéutico de la mejor articulación posible: con él se pierde de vista el modo con el que nos entendemos a nosotros mismos en las prácticas reales, a saber, orientados e impulsados por una visión del bien. De este modo el estatus que los neonietzscheanos confieren de las fuentes morales no es, como ellos pretenden, arbitrario. Antes bien no es posible distanciarse de los compromisos de valor como pretenden los neonietzscheanos en la medida que faltan razones en la práctica ordinaria y modo como vivimos que nos permitan vivir de ese modo.

En contra de la visión detractora y prescindible de la articulación que neonietzscheanos y defensores de la teoría de la acción obligatoria tienen, cabe considerar la “enorme necesidad de una articulación no distorsionada respecto a las visiones del bien que sostienen nuestras reacciones, afinidades y aspiraciones morales”.⁶⁶ Esta posición de articular las fuentes morales es con la que Taylor se compromete y a tenor del argumento por transiciones se puede decir que supone una reducción de error respecto a aquellas posiciones que rechazan el bien que las inspira. La posición de articulación que sostiene Taylor es superior (“supersede”) a las anteriores que no reconocían dichos bienes. Cabría decir que las diferentes formas serían más potentes y convincentes si realmente superaran el autoengaño de no reconocer la necesidad de desarrollar el potencial articulador de los bienes que las inspiran.

La articulación permite recuperar los bienes y en el fondo refloatar la diversidad de bienes sin distorsión ni acotamientos. La apuesta por la articulación de los bienes subyacentes es una apuesta por la recuperación de la pluralidad, aún cuando esta se presente como conflicto entre bienes inconmensurables. Taylor tiene la convicción de que la articulación permitirá sacar a la luz la pluralidad de bienes que da sentido a la vida que vivimos. De manera que recuperar la tensión es considerar que un bien no deja de serlo o es simplemente rechazable por el hecho de que entre en conflicto con el hiperbien. En este sentido la modernidad por la que él

La propuesta hermenéutica de Taylor de articular las fuentes morales de la modernidad puede concebirse como un intento por superar el nihilismo de algunos planteamientos llamados postmodernos (ver “25. Conclusiones: los conflictos de la modernidad” en *Fuentes del yo*, y Taylor 1999).

⁶⁵ Paul Ricoeur ha llamado la atención sobre esta aporía en la filosofía de Nietzsche: “En cuanto a la filosofía propia de Nietzsche, o bien se excluye ella misma de este reino universal de la *Verstellung* – ¿pero mediante qué astucia superior escaparía al sofisma del engañador?—, o bien sucumbe a él; pero, ¿cómo justificar entonces el tono de revelación con el cual será proclamados la voluntad de poder, el superhombre y el retorno del eterno del mimo?” (Ricoeur 1991 (1999: xxv-xxvi)). A la luz de esta cita y de la cita de Taylor de la antepenúltima nota al pie (nota 34), podemos decir que Taylor es más cauto que Ricoeur en su crítica ya que no se dirige fundamentalmente contra Nietzsche sino contra los neonietzscheanos.

⁶⁶ Taylor 1989: 100 (1996: 116).

aboga es compleja y en tensión porque bebe de distintas fuentes irrenunciables. Por ello la articulación de dichas fuentes permite concebir correctamente la relación y tensión interna, por ejemplo, entre Ilustración y Romanticismo. Enraizar la modernidad en esta doble fuente es recurrente en los escritos de Taylor. De este modo, aún dentro de la propia modernidad una “articulación no distorsionada” consiste en recuperar la diversidad de bienes que subyace al conflicto.⁶⁷

⁶⁷ Desarrollo este aspecto en el apartado 11.4. “fuentes de conflicto y fuentes de reconciliación”.

Capítulo 5

REALISMO HERMENÉUTICO

En este quinto y último capítulo de esta primera parte propongo centrarnos en uno de los aspectos más importantes para caracterizar la posición filosófica de Taylor: el realismo. Mi intención es indagar en qué consiste dicho realismo que Taylor explícitamente defiende en multitud de escritos e investigar en qué sentido es éste hermenéutico.

El concepto de lo real en Taylor es bastante elusivo. No encontramos antes de *Fuentes del yo* ninguna alusión tan directa. Pero en la “Introducción” a esta obra lo real, realismo y no-realismo constituyen los conceptos centrales que vertebran sus argumentos contra el naturalismo (no-realismo) y en favor de la envergadura de lo moral. Si miramos retrospectivamente sus escritos sobre hermenéutica y en torno al ámbito de estudio de las ciencias humanas encontramos como uno de los objetivos principales poner de relevancia la peculiaridad de las ciencias humanas respecto a las ciencias de la naturaleza y recuperar la existencia del ámbito de estudio del ser humano.

El realismo de Taylor se enmarca en un intento por recuperar el realismo (*retrieving realism*) frente al idealismo de la modernidad, pero no en los términos de un realismo clásico antiguo, sino asumiendo el tránsito de la modernidad que pone de manifiesto en los avances de la ciencia la vuelta a una ontología teleológica. De este modo, frente a una “imagen mediacional” que caracterizaría el idealismo moderno, el realismo de Taylor busca recuperar el contacto primordial con la realidad. Un realismo que critica la ontologización cartesiana del método, defiende una concepción holista de la verdad y se manifiesta de modo esencial como no-dogmático.

Por lo que respecta a *Fuentes del yo* Taylor llega al concepto de realidad después de haber criticado el reduccionismo de cuatro versiones del naturalismo que hacen de lo moral un añadido superfluo sin asidero en la realidad. Su tesis es que el no realismo socava la moral y acaba conduciendo a un grave deterioro de nuestra experiencia. Su apuesta es optar por un modo de realismo moral. La dificultad aparece al intentar esclarecer el concepto de realidad o “lo real” al que alude Taylor.

A tenor de su tesis sobre la división entre las ciencias naturales y las ciencias humanas lo primero que hay que deducir es que se trata de dos ámbitos distintos de realidad. Sus argumentos en este sentido van encaminados a poner de manifiesto que juntamente a la realidad de la física o del mundo natural existe una “realidad humana”. El problema como veremos más abajo es que el naturalismo sobre todo tras el surgimiento de las ciencias de la naturaleza en la modernidad ha eclipsado la relevancia de lo moral al concebir al ser humano “desde ninguna parte”. Al hablar de “realidad humana” Taylor afirma que “éste es el complemento de la purga

antiaristotélica de las ciencias naturales en el siglo XVII”.¹ Se trata por lo tanto de una realidad imposible de captar por los términos empleados en las explicaciones de las ciencias naturales. Como planteamos en el primer capítulo el ser humano es un ser auto-intérprete y en este sentido los términos como se entiende a sí mismo son constitutivos de su propia experiencia.

Aún sin adentrarnos todavía en el concepto de “lo moral” cabría preguntar cuál es la relación entre el objeto de estudio de las ciencias naturales y el de lo moral. ¿Sería posible establecer una comparación entre ambos? ¿Es posible que se complementen mutuamente? O quizá en un sentido más directo, ¿es posible determinar alguna de ambas como la más fundamental? A mi modo de ver, la posición de Taylor al respecto es la de sostener la división entre ambos tipos de ciencias salvaguardando los peligros naturalistas de ambos lados, absolutistas o relativistas, que socavan la especificidad de cada uno de ellos. Los argumentos de Taylor se dirigen a criticar el no-realismo de la moral en vistas a recuperar la relevancia de lo moral y recuperar un sentido más rico y pleno de experiencia moral. Es Hubert L. Dreyfus el que en base a su lectura de Heidegger se preocupa en perfilar el carácter fundamental de la hermenéutica y el lugar subordinado de las ciencias de la naturaleza respecto a la dimensión interpretativa del ser humano.² No voy a centrar mi atención en esta exposición, más bien me interesa aclarar en qué sentido Taylor habla de realidad o “lo real” para sondear en qué sentido es posible hablar de realismo hermenéutico.

Para ello comenzaré presentando el realismo de Taylor como una propuesta que pretende superar el idealismo de la modernidad sin volver ingenuamente al realismo antiguo. A continuación examinaré su tesis de la división de las ciencias naturales y ciencias humanas atendiendo al debate con Rorty y a las posibles posiciones en el debate. En tercer lugar, ahondaré en los distintos argumentos de Taylor al no realismo de lo moral, deteniéndome especialmente en cuatro críticas al relativismo de Richard Rorty. En cuarto lugar, me ocuparé de esclarecer el complejo concepto de lo real en Taylor y explorando las críticas que ha recibido. Es mi intención atender a los debates y respuestas de Taylor para reparar en los aspectos más criticados de este realismo de modo que podamos evaluar la viabilidad, límites y posibilidades del mismo. Ya por último esbozaré los presupuestos y caracteres de nuestra propuesta hermenéutica en clave intercultural.

5.1. Imagen mediacional versus originariedad del contacto con la realidad

5.1.1. Imagen mediacional

En sus últimos escritos Taylor prefiere caracterizar como “imagen mediacional” (“mediational picture”) la concepción lastrada de la epistemología

¹ Taylor 1989: (1996: 75).

² Dreyfus 1991.

moderna que él critica.³ Taylor considera que esta concepción subyacente e introyectada en la conciencia del hombre moderno constituye un gran error que está operando en nuestra cultura. Se trata de la comprensión de trasfondo que desde Descartes se ha introducido a partir de una visión del conocimiento a través de intermediarios: *sólo a través de* estados internos (“ideas”, “impressions”, “Vorstellungen”, “inputs” ...) se adquiere el conocimiento de las cosas (mundo exterior).⁴

En escritos anteriores Taylor había caracterizado dicha imagen como “representacional”. Pero, en los últimos se decanta por la de “imagen mediacional” porque es más abarcante que la “representacional”, la cual constituye una modalidad de aquella.⁵ Pero hay otros tipos de concepciones o teorías no representacionales que siguen presas de la imagen mediacional, aún en el nuevo paradigma del giro lingüístico.⁶

Muy brevemente podríamos caracterizar dicha imagen mediacional con cuatro rasgos: elementos mediadores, explicitud, lo puramente dado y el dualismo.

El primero y más característico es el que se refiere a la mentada estructura del “sólo a través de”. Así, sólo a través de la mediación de elementos de la mente accedemos al mundo externo. El segundo sostiene que sólo el contenido de nuestro conocimiento puede ser analizado en elementos explícitos claramente definidos. El tercero, que para justificar nuestras experiencias no podemos ir más allá (ni más acá) de esos elementos explícitamente formulados que tienen el estatus de “puramente

³ Me refiero a su última obra anunciada y aún por publicar *Retrieving Realism*. En este apartado abordo cuestiones recurrentes en el planteamiento de Taylor, pero que en los manuscritos que Taylor me envió y que he podido leer se presentan, si cabe, de modo más esclarecedor. Respetando la petición de Taylor, me abstengo de citar de dichos manuscritos aún no publicados.

⁴ De modo paradigmático en Descartes a diferencia del escepticismo antiguo, su duda busca la certeza y lo consigue. Lo consigue, empero, reduciendo toda la realidad a ideas, actividad mental (cogitare, penser). De modo que reduce toda la topología antigua del alma a un mismo estado mental: “cogitare”, “penser”. Ver la primera y segunda de sus *Meditaciones metafísicas*. En su carta a Gibieuf el 19 de enero de 1642 Descartes declara: “assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l’entremise des idées que j’ai eu en moi”.

⁵ En su conocido ensayo “Overcoming Epistemology” Taylor argumenta que el apelativo “representacional” caracteriza mejor el tipo de teorías lastradas por la epistemología moderna que el de “fundacional”. Ver Taylor 1987a.

⁶ Tal es el caso, por ejemplo, de Quine que habiendo eliminado el referente de la realidad sigue preso del “sólo a través de”, al considerar el conocimiento como creencias verdaderas. O el conocido argumento de cerebros en una cubeta propio de la imagen computacional. O en la versión crítica de Kant que aunque trascendental también nos topamos con el idealismo de la “Vorstellung”. O de formas más paradójica entre los que se declaran a sí mismos post-modernos y pretenden escapar de dicha tradición como es el caso de Richard Rorty. Habría que preguntarse si Nietzsche, aún cuando se nos presenta con un extraordinario potencial genealógico que incorpora una crítica a los valores modernos y más aún occidentales, no sigue todavía preso de la imagen mediacional heredera de la modernidad. ¿Habría que entender la “sospecha” como una nueva versión de la duda moderna que mina el contacto primordial con la realidad? Ver último capítulo “Modernidad hermenéutica”: “¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?” (11.4.1.).

datos”. Y el cuarto se refiere a la concepción dualista entre lo mental y lo físico, estableciendo un hiato insalvable y característicamente moderno.⁷

A continuación voy a argumentar contra esta imagen mediacional y a favor de la originalidad del contacto con la realidad, que es la expresión del planteamiento realista de Taylor.

5.1.2. *Concepción del contacto primordial con la realidad*

A diferencia del anterior, este planteamiento parte de que nuestro contacto con el mundo es inmediato, sin intermediarios. El planteamiento realista no es nuevo en la filosofía. Pero Taylor deliberadamente se distancia del realismo antiguo por su ingenuidad y por la ontología teleológica que arrastra.⁸ Para lo cual recurre a los planteamientos de Wittgenstein, Heidegger y sobre todo de Merleau-Ponty que le permiten reconectar el pensamiento y conocimiento en el cuerpo y contexto socio-cultural en el que tiene lugar. De modo que de lo que se trata es de rearticular el contexto o marco de referencia donde cobra encarnadura el pensamiento y toda actividad que desempeñamos en tanto que seres social y culturalmente encarnados. Hay un vínculo primordial con el mundo y con el resto de seres que es inextricable y que constituye la base de toda elaboración teórica.

Es importante que reparemos en que la crítica a la imagen representacionalista o mediacional de la modernidad no se reduce a un holismo del significado que desbanca cualquier intento fundacionalista (como en el caso de Rorty o Quine o incluso, a juicio de Taylor, también de McDowell). Taylor incide pespicazmente en que de lo que se trata es de recuperar el realismo que ha desaparecido de la imagen mediacional o representativa que desde la modernidad –para decirlo con Wittgenstein— nos tiene presos.⁹ Frente a ésta Taylor propone una concepción del contacto y del agente encarnado. La “encarnadura” o “enclavamiento” es lo crucial. Es en esa encrucijada de interacción entre el agente y el mundo donde se hace posible recuperar la realidad, el realismo (*retrieving realism*). En este sentido, la comprensión que adquiero del mundo no está producida o determinada simplemente por mí. En el nivel más básico, en el nivel pre-conceptual, la comprensión o captación (*grip, be-greifen*) del mundo es una co-producción mía y del mundo (base causal de nuestra experiencia del mundo). El agarre (*grip, Griff*) no es algo que controla, retiene y

⁷ Creo que este es el sustrato filosófico de la preponderante “cultura de la imagen y existencia ficticia”. A este propósito ver la interesante reflexión sobre la conexión de la dialéctica realidad-imagen con los medios informativos en García Gómez-Heras 2005: 58 y ss.

⁸ Es conocida la clasificación de la filosofía antigua como “realista” y de la moderna como “idealista”. (Ver, por ejemplo, la magistral síntesis de la historia de la filosofía de Manuel García Morente en *Lecciones preliminares de la filosofía*). El realismo de Taylor, sin embargo, no cabría dentro de esta clasificación puesto que deliberadamente reconoce el aporte irrenunciable de la modernidad pero no sin (auto-)crítica. En este sentido el realismo de Taylor busca reestablecer el contacto primordial con la realidad sin negar la dimensión hermenéutica de toda reflexión articulada.

⁹ A Taylor le gusta recordar la sentencia wittgensteiniana del párrafo 115 de las *Investigaciones Filosóficas* “ein Bild hielt uns gefangen”, llamando la atención de que el alcance de esta imagen aún se encuentra presente en autores como Richard Rorty, cuyo planteamiento pretende ser crítica a la epistemología tradicional y creen escapar de ella.

genera el propio sujeto, sino el vínculo entre éste y el mundo, donde se establece el ligamen inextricable.

Así podemos decir que la comprensión del mundo en este nivel no se halla en nosotros sino en la interacción, en el inter-espacio de nuestro tratar con las cosas del mundo. Efectivamente, la comprensión se encuentra propiamente en el contacto, la interacción que no puede ser descrita únicamente hablando sobre el agente. En contra del planteamiento de toda la tradición cartesiana es importante reconocer que el proceso causal subyacente no se encuentra entre nosotros y el mundo como dos entidades separadas, sino que es lo que hace posible nuestro contacto directo con él.

Es asimismo importante llamar la atención de que este nivel pre-conceptual se encuentra por debajo, en un nivel más básico, que el nivel científico, donde de lo que se trata es de representaciones de la realidad que, en el fondo como enseña la historia, podrían ser erróneas. El naturalismo y la imagen mediacional reducen la realidad al modo como las cosas aparecen, poniendo entre paréntesis lo que las cosas realmente son. Con ello tiene lugar, una vez más, una separación con el mundo, caracterizado como mundo externo y reduciendo el objeto de estudio a objetos intencionales, esto es, actividades mentales, representaciones o impresiones. En estas impresiones “empiristas” perdemos realidad.¹⁰

El principal reto que se le plantea al razonamiento práctico enclavado en la experiencia pre-conceptual consiste en no ceder ante la duda escéptica. Ante los argumentos escépticos de la tradición epistemológica, que pretenden poner en duda el mundo como mundo exterior y prescindible a estados mentales, el realismo de Taylor aquilata el enclavamiento básico apuntando a nuestra experiencia real, poniendo en duda la duda misma y sus presupuestos tácitos: ¿por qué aceptar que en el caso de la ilusión óptica debe haber siempre un sujeto de experiencia exactamente igual que el de la percepción verdadera? ¿Por qué asumir el supuesto reductivista de que la experiencia es la misma o que acaso realizar dicho reducto de experiencia es realmente posible?

Hay cosas que sólo podemos hacer en contacto e interacción con los objetos reales del mundo y el resto de seres humanos. Sin esa encarnadura originaria seríamos incapaces de generar tipo alguno de representaciones. Pero a su vez no podríamos establecer los vínculos sin un contexto y situación que nos permitiese argumentar y movernos en torno a él. El argumento experiencial no puede dejar de apelar a la propia experiencia.

¹⁰ Hay que diferenciar este tipo de impresiones de la tradición empirista de la “impresión de realidad” de Xavier Zubiri que, por el contrario, presenta, a mi juicio, significativos parecidos (aún por explorar) con la experiencia pre-conceptual de Taylor. Ver especialmente la trilogía de X. Zubiri: *Inteligencia Sentiente*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*. Ver también Conill 1988: 219-238, Conill 1991: 183-197, Conill 1994 y Conill 1998a: 163-168. (En una de las conversaciones en la primavera de 2005 en la *Northwestern University*, Taylor que aún no conocía la obra del filósofo español, mostró, sin embargo, un especial interés por el planteamiento zubiriano). Aunque pienso que existe un estrecho parentesco, intuiciones compartidas y muchos puntos de contacto entre la propuesta realista de Taylor y la de Zubiri, si bien desarrolladas de forma diferente, no puedo, sin embargo, en este trabajo de tesis profundizar en ella.

5.1.2.1. *Crítica a la ontologización cartesiana del método*

Pienso que no sería una buena alternativa soslayar los notables y necesarios avances de la ciencia así como la importancia del método. Taylor no sólo no lo hace sino que considera la enorme utilidad del método crítico cartesiano que permite separar las pretensiones meramente fácticas de una valoración incuestionable; o la aguda distinción entre cómo tomamos nosotros las cosas y cómo son ellas realmente. Este empleo del método es de una importancia crucial. El error, sin embargo, consiste en haber ontologizado el método. Del mismo modo que la ontologización de la idea (reificación del pensamiento) socava el contacto primordial con la realidad, la ontologización del método mina nuestra experiencia pre-conceptual originaria conduciéndonos a pensar que el método es siempre el modo como la mente opera, tomando fragmentos de información neutral y explícita y combinándolos entre ellos. Esta ontologización del método se infiltra en nuestro intercambio diario con el mundo llevando a distorsionar nuestra realidad cotidiana y lo que supone realizar una crítica perspicaz a (y desde) ésta.

Por el contrario, la concepción del contacto que defendemos sostiene que nuestra encarnadura con el mundo es primordial. Asumir esto conduce a una crítica del atomismo, de la primacía absoluta del individuo y de los modelos computacionales de pensamiento humano. Porque subyaciendo a nuestro pensamiento explícito, descentrado, desvinculado e incluso solitario, se halla un contacto más básico con la realidad. No sólo con el mundo al que inextricablemente estamos vinculados sino también con todos los interlocutores que, a su vez, están vinculados con nosotros mismos.

Un rasgo de la ontologización del método es que el sujeto primario de conocimiento es el individuo. Frente a este planteamiento atomista el alegato holista de la hermenéutica pone en primer plano la tradición y la conversación. Como vimos en el capítulo 2 sólo entroncando en la tradición tiene sentido la innovación que nunca surge de la nada sino a través de la socialización y aprendizaje en ella. Igualmente, sólo en el entramado de la conversación, en la urdimbre de interlocución, tiene sentido “salir” de ella (aunque por mor de la dinamicidad y relieve del contraste nunca se sale completamente) apelando a instancias críticas y sólo en ella encontramos el instrumental para llevarla a cabo. Innovación y crítica sólo cobran sentido y son realmente posibles en el seno de la tradición (una o mejor aún varias) y conversación (a dos o preferentemente más). Pues en primer plano la primacía de la conversación y rectificadora la distorsión atomista de la teoría mediacional la crítica se presenta en términos wittgensteinianos como “juegos de lenguaje de la crítica” que enriquece el entendimiento del agente.

5.1.2.2. *La verdad como autenticación de sí*

A diferencia de una concepción de la verdad a partir de criterios, la concepción de la verdad que propone la teoría del contacto de Taylor es la de la verdad como autenticación de sí (*self-authenticating truth*). No es posible extraer ni aislar del todo determinadas características a partir de las cuales se pueda decir que una

creencia es verdadera y que opera a través de criterios. Más bien, de lo que se trata es de un entramado de cosas que se hallan interconectadas que constituyen el marco de referencia donde las creencias son posibles. Nuestro pensamiento se encuentra inevitablemente enclavado en ese entramado. Y precisamente en ese enclave holista es en el que no se puede poner en duda ni soslayar sin incurrir en un contra-sentido. No se trata de negar la importancia y empleo de los criterios. Pero la crítica radica en algo más básico, un enclave de realidad para cuya correcta comprensión no (siempre) contamos con criterios.

El pensamiento opera ineludiblemente en un marco de referencia. Pero nada ha de llevar a pensar que éstos hayan de tomarse de forma a-crítica. Más bien en virtud de dicho trasfondo hay escenarios de error y de corrección. Pero, ¿no podría dicho marco de referencia ser en el fondo una ilusión? Una vez más la respuesta realista consiste en que esos casos (excepcionales) de ilusión o distorsión tienen que ser tratados en el contexto de nuestro general y más básico enclave (enclavación) en el mundo. O dicho de otro modo, ¿cómo podríamos hablar del error o distorsión como de hecho aceptamos en nuestra forma de vida, si no es porque tenemos la experiencia de otras posiciones que corrigen dicho error?¹¹ ¿Tendría algún sentido hablar de sueño o acaso podríamos afirmar “la vida es sueño” si no fuera bajo el supuesto del despertar(-se)?

5.1.2.3. *Realismo no dogmático*

Sabedor de las críticas modernas al realismo, Taylor caracteriza su propuesta como “realismo no-dogmático”. Con ello argumenta de modo realista contra los planteamientos anti-realistas pero no en base a una doctrina. La propuesta realista de Taylor es no-dogmática porque no se asienta sobre la base de una doctrina determinada. Más bien, su realismo consiste en apelar a un estado previo de contacto con la realidad, anterior a la elaboración de teorías y doctrinas, que éstas no puedan agotar ni sustituir. Se trata de un realismo no dogmático porque reconociendo la diversidad de las diferentes doctrinas abre un espacio previo: la realidad, que constituye el límite regulativo y una constante ineludible en aquellas.

El presupuesto del realismo de Taylor es, por lo tanto, una radical apertura de toda teoría que no agota ni clausura lo que de la realidad pueda decirse y que lo preserva como el espacio al que las teorías han de adecuarse. Por ello aunque es cierto que no tiene sentido hablar de algo infable, definir lo infinito (cosa en sí), y al menos antes que Rorty ya la lógica especulativa hegeliana reparó en ello (aspecto que como vamos a ver más abajo no le pasa desapercibido a Taylor); sin embargo, sí que tiene mucho sentido en virtud de la lógica del contraste diferenciar entre teoría y realidad, esquema y contenido. Sin esa alusión a una realidad común a las diferentes teorías las pretensiones de argumentar a favor de una y en detrimento de otra(s) se desvanecerían.

Así pues, los argumentos realistas de Taylor no consisten en explicar o describir qué es o deba ser la realidad sino en llamar la atención sobre los límites y

¹¹ Este es efectivamente el argumento de Wittgenstein en *Sobre la certeza*.

diferencias de las teorías que explican la realidad. Sin el referente de lo real ¿no vamos a la deriva de la arbitrariedad?

Para esclarecer el realismo no-dogmático que defiende Taylor hay que profundizar en los distintos ámbitos de la realidad que es posible distinguir. La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas que defendemos con Taylor, supone una diferenciación crucial en vistas a esclarecer su realismo. Siendo un tema clásico en la tradición hermenéutica, la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas adquiere en Taylor nuevos trazos que no eliminan la raigambre realista de su propuesta.

5.2. *División entre ciencias humanas (CCHH) y ciencias de la naturaleza (CCNN)*

A continuación nos vamos a detener en la concepción de Taylor de la división entre ciencias humanas (CCHH) y ciencias de la naturaleza (CCNN). Como uno de los aspectos más destacados en sus escritos sobre hermenéutica requiere una atención especial. Más si tenemos en cuenta el protagonismo que esta división adquiere en el modo de concebir su realismo hermenéutico. Para llevar a cabo su caracterización de la división vamos a recorrer los hitos más importantes y resumir en sus puntos más significativos el debate en torno a la división apelando a los interlocutores con los que Taylor va perfilando su propia concepción. No voy a llevar a cabo la tarea de reconstruir todo el debate en torno a la división entre CCHH y CCNN que, al menos desde Wilhelm Dilthey, se ha gestado. Aquí solo me centraré en el debate en que desde fines de los años setenta se fue formando con el fin de delimitar la concepción de Taylor acerca de la división entre CCHH y CCNN.

Como preámbulo de lo que posteriormente devendría un prolijo debate, ya la primera obra de Taylor, su tesis doctoral en Oxford: *Explanation of Behaviour* (1964), supone un importante referente en el estudio de la diferencia entre CCNN y CCHH, incidiendo en la alternativa humanista a la explicación causal en las ciencias naturales, un modelo de “explicación intencional” o “teleológica”. La explicación intencional como “explicación teleológica” supuso una renovación del paradigma aristotélico (es decir, no galileano) de explicación de las ciencias humanas.¹²

¹² Apel recoge el planteamiento de Taylor en *The Explanation of Behaviour*, pero en vistas a conectarlo con el prisma neowitgensteniano de la controversia Erklaren/Verstehen de G. H. von Wright, criticándolo por “no confirmar de manera inequívoca la reivindicación del interés cognoscitivo de la comprensión hermenéutica de acciones” (Apel 1982: 30-31), ver también Apel 1979. Yo no voy a adentrarme en la relación entre *The Explanation of Behaviour* de Taylor y *Explanation and Understanding* de von Wright ni a evaluar si la crítica de Apel a von Wright es acertada. Expondré, sin embargo, en lo que sigue que en Taylor encontramos el “interés cognitivo en comprender” y no lo que Apel recordando a Dilthey llama “interés cognitivo de explicar”. Efectivamente, la distinción irrenunciable entre un objeto que es a su vez sujeto (el ser humano) hace abordar la acción humana y ano en base a la relación teórica sujeto-objeto, sino a la dialógica de co-sujetos. Por lo tanto, se trata originalmente no de una experiencia observacional sino comunicativa, donde no se puede soslayar en principio las intenciones y significados para los propios agentes. Otro tema donde creo que son muy sugerentes las conclusiones de Apel al final del citado artículo es la “situación de complementariedad” e incluso “complementariedad fundamental” y no de alternativa excluyente de la comprensión hermenéutica y las explicaciones objetivas: “Thus, in the Light of a transcendental-pragmatic análisis, it turns out that neither the ‘unified science’-thesis nor a simple

El comienzo del debate puede considerarse en *The Review of Metaphysics* (1980) donde Taylor debate con Hubert L. Dreyfus y Richard Rorty acerca de cuál debería ser la división entre CCNN y CCHH.¹³ A partir de entonces el debate con Dreyfus y Rorty ha continuado, matizándose las posiciones de unos y otro. El planteamiento de Taylor guarda una estrecha conexión con la lectura heideggeriana de Dreyfus. Sin embargo, es en el prolijo y continuado debate con Rorty¹⁴ donde la posición de Taylor va matizándose respecto a cuestiones cruciales para su hermenéutica como son su concepción realista, su concepción sobre la verdad y su división entre los dos ámbitos de estudio. El diálogo, respuestas y críticas de ambos autores nos ayudan a situar con más precisión la concepción hermenéutica y realista de Taylor.

El segundo hito significativo lo constituye el volumen colectivo *The Interpretative Turn: Philosophy, Science and Culture*, donde como fruto de un debate continuado de fines de los años ochenta y principios de los noventa, se reformulan aspectos centrales sobre la hermenéutica y en especial sobre la división entre CCNN y CCHH. Con ésta se da entrada a nuevos pensadores como Thomas Kuhn, David Couzens Hoy, James Bohman, Joseph Rouse, Charles Guignon que tienen como referencia el debate de Taylor con Rorty. Con él la diversidad de matices en las distintas posiciones va aumentando.

5.2.1. *Tres posiciones sobre la división entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza.*

En su “Understanding in Human Science” Taylor hace un somero recorrido sobre la historia y las distintas posiciones adoptadas ante la división entre ciencias humanas (CCHH) y ciencias de la naturaleza (CCNN).¹⁵ A grandes rasgos en un primer momento cabe distinguir la postura hermenéutica iniciada por Dilthey que concibe que las CCHH son distintas y merecen un especial tratamiento. Taylor se considera heredero de esta posición si bien considerablemente reformulada en términos “realistas”. Hubert L. Dreyfus en su lectura de Heidegger sigue a Taylor y matiza agudamente buena parte de sus argumentos realistas.

Frente a ésta, la segunda postura caracterizada por el naturalismo constituye, a juicio de Taylor, la tradicional crítica a la división entre CCHH y CCNN. Encarnada en la epistemología moderna la explicación naturalista es reduccionista porque concibe la explicación en términos de subsunción en base al modelo nomológico-

dichotomy of the methods of the natural sciences and the ‘Geisteswissenschaften’ will do [...] Hence there is a core of truth in the E/V dichotomy and thus also in Neo-Wittgensteinian ‘New Dualism’” (Apel 1982: 27 y 46). De este modo la pragmática trascendental permite desentrañar cuáles son los tres diferentes intereses cognitivos de la humanidad. El carácter fundamental de la comprensión queda de manifiesto en el “interés emancipador” que la ética del discurso desarrolla meritoriamente en la tradición de la teoría crítica.

¹³ Ver Dreyfus 1980a y b; Taylor 1980c y d; Rorty 1980a y b. Ver También Taylor 1980a

¹⁴ Ver Taylor 1990f, Taylor 1994e y Rorty 1991, 1994

¹⁵ También Joseph Rouse en “Interpretation in Natural and Human Science” enmarca de modo muy similar la diversidad de posiciones. Ver Rouse 1991: 42-43.

deductivo. Se trata efectivamente de la posición positivista que considera que sólo es ciencia aquello objetivable y por lo tanto todo objeto de estudio, aún tratándose del comportamiento humano, se reduce a leyes. Esta segunda posición englobaría todos los intentos positivistas de reducir el ser humano al método explicativo de las CCNN.

La tercera posición constituye una versión más reciente del rechazo de la división entre CCNN y CCHH. Los partidarios de esta tercera posición “han despertado del sueño positivista” y han descubierto que ninguna de las características tiene asidero en las ciencias humanas. Concluyen, sin embargo, que todas las ciencias son igualmente hermenéuticas. La unidad (no dualidad) de las ciencias reaparece pero no en base a un método epistemológico basado en razones positivas, sino en base a la hermenéutica, con lo cual reaparece un nuevo frente de ataque a la división diltheyiana.¹⁶ A esta postura pertenece, entre otros, Mary Hesse, Joseph Rouse y Richard Rorty. En el prolijo debate de Taylor y Dreyfus con este último nos detendremos especialmente.

Nuestra exposición consistirá en aducir las razones a favor y en contra de cada una de estas posturas. De este modo iremos perfilando con mayor detalle el realismo de Taylor como realismo hermenéutico. Y veremos como en el fondo existe un fondo común naturalista a la segunda y la tercera consistente en un reduccionismo, solo que de signo contrario. Buena parte de la obra de Taylor puede ser enmarcada como una crítica a los distintos tipos de reduccionismo naturalista de la modernidad.

5.2.2. *Dos frentes de argumentación desde el realismo a favor de la división entre CCHH y CCNN.*

5.2.2.1. *Crítica a la epistemología moderna desde el realismo hermenéutico*

Taylor niega que las CCHH y las CCNN estén en pie de igualdad (*footing*). A las CCNN Taylor les atribuye lo que apelando a Bernard Williams llama “el requisito de absoluto” (“requeriment of absoluteness”).¹⁷ “La tarea de las CCNN es explicar el mundo independientemente del significado que las cosas tienen para los sujetos humanos, o de cómo éste figura en su experiencia”.¹⁸ Se trata, por lo tanto, de eliminar de la explicación científica todo lo que constituyen “propiedades relacionadas con el sujeto” tal y como esta tradición epistemológica moderna

¹⁶ “Once we awaken from our positivist slumbers we realize that none of these features hold of natural science either. The two turn out to be methodologically at one, not for the positivist reason that there is no rational place for hermeneutics; but for the radically opposed reason that all sciences are equally hermeneutic. This is an extraordinary reversal. Old-guard Diltheyians, their shoulders hunched from years-long resistance against the encroaching pressure of positivist natural science, suddenly pitch forward on their faces all opposition ceases to the reign of universal hermeneutics” (Taylor 1980c: 26).

¹⁷ Taylor se refiere al conocido libro de Bernard Williams de 1978: *Descartes: The Project of Pure Inquiry*. London: Pelican.

¹⁸ Taylor 1980c: 31.

pretendió. El caso paradigmático es el de las “propiedades secundarias” del empirismo. La explicación *absoluta* será aquella capaz de eliminar estas propiedades relacionadas con el ser humano de modo que quede libre (*suelta*) de elementos subjetivos.

Creo que habría que detenerse en la aclaración que Taylor hace a Rorty acerca del “requisito de absoluto”. Entenderlo en términos kantianos de “an-sich-sein” rápidamente nos conduciría a un callejón sin salida porque por definición queda indefinida y por lo tanto no es posible conocimiento alguno sobre éste.¹⁹ La división está inspirada, más bien, en la clásica distinción del empirismo entre cualidades primarias y cualidades secundarias. En última instancia remitiría a un tipo de propiedades de las cosas en tanto que no son relativas a nuestro interés y nuestro contexto de acción.²⁰

Respecto a las CCHH el planteamiento cambia porque “el tipo de comprensión implicada en los dos casos es diferente. La comprensión que es relevante a las CCHH es algo más que esta comprensión implícita sobre las cosas”.²¹ Este “algo más” es “la clase de entendimiento que invocamos en las relaciones personales”. Para especificar este tipo de entendimiento hay que remitirse al tipo de lenguaje valorativo (las evaluaciones fuertes) de los propios sujetos. Llegar a este tipo de entendimiento, apunta Taylor, no implica que lo aprobemos sino que entendemos sus propios valores. Pues bien, es precisamente la comprensión de este tipo de evaluaciones fuertes de los agentes lo que traza la diferencia crucial entre la comprensión en las CCHH respecto a las CCNN. Procurar comprender al agente humano en base al requisito de absoluto como pretende el positivismo sería, a juicio de Taylor, “absurdo” y “erróneo”. Dejaría fuera precisamente lo más sustancial y significativo de su comportamiento: su experiencia propiamente humana.

El punto crítico son precisamente las “serias razones para imponer el requisito de absoluto en las CCHH” a las que apela el naturalismo y contra las que Taylor introduce la división en clave hermenéutica. Tanto el prestigio del avance de la ciencia como el acuerdo intersubjetivo libre de las disputas interpretativas constituyen dos fuertes atractivos de la postura naturalista. Sin embargo, Taylor se esfuerza por mostrar el error de este enfoque respecto al ser humano. No sólo por razones morales de instrumentalizar al ser humano, como parece defender Richard Rorty, sino precisamente porque ello supone un error que ocluye la realidad propiamente humana.

¹⁹ Véase especialmente la crítica de Hegel a la “mala infinitud” en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, párrafos 89-95

²⁰ “To explain the interaction of inanimate things, if I can put it that way, we sort out descriptions which things have only insofar as they are situated in the context of our action or our concern from descriptions we can make of things quite outside that context. This is how I distinguished between subject-related and absolute properties. ‘Absolute’ didn’t mean ‘it-self’; ‘absolute’ simply meant not relative to our interests or our context of action” (Taylor 1980d: 48).

²¹ Taylor 1980c: 30. “My thesis is the nub of the hermeneutic claim is that this kind of understanding is essential to human sciences, and therefore a distinction must be drawn with natural sciences” (Taylor 1980c: 32).

El error del naturalismo radica, por lo tanto, en una “ilegítima extensión” que pasa del merecido éxito de las ciencias naturales en el estudio de la naturaleza a la desvinculación (*disengagement*) como punto de vista adecuado para cualquier tipo de investigación, socavando con ello la moral y buena parte de ámbitos de investigación como la psicología, política, el lenguaje, la interpretación histórica. El problema es que en esa desvinculación hay una pérdida de realidad (el “*spill-over effect of disengagement*”) y del sentido ético de la vida humana.²² Lo cual no quiere decir que se elimine la dimensión ética sino que ahora “se enmascara por una cierta conciencia ideológica” basada en el sentido de poder, control, liberación, seguridad (que no dejan de ser metas y motivaciones de una forma de vida más elevada).²³

Por ello, frente a una concepción de la ciencia atomístico-instrumental que ha llevado a descalificar otras formas de dar razón (*reasoned account*),²⁴ Taylor propone un nuevo enfoque introduciendo elementos “filosóficos”. Su propuesta supondría, en primer lugar, examinar si no es acaso posible hablar de pretensiones válidas (*valid claims*) al conocimiento en ámbitos donde las disputas interpretativas son inerradicables. En segundo lugar, buscar fundamentos de las posiciones no tanto en desacuerdos epistemológicos cuanto en la “experiencia de uno de la realidad”. Para ello, hace falta, lo que podríamos llamar una “antropología filosófica”. En tercer lugar, no es posible concebir hechos brutos y teorías libres del valor y evaluación, sino que la evaluación es constitutiva del pensamiento humano.²⁵

5.2.2.2. Crítica al relativismo de la tercera posición desde el realismo

Aunque distintos autores como Mary Hesse o Joseph Rouse son representantes de la tercera posición negadora de la división entre CCNN o CCHH, Richard Rorty es el que mejor encarna la tercera posición y con el que de hecho más prolijamente ha discutido Taylor. En su respuesta a Taylor y a Dreyfus en los orígenes del debate en *Review of Metaphysics* (1980) y habiendo publicado ya dos años antes sus tesis básicas en *Philosophy and the Mirror of Nature* (1978), Rorty presenta su concepción de la hermenéutica que califica como “concepción anti-kantiana” (*anti-kantian account*).²⁶

²² En *A secular Age* llama la atención sobre las implicaciones que dicho planteamiento epistemologista tiene con la “muerte de Dios”. Ver Taylor 2007: 558-559.

²³ Ver Taylor 2007: 285 y 287.

²⁴ “There is a particular view of science, widely held by those who support the atomistic-instrumentalist conception, which would deny the title ‘science’ to most of what has passed in the tradition of political theory as a reasoned account of the political [...] This is a view of science which defines its boundaries by epistemological criteria” (Taylor 1980a: 86-87).

²⁵ Taylor 1980a: 90 y ss.

²⁶ Rorty 1980a: 39. Aunque también la ha llamado “hermenéutica universal”, sin embargo, posteriormente ha rechazado esta expresión por considerarla obvia hasta el punto que tenga que desaparecer (ver Rorty 1991: 71). Sin embargo, su rechazo a Kant parece algo casi incondicional que perdura a lo largo de sus escritos – ¿quizá como ejemplo de la cerrazón de su enfoque epistemológico que incapaz de salir del enfoque teórico (uso teórico de la razón) hace de la Ding-an-sich, como expuso Hegel, una cosa aporética?

A juicio de Rorty la distinción que pretende hacer Taylor entre “términos relativos al sujeto” y “términos independientes o no relativos al sujeto” no es posible. La pregunta clave es pues si puede haber una explicación científica con independencia del significado que ésta tenga para los sujetos humanos. Si la respuesta es negativa entonces la diferencia entre “subjetivo” y “objetivo” no es posible. Por ello más que concebir que sea posible una explicación del mundo en sus propios términos, Rorty derivando hacia la “doctrina pragmatista” considera que la investigación y el quehacer científico cobra sentido en función de su utilidad para propósitos humanos. El problema no es que exista una realidad absolutamente independiente de los seres humanos; el problema radica en la “incoherencia” de que se conciba que es posible describir una realidad tal en términos que no tienen nada que ver con los seres humanos. La conclusión a la que llega es tan demoledora que acaba con la inhabilitación de los conceptos de “esencia”, “verdad como correspondencia”, “realidad”. Suspendido en este vacío ontológico y normativo Rorty recurre a la moral para evaluar la adecuación o inadecuación de la investigación científica.²⁷

Cabría preguntarse si la salida moral de Rorty conduce a las “sospechas” de Joseph Rouse sobre las consecuencias políticas del dualismo entre los dos tipos de ciencias. Es decir, si este tipo de dualismo cohonesto posiciones machistas como un “producto de una psicodinámica machista”.²⁸ Lo cierto es que las suspicacias de Rouse son de lo más interesantes, pero su conexión con la teoría política de Taylor resultan enormemente inverosímiles. No veo en qué sentido lo que él llama “políticas comunitaristas” se desprenden de la tesis de la división de las ciencias. Aun cuando es cierto que Taylor se refiere a la sociedad moderna como imbuida por un “temperamento naturalista”; es precisamente la divisoria a la hora de abordar cuestiones humanas (CCHH) la que permite recuperar la especificidad del tratamiento del ser humano. Creo que difícilmente es rebatible el planteamiento holista si lo que pretendemos son políticas que reconozcan la identidad del sí mismo. Por mi parte, no veo la conexión entre la objetividad científica y las políticas machistas o la filosofía feminista. Me faltan razones para aceptar que la dimensión entre dos tipos de ciencia conduce a una ciencia “políticamente” desviada. Porque hacerlo eliminaría lo que es ciencia y lo que es política arrumbando contra la división y suspendiendo la ciencia, dejándola peligrosamente a merced de intromisiones de la política. Precisamente porque comprender la física en términos de amistad o cariño entre determinadas partículas conduciría una vez más a un reduccionismo que terminaría por hacer desaparecer parte de la explicación de cómo son las cosas. Por ello no acabo de entender muy bien cuál será el tipo de política que cabría esperar de “lo que hemos aprendido de Kuhn sobre las CCNN”.

²⁷ Sobre esta anulación de pregunta por la validez se asienta la tesis rortyana de “la prioridad de la democracia sobre la filosofía”. Ver especialmente Rorty 1990.

²⁸ Rouse se apoya en la concepción de Evelyn Fox Keller y G. H. von Wright para sostener que “Taylor’s view can accommodate those feminist philosophers and scientist for whom the discovering of gender in science is the discovery of a bias to be eliminated in accord with an unchanged notion of scientific objectivity” (Rouse 1991: 52). Ya en su *Knowledge and Power* Rouse ya había incidido en “la importancia de la interpretación de la naturaleza” derivando hacia el naturalismo. Ver Rouse 1987: 181-191.

Por el momento podemos decir que Taylor no niega la lingüística del ser humano y la necesaria remisión de la ciencia en tanto que ejercicio del *logos* al “animal con *logos*”. En ningún momento pone esto en tela de juicio. No sólo esto sino que asume que las CCNN se asientan sobre la precomprensión (*Vorverständnis*). Pero esta precomprensión se va alejando de la auto-comprensión ordinaria hasta el punto de llegar a ser un tipo de explicación cuyo referente no es el sujeto humano sino la naturaleza. Esto sí constituye un salto cualitativo sustantivo por cuanto a la naturaleza no se le puede atribuir el carácter auto-interpretativo y evaluador del ser humano, ni al ser humano reducirlo meramente a máquina u organismo vivo. Hacerlo conduciría o bien a un antropomorfismo de la naturaleza o a un naturalismo del ser humano. Lo segundo es lo que ha promovido buena parte de la epistemología moderna. Una mezcla de los dos quizá con mayor dosis de lo primero a lo que parece apuntar Rorty.²⁹

La crítica de Taylor al reduccionismo naturalista del ser humano no es sólo por razones morales como piensa Rorty. Existen “razones epistémicas” o “científicas” para censurar la inadecuación de dicho enfoque. No se trata únicamente de la instrumentalización del ser humano por la ciencia, sino del error y distorsión del enfoque que intenta explicar el comportamiento humano soslayando el trasfondo de los propios agentes. Para criticar el reduccionismo naturalista no es necesaria una teoría de la esencia, sino únicamente reconocer los presupuestos hermenéuticos de la CCHH.

Por su parte Hubert L. Dreyfus le critica a Rorty debilitar hasta hacer desaparecer la pregunta por la validez. Pregunta sobre la cual reincide Taylor. Según el planteamiento de Rorty se torna imposible el recurso a un “modo de criticar nuestras preferencias y las preferencias de otras personas”. Sin embargo, como indican Dreyfus y Taylor “debe haber más que *meras* preferencias y *meras* conversaciones en la medida que hay en juego un gran asunto”.³⁰ Si no fuera así, ¿qué sentido tendría sostener un concepto de “conversación con el género humano”? ¿Si no se asume la posibilidad de una crítica que articule la pregunta por la validez, cómo es posible afirmar que el espíritu de la política de Heidegger en “Nur noch ein Gott kann uns retten” es como afirma Rorty “deplorable”? La respuesta de Rorty no deja de sorprender: equipara la ciencia natural con la literatura. Pero si hacemos eso, ¿cómo es posible responder a la pregunta de por qué las ciencias naturales han sido tan “iluminadoras” o en qué ámbitos realmente lo han sido? Soslayar el interrogante del avance científico, ¿cómo puede ayudar a esclarecer la actividad científica? Aún cuando no exista un patrón uniforme de avance como ha mostrado Thomas Kuhn, ¿por qué deducir de ahí que la atribución de términos independientes del sujeto no es operativa y no, más bien, que la pregunta por la validez y la verdad como

²⁹ Llama la atención que las críticas de Rorty a los intentos de describir una realidad absolutamente independiente al ser humano por ser incoherentes, incurren en mayores incoherencias y contradicciones internas a su propio planteamiento. Ver apartado siguiente “Tres críticas al no-realismo de Rorty”.

³⁰ Dreyfus 1980b: 51 (el subrayado es de Dreyfus). Por su parte Taylor interpela: “Let me ask one question. Within discourse of this level of seriousness, how much can be said about what makes some remarks more worthy to listen than others? And how is this, in turn, connected with canons of scientific relevance, usefulness, understanding, or content?” (Taylor 1980d: 52).

correspondencia con los hechos de la naturaleza sigue orientando y guiando la investigación científica?

El problema se plantea también por lo que respecta a un reduccionismo naturalista de las CCHH. Lo que queda ignorado en el planteamiento de Rorty para decirlo en los términos heideggerianos de Hubert Dreyfus son los “presupuestos” (“Vorhabe”, y no sólo “Vorgriff” o “Vorsicht”) auto-interpretativos del trasfondo de las prácticas humanas.³¹ De modo que Rorty “asimila la comprensión del significado de las culturas, las sociedades y el comportamiento del individuo a la comprensión de movimientos físicos sin significado”.³² Así tanto el trasfondo de una como otra se reduciría al mismo tipo de trasfondo pragmatista en función de los propósitos humanos. Dreyfus, sin embargo, incide en que “en las ciencias humanas el trasfondo es interno a la ciencia mientras que en las ciencias naturales es externo. Lo cual se sigue del hecho de que la teoría procede a través de la descontextualización mientras que las ciencias humanas tienen que tratar con el contexto humano”.³³ Tratar semejante trasfondo humano (*Vorhabe*) como una sarta de creencias equipararía la práctica a la teoría reduciendo las CCHH a CCNN. Es a esto a lo que Dreyfus llama “holismo teórico y no práctico”.

Charles Guignon en “Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism” argumenta en contra del pragmatismo de la tercera posición y a favor del realismo hermenéutico. A su juicio, el ejercicio de la ciencia tras el giro hermenéutico consiste en que nuestra situación en tanto que agentes humanos ya no puede plantearse en base a cuestiones epistemológicas tradicionales como verdad, racionalidad o justificación. Se trata, por el contrario, de un ámbito distinto. Sin embargo, ello no anula los conceptos de verdad y justificación. A juicio de Guignon, estos se reformulan en el proyecto de una “epistemología post-epistemológica” aplicada al ser humano.³⁴

³¹ La exploración del “Vorhabe” (haber previo) en Heidegger puede ser efectivamente el camino para la transformación de la hermenéutica, para una hermenéutica crítica que supere nihilismos como el de Vattimo o relativismos como el de Rorty. Ver Nicolás 2003: 102-105. Lo más significativo es que es en el propio Heidegger donde ya podemos rastrear las pistas de realismo (hermenéutico) en el “Vorhabe”: “Cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante, y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas” (Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 176, de la traducción castellana de J. E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997 (citado por Nicolás 2003: 104)).

³² Dreyfus 1980a: 15. En este sentido la diferencia radical entre Heidegger y Quine incidiría en que el trasfondo de prácticas (*Vorhabe*) es más radical que el marco de referencia conceptual de la teoría (*Vorsicht*).

³³ Dreyfus 1980a: 20.

³⁴ “Current writings of hermeneutics thinkers show how this project of working out a post-Epistemological epistemology might go. These include attempts to clarify the role of practical reason and narrative historiography in justifying knowledge claims, reflections on rationality as the ability to adopt multiple partiality disengaged perspectives rather than a totally disengaged stance of pure ‘objectivity’ and descriptions of the experience of gaining insight through literature and works of art” (Guignon 1991:100).

A mi modo de ver, equiparar la autocomprensión y el grado de verdad y validez en asuntos humanos con el modo como se describen los fenómenos de la naturaleza como pretende Rorty desdibuja la diferencia crucial entre subjetivo, intersubjetivo y objetivo. Aún cuando nuestro lenguaje configura la comprensión del mundo, no es éste constitutivo del mundo natural como sí que lo es del potencial expresivo de nuestros sentimientos humanos. Reducir ambos “simply a remark about the causal relations” (“simplemente a un comentario sobre las relaciones causales”) pierde de vista la dimensión constitutivo-expresiva característica de las ciencias humanas.

De este modo, sondeando la tercera posición en la figura de Rorty podemos preguntarnos: ¿no sería excesivo soslayar los propios argumentos que la ciencia natural aporta y desde los cuales se comprende en base a la búsqueda de cómo son las cosas sostenidas por la pregunta por la validez? ¿No hay por parte de Rorty una pretensión excesiva (“fantasía”) de volver contra la historia de la ciencia sin la distinción de las CCNN como ciencias que explican objetivamente la realidad y cuyo éxito radica en esta explicación independiente de términos referidos al sujeto?

5.2.3. *Crítica al modo de trazar las diferencias entre CCNN y CCHH por Thomas Kuhn*

En “The Natural and the Human Sciences” Kuhn está de acuerdo con Taylor en que debe haber una distinción entre las CCNN y las CCHH, pero niega que el modo de trazar la distinción por Taylor sea el adecuado “en ningún caso” (“at all”). Aunque a su vez reconoce la vaguedad de su noción y el déficit de su propuesta en cuanto a la articulación.

A juicio de Kuhn, los conceptos de las ciencias naturales están culturalmente configurados hasta el punto de igualar las diferencias entre concepciones de la naturaleza de culturas distintas con las diferencias entre esas mismas culturas por lo que respecta a sus prácticas sociales. “En ambos casos la diferencia está enraizada en el vocabulario conceptual [...] No hay algo que sea más neutral o culturalmente independiente en las ciencias naturales que en las ciencias humanas; ni un conjunto de categorías con las cuales pueda ser descrita la población –sea de objetos o de acciones”.³⁵

Taylor no niega la dimensión socio-cultural del lenguaje científico, pero añade que en otro sentido no se pueden reducir sólo a la configuración cultural, sino que cabe concebir una realidad dadora de sentido al acto mismo de señalar algún elemento del mundo natural que no es reducible a meras convenciones culturales. La cultura configura mundo a través de conceptos que tienen un referente, esto es, una realidad. Por ello, pese a que Taylor asume la configuración cultural de cualquier concepción del mundo natural, ¿no hay que reconocer que una serie de lenguajes naturales buscan precisamente eliminar la carga cultural y en este sentido de “culturalmente independientes”, al menos, como una pretensión que no existe, que

³⁵ Kuhn 1991: 21

no es común a los otros lenguajes acerca de las prácticas humanas? Ese segundo punto es el que elimina un planteamiento hermenéutico reduccionista.

Con todo, en diálogo con Taylor, Kuhn sí que propone un nuevo modo de trazar las diferencias. Para Kuhn las CCNN a diferencia de las CCHH gozan de periodos de “ciencia normal” (*normal, puzzle-solving research*). Una vez establecida la “base hermenéutica” (“paradigma” según el clásico término de Kuhn), la investigación de las CCNN asume dicha base y sobre ella avanza y progresa la investigación. En este sentido sostiene Kuhn que “aunque deben requerir lo que he llamado base hermenéutica, no son ellas mismas empresas hermenéuticas”.³⁶ En este sentido incluso los que introducen nuevos paradigmas no se reconocen a sí mismos como tales como sí que hacen los investigadores de las ciencias sociales.

Hasta aquí parecen deducirse ciertas afinidades entre la división entre CCHH y CCCNN trazada por Taylor y la realizada por Kuhn. Pero las diferencias surgen cuando Kuhn concibe que dentro de las ciencias humanas, aunque reconoce su desconocimiento sobre éstas, podría existir, aunque de momento no lo ha habido, algo así como un paradigma equivalente a las CCNN de investigación normal y resolutoria de problemas. Lo cual termina por desdibujar las diferencias entre ambas y consumir el reduccionismo naturalista (como ocurrió con la química y le parece a Kuhn que está ocurriendo con la economía o la psicología).

La segunda desavenencia de Taylor respecto de Kuhn, ésta de signo contrario, sería concebir que sólo las CCNN gozan de “estabilidad” para la búsqueda y transmisión de paradigmas. Como argumentaré más abajo no sólo las CCNN apelan a una realidad constante y que permite transitar entre distintos paradigmas;³⁷ La hermenéutica de Taylor en tanto que realista concibe que existen, a su vez, determinadas “constantes humanas” que permiten realizar argumentaciones por transiciones en las CCHH.

5.2.4. División diltheyiana “sustancial y profundamente” reformulada.

Uno de los aspectos que se encuentra en la argumentación de Taylor y también de Geertz es la crítica contra la imagen unificada de la ciencia construida por el positivismo. La cuestión que plantea Geertz es de qué modo entender la diversidad de ciencias: ¿Habría que ampliar la diversificación de ciencias al ámbito de las CCNN? ¿La diferenciación entre CCNN y CCHH ocluye la diversidad irreductible

³⁶ “The natural sciences, therefore, though they may require what I have called a hermeneutic base, are not themselves hermeneutic enterprises. The human sciences, on the other hand, often are, and they may have no alternative. Even if that’s right, however, one may still reasonably ask whether they are restricted to the hermeneutic, to interpretation. Isn’t it possible that here and there, over time, and increasing number of specialties will find paradigms that can support normal, puzzle-solving research?” (Kuhn 1991: 23).

³⁷ “I should now also insist that the transition between them was relatively sudden, that it resulted from research done on the prior version of the heavens, and that the heavens remained the same while that research was under way. Without that stability, the research responsible for the change could not have occurred. But stability of that sort cannot be expected when the unit under study is a social or political system” (Kuhn 1991: 23-24).

de cada una de las ciencias reconocida su especificidad? ¿Habría que eliminar la división aceptando, al fin y al cabo, cierta unidad en las ciencias en tanto que campos de investigación?³⁸

Taylor no sólo reconoce su desconocimiento acerca de la amplia diversidad de ciencias a la que Geertz alude, sino que muestra objeciones a determinadas divisiones entre ciencias de la mente y ciencias de la naturaleza. Incluso, no elude la auto-crítica respecto a la excesiva estrechez en la que él mismo habría incurrido al plantear la polémica en torno a las ciencias sociales hasta “caer presa de la imagen unificada de la ciencia” que él mismo combate, ahora bajo el rótulo de ciencias de la naturaleza.

En otro sentido, sin embargo, Taylor “resiste” el argumento de Geertz porque incurre nuevamente en la confusión de Rorty que “entierra cualquier versión de la distinción diltheyana entre *Natur-* y *Geisteswissenschaften*”.³⁹ Taylor afirma: “yo creo que alguna forma de esta distinción –aunque profundamente reformulada en el espíritu de Gadamer— es aún muy provechosa [*useful*]”.⁴⁰

Me interesa muy especialmente destacar que la viabilidad de la distinción no se realiza saliendo del planteamiento hermenéutico. Es más bien la pregunta acerca de “lo que hace que una investigación sea perspicaz [*insightful*] e iluminadora” lo que remite a toda ciencia a los presupuestos hermenéuticos. Es decir, atendiendo al éxito de una ciencia cabe cuestionarse de “modo circular” (¿trascendental?) qué es lo que hace que dicha ciencia sea iluminadora y perspicaz.⁴¹

A pesar de la equiparación hermenéutica por lo que respecta a los presupuestos de la explicación científica como emergente de la comprensión humana hay, sin embargo, una diferenciación diltheyana irreductible que es preciso conservar. A saber, que el modo de ser iluminador y perspicaz sobre los asuntos humanos es diferente al de los fenómenos u otros seres de la naturaleza. La diferencia habría que entenderla “modificando sustancialmente” los trazos de Dilthey. La razón de ser de la diferencia es mantener la crítica contra la igualación del ser humano al resto de seres no humanos y demás máquinas. Debilitada la búsqueda de dicha diferencia cualitativa parece que la especificidad del ser humano acaba por

³⁸ Geertz concede a Taylor que ciertas versiones de behaviourismo como la de Skinner son “parodias”. Pero se pregunta si es buena idea seguir manteniendo la escisión entre CCNN y CCHH; si el escalpelo de toda una tradición hermenéutica que arranca con Dilthey sigue siendo operativo: “The issue is whether so radically phrased a distinction is any longer a good idea [...] Are either the human or the natural sciences well served by it? Is the conversation across the corpus callosum of our culture inhibited, or prevented, by this sort of commisural surgery? Is such surgery to the disadvantage of both, reductive to half-brained reasoning? Is an eternal methodological civil war, the Hermeneuts versus the Naturalists, in anyone’s interest?” (Geertz 1994: 85).

³⁹ Taylor 1994e: 234.

⁴⁰ Taylor 1994e: 234.

⁴¹ “What I rather retain from the Diltheyan enterprise is the attempt to get clear on what makes a science really successful, what makes accounts insightful and illuminating. Exploring this may seem at times circular: one identifies successful examples of a given kind of study, then tries to formulate just what makes them so, and then turns back in the light of this perhaps to challenge some of one’s original set of examples. In fact there is no other way to proceed, unless one is in possession of some foundational key” (Taylor 1994e: 234).

esfumarse. Pero, con cierta perplejidad, ¿es lo mismo tratar con personas que hacerlo con el resto de animales y cosas?⁴²

Geertz le critica a Taylor por “prejuizar qué debe ser aprendido de qué”,⁴³ distorsionando el tipo de comunidades de investigación existentes donde se da un solapamiento de planteamientos propios de una concepción absoluta del mundo (CCNN) y de concepciones de agente encarnado (CCHH). Un interrogante habría que suscitar. Por limitadora y encorsetadora que sea la comprensión de Taylor de las “ciencias naturales”, ¿depende de la reflexión filosófica que el naturalismo sucumba en la investigación científica? Una vez más, Taylor apuesta por el realismo que desecha la imposición de ideas prefijadas desde la filosofía.⁴⁴ Al través de la hermenéutica de Taylor se trasluce más claramente su realismo.

5.2.5. Historia y hermenéutica

5.2.5.1. Crítica de Taylor al naturalismo en las ciencias de la historia

En un comentario al primer volumen de *Tiempo y narración* Taylor incide en la tesis de Ricoeur de que la historia no puede ser concebida exclusivamente sobre la base del “modelo nomológicamente hermético” de las ciencias sociales atemporales, sino que como Ricoeur ha puesto de manifiesto su forma de inteligibilidad está asociada a la narración. Taylor critica la explicación de la historia en términos de eventos que se subsumen en leyes o estructuras generales. A esta explicación en términos de relación de subsunción le opone una relación de renovación (*relation of renewal*) ejemplificada por la relación entre *lague-parole*.⁴⁵ Este segundo tipo de relación entre estructura y evento confiere a la explicación histórica el carácter dinámico y de renovación atendiendo a los eventos históricos. En este sentido afirma

⁴² La hipersimplificación que Geertz del lado de Rorty critica a Taylor, se le vuelve a Geertz contra sí, cuando reparamos en la especificidad del hombre. ¿No sería “hipersimplificar” al ser humano y a todo el complejo horizonte de significatividad que comporta igualarlo a cualquier otro organismo vivo u objeto de investigación?

⁴³ Geertz 1994: 89. La crítica de Geertz aún incide más en que “this division of the realm, which reminds one of nothing so much as the way some nineteenth-century divines (and some pious physicists) attempted to ‘solve’ the religion versus science issue –‘you can have the mechanisms, we will keep the meanings’— is supposed to ensure that ideas will not trespass where they don’t belong. What it in fact ensure is symmetrical complacency and the deflection of issue” (Geertz 1994: 95). “The price of keeping the human sciences radically separated from such studies is keeping such studies radically separated from the human sciences –left to the mercy of their own devices” (Geertz 1994: 95).

⁴⁴ “It is just that this lesson [la desaparición de los enfoques naturalistas como el behaviourismo contra el que argumenta en *The Explanation of Behaviour*], as it has sunk in over the years, has cured me of the belief that it depends on us, humanist St Georges, to slay the dragons” (Taylor 1994e: 236). Es esta la cerrazón y autosuficiencia que Taylor critica al no-realismo de Rorty.

⁴⁵ “There is however, another, very different type of relation between structure and event; its paradigmatic example is that of *langue-parole*. A language may be viewed as a structure of rules, or of possible formations and transformations. But this structure has purchase on the real only by virtue of parole. It is only through repeated acts of communication by members of a linguistic community that a structure has real existence” (Taylor 1985g (1991: 176)).

Taylor que “la práctica nunca puede ser reducida a mera manifestación de estructura”.⁴⁶

A juicio de Taylor, se trata de dos modelos de relación distintos e incompatibles entre sí. Las tendencias naturalistas han conducido al “modelo *nomologiquement étanche*” (nomológicamente hermético), relegando otro tipo de discurso histórico de renovación atendiendo a los cambios históricos. Para Taylor el problema radica en la sola aplicación del modelo de subsunción a la historia. Y más si atendemos a aquellos eventos paradigmáticos que, imposibles de subsumir, han generado momentos de divergencia en la historia (Revolución francesa, Guerra de la independencia de EEUU, Revolución industrial). La posición de Taylor lleva a la recuperación de este segundo modelo de renovación porque son precisamente esos momentos de divergencia, imposibles de comprender desde estructuras prefijadas, los más significativos y de los que el historiador ha de dar cuenta. La apertura de esta relación de renovación es abordada adecuadamente desde el discurso narrativo.

Abriendo el diálogo a Ricoeur, la pregunta que se plantea es si la investigación histórica ha de ser dirigida por el segundo modelo de renovación o si cabría, más bien, una complementación entre ambos y por lo tanto tampoco es adecuada la derivación hacia la perspectiva narrativista para quien la historia sólo es expansión de narración.⁴⁷ Habría que cuestionarse si la incompatibilidad de ambos modelos formulada por Taylor conduce a la elección de alguno en términos de alternativa o si a pesar de la inconmensurabilidad es posible algún tipo de transición de uno a otro.

5.2.5.2. *La investigación histórica en Taylor y Ricoeur*

A continuación voy a plantear la pregunta central: ¿qué protagonismo ocupa la hermenéutica en las ciencias históricas? Para hacerlo voy a comparar el enfoque de Ricoeur con el de Taylor.

Para ambos autores se trata de una cuestión central. En el caso de Ricoeur, entroncando con la tradición hermenéutica de Dilthey y Heidegger, la historicidad forma parte de la existencia humana y, por lo tanto, para decirlo con Taylor, la historicidad está presupuesta en cualquier intento de autocomprensión del ser humano. Taylor, sin embargo, da una vuelta más de tuerca y considera que la autocomprensión es, a su vez, presupuesto de toda investigación histórica. La tesis de Taylor consiste en que la investigación histórica no puede soslayar los “diferentes tipos de posibilidades humanas que son esenciales para alcanzar ciertos modos fundamentales de vida humana tal y como nosotros la entendemos”.⁴⁸ Esta auto-

⁴⁶ Taylor 1985g (1991: 177).

⁴⁷ Ver Ricoeur 1985 (1991: 183).

⁴⁸ Taylor 1978b: 21. En estos términos expresa Taylor su matiz añadido respecto de Ricoeur: “We can sum up what I have been saying so far in the statement that in our civilization, there can be no self-understanding without historical understanding, without some understanding of what the people who preceded us were like. The important point that Ricoeur makes will come out if it is also possible to convert that proposition as I think it is. That is, I want to claim that there is also no historical understanding without, in the sense I explained, self-understanding” (Taylor 1978b: 23). Apréciense como treinta años después se retoma el debate en el marco de la modernidad y el planteamiento de

comprensión de la propia forma humana de ser se define por contraste con otras civilizaciones. Hay por lo tanto una necesidad del contraste entre distintas épocas y culturas para concretar la auto-comprensión de los agentes en esa época concreta. Pero a su vez la historia necesita recuperar dichas auto-comprensiones (también del propio historiador) para elaborar su propio discurso. A juicio de Taylor, no es posible deshacerse de la propia perspectiva histórica. Más aún, “los diferentes tipos de posibilidades humanas” sólo se captan contrastando entre unas y otras; de manera que incluso las categorías modernas universales sólo se comprenden en contraste con la particularidad propia de otras épocas. Es en este presupuesto de la auto-comprensión radicada en culturas y épocas concretas donde Taylor descubre el potencial hermenéutico de la historia.

Ricoeur, sin embargo, destaca la ambigüedad del método histórico movido por el interés de comunicación, pero también por el de conocimiento objetivo. Lejos de anularse uno a otro, a juicio de Ricoeur, ambos constituyen los focos necesarios de una elipse.⁴⁹ En el modo de concebir esta objetividad se plantean, a mi modo de ver, las principales dificultades. Dejan entreverse posibles diferencias entre el modo de concebir los presupuestos hermenéuticos de la historia en Taylor y Ricoeur cuando este último, en un debate algo posterior sobre el carácter narrativo de la historia, apuntaba que había que considerar la complementariedad de los dos modelos (el nomológico de las ciencias naturales y el de subsunción de las ciencias humanas) haciendo de la historia un “modo explicativo entreverado”.⁵⁰ Y que precisamente en la transición entre ambos modelos se podía tender un puente entre *history* y *story*.

Por mi parte, considero que las diferencias entre ambos no son sustanciales y creo que habría que profundizar en las palabras de Ricoeur cuando afirma que está de acuerdo con Taylor.⁵¹ En este sentido habría que preguntarse si el único modo de alcanzar las pretensiones de objetividad es retomando el planteamiento atemporal y desvinculado de las ciencias naturales. Habría que admitir que Taylor no dedica apenas esfuerzos en perfilar el carácter crítico de la hermenéutica, pero es en el “importante elemento de la auto-crítica requerido en cualquier investigación histórica”⁵² donde hay que buscar el otro foco de la elipse que mantiene en tensión la validez del discurso histórico. La crítica no es algo, a juicio de Taylor, que se haga a expensas del sujeto, fuera buscando intenciones ocultas a éste como motores de la

Taylor es muy similar. Se vuelve a incidir en la necesidad del contraste con el pasado para definir, en este caso, la época moderna. Véase Taylor 1998c: 45-49 y Ricoeur 1998. Véase el capítulo “Modernidad hermenéutica” de este trabajo de tesis.

⁴⁹ “Finally, the ambiguous nature of the historical method betrays the allegiance of history to two different systems of interests: an interest for objective knowledge and an interest for communication. We have shown that these interests neither altogether exclude nor altogether include one another; they act instead as the two foci of an ellipse” (Ricoeur 1978: 20).

⁵⁰ Ricoeur 1985 (1991: 183).

⁵¹ Ricoeur 1985 (1991: 182).

⁵² It follows from this that an important element of self-criticism is required in any historical inquiry. In other words, the inquiry is always going awry because we are always distorting it, because we have this other very important interest which we do not have in the inquiry into nature. Since the way we understand ourselves, and therefore our entire practice, is bound up with a certain projective interpretation of others. [...] Therefore, the only way the discussion can proceed is by uncovering these distortions that we project in virtue of the fact that the whole way we put our own lives together is bound up with them” (Taylor 1978b: 24).

historia, fuera subsumiendo los eventos a leyes sin significado. La crítica es una prolongación del planteamiento de la auto-comprensión (*self-understanding*), porque no se trata de un lugar desvinculado, sino de que el historiador se encuentra siempre en el quehacer de rectificar y mejorar la distorsión en la que se halla.⁵³ La finitud del discurso histórico inserto en la historia (y no al revés) pone de manifiesto el radical hermenéutico del planteamiento. La historia humana no puede reducirse a leyes o estructuras sin significados, alejadas del horizonte de significado de sus agentes. En este sentido afirma Ricoeur que hay que seguir aquí la dirección indicada por Gadamer. De manera que la conexión entre la experiencia de pertenencia a la historia y el momento crítico de distanciamiento queda tematizada por Gadamer en su rehabilitación del prejuicio como modo de apropiación de la tradición a través de preservar-validar (*be-wahren*) la herencia del pasado por parte del historiador. “Si la tradición ‘preserva-valida’ la herencia del pasado y si nosotros contestamos a esa voz del pasado con una anticipación de su significado, esta relación recíproca debe sufrir el rigor de la crítica si el pasado guarda alguna ‘significación’ para nosotros”.⁵⁴

5.3. *Entre realismo y relativismo*

5.3.1. *Argumentos de Taylor contra el no-realismo de los valores*

En la “Introducción” a *Fuentes del yo* Taylor rebate cuatro planteamientos distintos que defienden que los valores no son parte de nuestra realidad. Los cuatro intentos coinciden en considerar los bienes, valores, y en definitiva lo que hemos llamado valoraciones fuertes como algo que no forma parte de la realidad. Son cuatro modos de socavar la moral y por lo tanto cuatro modos de considerarla como meramente accesoria y provisional. El análisis de Taylor saca a la luz la inaceptabilidad de cada uno de estos cuatro modos de considerar lo moral. A lo largo de su argumentación se va perfilando en qué sentido hay que entender lo moral, nuestras valoraciones fuertes, como algo real.

⁵³ Cabría decir, incluso, que la crítica del psicoanálisis es un modo de una mejor auto-comprensión en la medida que permite tomar conciencia de las distorsiones que uno proyecta y que constituye presupuesto de la investigación científica, pero todo ello sin que implique que el historiador haya de dar el salto a las ciencias de la naturaleza. “thus in historical inquiry, there is a necessity –particularly by using the routes that Ricoeur mentioned at the end, such as the critical sciences or psychoanalysis— to try to get to an understanding of how one is projecting wrongly onto the historical epoch. One does not begin to get a revision of historical understanding without this. In this sense there is no historical understanding without self-understanding. We cannot detach it from our predicament as an agent, from where we are, from the historical period we belong to, as we rightly try to do in physics”. (Taylor 1978b: 25).

⁵⁴ La cita más completa de Ricoeur es: “H.G. Gadamer indicates the direction to be taken here. If tradition ‘preserves’ the heritage of the past, and if we reply to this voice of the past with an anticipation of its meaning, this reciprocal relation must undergo the rigors of criticism if the past is to keep some ‘signification’ for us. Indeed, only the test of criticism can enable us to discern what is worth questioning. It alone can enable us to decide between what in pre-understanding is mere ‘fancy’ and ‘popular conceptions’ and what is authentically a ‘fore-structure in terms of the things themselves’. In this respect, historical experiences does not escape Socrates’ warning: a life which is not ‘examined’ is not worth of the name” (Ricoeur 1978: 19).

5.3.1.1. *Contra las teorías que tratan de asimilar nuestras reacciones morales a las viscerales.*

La primera de ellas pretende asimilar nuestras reacciones morales a reacciones exclusivamente viscerales. Con ello lo que queda en evidencia es que nuestro comportamiento se reduce a una carga instintiva que hace superflua cualquier explicación en base a la cultura o educación que permita justificar ante otros seres humanos determinados comportamientos. En este caso lo decisivo sería la carga biológica sin referencia a explicaciones ulteriores. Lo que Taylor rebate a este planteamiento reduccionista es que en toda sociedad humana, las reacciones morales, es decir, aquellas relativas al respeto a la vida e integridad de los demás, han ido acompañadas de un entramado articulado de explicaciones que justificaban dicha reacción (lo que en este contexto llama “explicaciones ontológicas” u “ontología moral”). Taylor no aboga por una confusión o mero solapamiento entre una dimensión y la otra; antes bien, distingue dos “facetas” de nuestra reacciones morales. Pero esa distinción no ha de llevarnos a pensar que las reacciones morales son más o menos sutiles pero en definitiva un añadido prescindible, más allá de la realidad de dicha relación. Lo que Taylor pone en evidencia es que tanto una faceta como la otra, la instintiva y la que eleva dichos instintos a instintos propiamente humanos, se dan a una en nuestra reacción. Se trata por tanto de “nuestras ‘viscerales’ reacciones de respeto” (“our ‘gut’ reaction of respect”).⁵⁵

Taylor remarca que es el objeto el que es *merecedor* de respuesta moral. Es decir, que es él el que contiene una propiedad que nos insta a comportarnos de modo moral. No es el agente el que proyecta determinadas explicaciones sino que la justificación de ésta se da en base a “propiedades intrínsecas” del objeto. Nuestras reacciones morales vienen conformadas por el objeto, se justifican en base a él. Es muy significativo el énfasis que pone Taylor en señalar que es en base a la experiencia moral (“nuestras viscerales reacciones morales”) como adquieren legitimidad nuestras explicaciones y constantemente insiste en defender el modo como argumentamos, razonamos y deliberamos en nuestra vida moral. Adoptar esta perspectiva conlleva tomar en serio las evaluaciones fuertes que realizamos en los contextos cotidianos; tomar en serio las descripciones intrínsecas de los objetos de nuestras reacciones morales. Por ejemplo, el respeto a los otros universalmente aceptado en toda sociedad. Quizá esto explique la no menos insistente necesidad de recuperar terreno a las ciencias, la ciencia que se inaugura en el siglo XVII.

¿En qué sentido puede decirse que Taylor defiende un realismo en este primer tipo? En el sentido de que la reacción moral está a una incorporada y configurada

⁵⁵ “Las explicaciones ontológicas se nos ofrecen como apropiadas articulaciones de nuestras ‘viscerales’ reacciones de respeto. En ese sentido, esas reacciones se consideran como si fueran diferentes de otras respuestas ‘viscerales’, como podría ser nuestro gusto por lo dulce o nuestra náusea ante ciertos olores y objetos. Ahí no reconocemos que haya que articular, como hacemos en el caso de la moral. ¿Es legítima esa distinción? ¿Es un universo metafísico? Parece que, a fin de cuentas, se reduce a esto: en ambos casos respondemos a un objeto que posee cierta propiedad. Pero en un caso, la propiedad marca al objeto como *merecedor* de dicha reacción, en el otro, la conexión entre los dos es un hecho bruto. De esa manera argumentamos y razonamos sobre qué y quién es objeto digno de respeto moral, mientras que una cosa así no parecería ni siquiera posible en lo que respecta a una reacción como la náusea” (Taylor 1989: 6 (1996:20)).

por las articulaciones que la justifican. Las articulaciones que permiten explicar y justificar nuestro comportamiento, no dependen de nosotros como proyecciones sino que están ancladas en el objeto que suscita nuestra reacción moral, esto es, en la realidad. Es, por lo tanto, una reacción de componente visceral pero que nace conformada por aquello que lo justifica, nuestras evaluaciones fuertes. Articulamos esas descripciones en base a propiedades del objeto, propiedades intrínsecas e independientes. Este anclaje en el objeto genera una instancia valorativa que no es reducible a meras proyecciones.

Para abundar en la realidad de esa instancia valorativa Taylor alude a que “todos sentimos la necesidad de coherencia (‘consistent’) en lo que respecta a nuestras reacciones morales”.⁵⁶ De modo que al afirmar la coherencia (o incoherencia) de un comportamiento suponemos que existe algo así como un criterio, norma o descripción intrínseca que regula dicho comportamiento. En esta alusión a la necesidad que sentimos de coherencia desde la que cabe apelar a una realidad intrínseca y no meramente proyectiva del sujeto, podemos atisbar la realidad moral leída en clave de autenticidad. Pero no quisiera extenderme ahora en este aspecto, sino únicamente en que aspirar a un comportamiento moral auténtico supone que perseguimos unos bienes que regulan con independencia del sujeto. De momento me interesaba reparar en que es el objeto el que es merecedor de dicha reacción y el sujeto que se comporta moralmente no hace sino reconocer las pretensiones emergentes del objeto.

5.3.1.2. *Contra las teorías que consideran nuestras nociones del bien como meras opiniones.*

El segundo modo que Taylor ensaya para defender la existencia real de lo moral lo enfoca desde el prisma de la identidad. La identidad humana es algo ciertamente complejo. Lo que cabe considerar es la pertinencia de valoraciones y bienes sin los cuales es imposible encarnar una identidad determinada. Precisamente son los plexos de valoraciones que permiten enmarcar al yo y desde éste el yo se sabe en un punto de referencia. El argumento de Taylor emerge de un contexto vital. Los bienes a los que me adhiero y las valoraciones que me orientan en las situaciones y opciones que he de tomar son algo tan imprescindible como el suelo sobre el que ando y que sostiene mi cuerpo. Al igual que la ausencia de suelo, dadas las condiciones físicas, provocaría nuestra caída o la indeterminación de sabernos en un lugar, la ausencia de marcos morales constituiría el derrumbe de nuestra identidad. El fenómeno no poco frecuente en nuestras sociedades modernas que conocemos como crisis de identidad.

La cuestión no es la determinación sociocultural de un único modo de adherirse a ciertos bienes; no, Taylor no soslaya la irreversibilidad de la condición moderna que nos constituye. Pero sí hace hincapié en la ineludible necesidad de buscar los bienes y valores, sin los cuales nuestra identidad queda suspendida a riesgo de derrumbarse. Taylor rebate el planteamiento naturalista que considera la adhesión a los bienes cómo algo accesorio y en última instancia que no forma parte

⁵⁶ Taylor 1989 (1996: 21).

de nuestra realidad. Contra esto, cabe considerar los marcos desde los cuáles se conforma la identidad como “condiciones trascendentales”⁵⁷ de ésta. Es decir, límites irrebables sin los cuales no cabría hablar de identidad y que además están ya presupuestos al considerar una identidad.

5.3.1.3. *Contra la tesis de que los términos valorativos poseen equivalentes descriptivos.*

La tercera forma del no realismo de lo moral es la que deja ver en mayor medida el legado de la ciencia moderna y se relaciona con un conocido argumento en la filosofía proveniente del empirismo. La nítida escisión genuinamente naturalista entre enunciados “es” y enunciados “debe” es el origen de una enorme confusión que desde la ciencia fue socavando la conciencia moral más cotidiana. Lo falaz de lo que se conoce como “falacia naturalista” no es sólo la confusión que ésta critica y pretende resolver con un límpido corte entre dos ámbitos independientes: los hechos objetivos de la naturaleza y lo moral subjetivo. Lo que Taylor denuncia como desastroso es la atribución de cualidades secundarias para la moral, es decir, la consideración de lo moral como un mero colorante de la realidad y por lo tanto de lo que no es realmente. Taylor se revuelve contra esta conclusión y afirma que “no es posible separar el significado ‘descriptivo’ del ‘valorativo’”.⁵⁸ Al menos no, si de lo que se trata es de considerar al hombre en tanto que hombre. Taylor además en este punto se vale de la crítica de Bernard Williams al planteamiento que escinde lo moral a la medida de las cualidades secundarias, persiguiendo, una vez desterrada ésta de la realidad, una concepción “absoluta”.⁵⁹

A la luz del argumento empleado en el caso de la identidad, percibimos la necesidad de hablar de un trasfondo sin el cual el horizonte moral terminaría por difuminarse y finalmente extinguirse. De lo que cabe llamar la atención es de la relatividad del marco de referencia a un contexto y la inevitable particularidad que se esconde en la defensa de bienes y valoraciones fuertes. En efecto, el trasfondo, marco de referencia u horizonte al que insistentemente hemos aludido a lo largo de la defensa del realismo (o si se prefiere refutación de ciertas modalidades de no realismo), contiene un germen de relativismo, puesto que sólo en base a éste adquiere sentido nuestro lenguaje de lo bueno y lo justo. Los marcos de inteligibilidad en tanto que son tomados en su fuerte sentido valorativo cabe pensar que dependen de la particularidad y percepción del modo de vida que se trate. ¿Supone esto una concesión al relativismo en detrimento del realismo? ¿Pero en qué sentido tiene que ser vista aquí nuestra argumentación contra la consideración de la moral como un tipo peculiar de cualidades secundarias del universo?

Resumiendo lo visto en este apartado, podemos señalar que la insuficiencia gravísima que detecta Taylor en las tres modalidades de no-realismo de la moral consiste en que no son capaces de dar razón de nuestro comportamiento moral en tanto que no permiten captar el modo como vivimos nuestras vidas, es decir, el modo

⁵⁷ 1989 (1996: 48).

⁵⁸ 1989 (1996: 70).

⁵⁹ En concreto alude al capítulo 8 de *Ethics and the limits of Philosophy* y a su libro sobre Descartes.

como *moramos* en el mundo. Por ello Taylor en confrontación con las explicaciones de la ciencia natural, se pregunta cuál es el modo de captar el mejor sentido de cómo vivimos nuestras vidas. Hemos visto concepciones distorsionadas que consideran lo moral como algo accesorio y no propiamente real. También hemos ahondado en dicha distorsión para descubrir en el reverso el talante naturalista de la ciencia moderna que persigue un universo neutro allende lo moral. Lo que sin embargo cabe considerar es si ese universo en verdad da suficientemente sentido del modo como vivimos. Dar la iniciativa a la ciencia en estos asuntos pretendiendo que sea ella la que prescriba cómo vivimos y defina el papel que desempeña lo moral en nuestras vidas, puede acarrear pérdidas incalculables en lo que a ser humano se refiere. Taylor ha sostenido por tanto una crítica contra el no realismo motivado desde la ciencia. Sin embargo tomando su postura de sostener concepciones del bien, nos hemos topado con un modo de relativismo que ha puesto nuevamente en un brete la postura realista de Taylor ¿hemos de ceder finalmente terreno al relativismo poniendo entre paréntesis las pretensiones realistas?

5.3.1.4. *Crítica al relativismo incorregible*

Después de haber mostrado las críticas de Taylor a tres versiones distintas de no-realismo. Me propongo a continuación dedicarme con mayor denuedo a la cuarta crítica dirigida al blando subjetivismo y relativismo en el que hace mella el no-realismo. La objeción que se le plantea a la tesis hermenéutica del carácter auto-interpretativo del ser humano y la necesaria inserción del bien en un contexto cultural determinado es precisamente la del relativismo. La postura relativista es abordada por Taylor en escritos de índole diversa y en ocasiones la delimita revisando las tesis de Wittgenstein, Peter Winch, Richard Rorty y otros. En *Fuentes del yo* Taylor se refiere a Bernard Williams como la “versión naturalista más refinada” o “naturalismo depurado” y lo hace en aras a recuperar terreno en favor del realismo. Hay ciertas tesis de dicho relativismo extremo que no comparte.

La postura de Bernard Williams atribuye realidad y no sólo mera proyección a los términos de valor, las evaluaciones fuertes existen realmente. Sin embargo, la fuerza de dichas evaluaciones queda entre paréntesis y siempre restringida a un estrecho marco cultural. La realidad quedaría subyugada a este relativismo en el que es imposible terciar. De modo que toda pretensión moral queda presa, sin posibilidad alguna de trascender el restringido horizonte cultural. La realidad de la moral queda de este modo restringida a “una forma de vida dada” donde “cada una de las partes ha de ser juzgada exactamente desde su propio punto de vista y no existe perspectiva alguna que sobrepase ambos y desde donde se arbitre la cuestión”.⁶⁰ Es, en definitiva,

⁶⁰ Taylor califica la postura de Williams en los siguientes términos: “Dicho naturalismo depurado aceptaría que las distinciones que marcan nuestras palabras de valor son tan reales como otras; ciertamente no meras proyecciones. Aprenderlas sería adquirir una especie de “conocimiento” pero sean las que fueren las verdades que ahí se encontrasen, no obstante, en un sentido esencial, serían relativas a una dada forma de vida. Puesto que esos bienes no parecen tales bienes desde la perspectiva de otra forma de vida, e incluso a veces parecen malos o perversos, no hay manera posible de sentenciar en esta disputa. Cada una de las partes ha de ser juzgada exactamente desde su propio punto de vista y no existe perspectiva alguna que sobrepase ambos y desde donde se arbitre la

la asunción de una inconmensurabilidad intratable de la cual es imposible salirse. Pero además una inconmensurabilidad que neutraliza la fuerza de los argumentos morales atribuyéndoles una realidad cuanto menos dudosa desde otras culturas. Por ello afirma Taylor que se trata de “un modo de naturalismo que haría de esa relatividad-cultura una fatalidad; un límite por principio”⁶¹.

A juicio de Taylor, aún existe un remanente de naturalismo en este tipo de relativismo dado que neutraliza ciertas pretensiones morales intrínsecas a los bienes y valoraciones fuertes. Asistimos aquí, quizá no a un relativismo absoluto, en tanto que no considera las valoraciones fuertes como “meras proyecciones” y por lo tanto se demarca del subjetivismo o emotivismo moral, que vimos arriba, pero sí estamos ante un modo extremo de relativismo cultural que neutraliza las pretensiones críticas que nos permiten valorar entre culturas distintas. Esta neutralización es lo que aún queda, el poso naturalista, de la concepción de la realidad como un mundo de hechos descriptivos moralmente neutros. En este sentido es necesario desasirse aún más, completamente, del planteamiento de las ciencias naturales y centrarse en qué entendemos y pretendemos al hablar de la moral, es decir, qué significado tiene para nosotros la realidad moral, en definitiva, cómo la experimentamos. Proceder de modo contrario, desde las ciencias de la naturaleza, desde planteamientos meramente descriptivos, corre el peligro de ir socavando la moral, creando un “universo moral preencogido”.

La estrategia de Taylor consiste en proporcionar una dosis más de realidad de la que permite el naturalismo depurado. Ello en virtud de nuestras propias pretensiones inherentes a los bienes y valoraciones que hacemos. Sin asumir esas pretensiones de trascender nuestras “fronteras” culturales no entenderíamos del mismo modo la moral, nuestras valoraciones quedarían debilitadas y nuestros bienes ya no cabría considerarlos propiamente reales. Pero, a juicio de Taylor, los bienes no sólo son reales, sino que además los considera “bienes intrínsecos” capaces de elevar sus requisitos a universales. Este es el modo como vivimos y como entendemos lo que vivimos en ciertos asuntos morales que atañen —así lo entendemos— a toda la humanidad. Son ciertas pretensiones críticas que surgen cuando alcanzamos a ver algunas prácticas vejatorias.

Pienso que la posición de Taylor no soslaya la relatividad constitutiva del horizonte de valores propio de una cultura determinada, pero lejos de subyugar la realidad moral a dicha relatividad, lo cual abocaría a un relativismo extremo, opta por realzar la realidad moral a “bien-para-todos”, lo que no podemos eliminar si queremos comprendernos correctamente. La aparente contradicción entre la tesis relativista y la realista, a mi modo de ver, se resuelve en una tensión dinamizadora, si tanto una como la otra las vemos a la luz de la hermenéutica. De la hermenéutica comprometida con el modo como vivimos nuestras vidas de modo más clarividente.⁶²

cuestión”. Taylor 1989 (1996: 83). Una postura muy próxima a la de Williams es la de Michael Rosen que él mismo llama “no-realismo razonable”.

⁶¹ Taylor 1989 (1996: 83).

⁶² El vínculo entre realismo y hermenéutica lo he tratado en base a la hermenéutica en el apartado “El principio de dar la mejor razón o articulación posible”. Lo que me interesa ahora es mostrar la plausibilidad de las tesis realistas.

Así contra los lotófagos de Citera desmemoriados y al albur de los vientos relativistas, habría que volver como Ulises a enderezar la nave de la multiculturalidad y el pluralismo a través del respeto al ser humano y las constantes humanas (núcleo de la realidad humana).

Al través del prisma hermenéutico la realidad puede derramarse en una pluralidad de ontologías, como en algún momento sugiere Taylor. ¿Por qué no habríamos de aceptar la connivencia de una pluralidad de formas de vida con las pretensiones y reivindicaciones morales que desde esas formas de vida se elevan? A mi juicio, no se trata tanto de elegir entre una alternativa relativista contrapuesta a otra universalista. Las valoraciones fuertes, cuando alcanzan el punto de vista moral (*moral point of view*) elevan sus pretensiones a universalidad. Por el contrario la asunción de formas de vida parece abocar al relativismo que, en definitiva, haría vanas las demandas morales. La contraposición parece que no nos deja más elección. Sin embargo, yo creo que en esta contraposición la mirada está desviada de los presupuestos hermenéuticos. El problema habría que verlo más bien en el poder transformador del razonamiento práctico y carácter permanentemente dinámico de la hermenéutica. En efecto, al recuperar el punto de vista hermenéutico en clave intercultural Taylor encuentra el gozne merced al cual puede combinar sus supuestos pluralistas con sus pretensiones realistas. Lo importante, a mi juicio, radica en que no hemos de asumir uno en detrimento de otro. Lo que me propongo defender es, más bien, que los esfuerzos de Taylor van encaminados a buscar caminos que permitan conjugar ambos.⁶³ Y ello como una ganancia significativa en libertad.

Voy a pasar a continuación a explorar las críticas de Taylor al modelo relativista con el que más prolijamente ha discutido: el relativismo de Richard Rorty.

5.3.2. Cuatro críticas al relativismo de Richard Rorty

Taylor muestra su acuerdo con Rorty en cuestiones relativas a la crítica al naturalismo. Pero en contra de aquél piensa que su error consiste en un no-realismo que lo mantiene preso. Frente al no-realismo de Rorty, Taylor defiende un “uncomprising realism” que yo califico de hermenéutico por razones que iré aduciendo a lo largo de la exposición.⁶⁴

En “Rorty in the Epistemological Tradition” Taylor expone el planteamiento de Rorty sobre la liberación de las cuestiones filosóficas (naturaleza de los seres humanos, validez de normas éticas o la verdad en la ciencia) como un “salto al no-realismo”.⁶⁵ Donde hasta hora se pensaba que había discusión sobre la realidad del asunto o acerca de la naturaleza de los hechos, según Rorty sólo se trataba de

⁶³ En el capítulo 7 a tenor del argumento por transiciones entre inconmensurables que defendemos me centro en la crítica de Taylor al “relativismo incorregible” de Peter Winch.

⁶⁴ Esta misma crítica de permanecer preso de la tradición epistemológica la lanza Rorty contra Taylor. Yo argumentaré a lo largo de este apartado que ello se debe a un error en el modo de entender el realismo de Taylor por Rorty en términos no hermenéuticos.

⁶⁵ Taylor 1990f: 258.

lenguajes rivales y decantarnos por uno u otro no es más que hacerlo por su funcionalidad.⁶⁶

5.3.2.1. *Incoherencia del no-realismo frente a la consistencia sustantiva del realismo.*

La primera crítica que podemos destacar de Taylor al no-realismo de Rorty es la reducción del acuerdo acerca de la consistencia de una teoría o visión del mundo a leyes lógicas. A juicio de Taylor, la consistencia de una teoría o visión del mundo apunta indefectiblemente a la articulación de los compromisos sustantivos de dicha teoría. De modo que el juicio acerca de la consistencia de una teoría implica un “acuerdo sustantivo” que, latente, es descubierto por la articulación.⁶⁷

El concepto de consistencia sustantiva que defiende Taylor señala que para comprobar la consistencia de las teorías hemos de examinarlas escrutando las implicaciones que tienen las premisas que defiende. Si hay un acuerdo en la consistencia entonces hay que descubrir los acuerdos tácitos implicados en las cuestiones ontológicas. Si hay discusión o disputa acerca de la consistencia de alguna teoría o visión del mundo entonces no basta hablar de leyes meramente lógicas sino que hay implicados aspectos ontológicos sobre los cuales en última instancia se centra la discusión. La discusión trae consigo una mayor consistencia de las posiciones en la medida que permite articular los presupuestos y premisas de los que parte.

Efectivamente lo que emerge de esta crítica al no-realismo es la defensa del poder crítico efectivo de la razón en base al realismo. Procurar trazar una “aguda distinción” entre aspectos de consistencia y aspectos de creencia sustantiva no hace sino debilitar la capacidad crítica de la razón al despojarla de su poder efectivo que recibe en virtud del ejercicio de la articulación. Desde la hermenéutica esta capacidad crítica de la razón permite explorar no sólo lo puesto, sino descubrir el potencial presupuesto y quizá no dicho explícitamente por la teoría. El acuerdo o el desacuerdo implica estar comprometidos en algunos aspectos en este anclaje con la realidad (más abajo veremos que se trata de un realismo hermenéutico) porque éste es el que permite ejercer a la razón su capacidad crítica.⁶⁸

La incoherencia de Rorty es que considera que es posible afirmar que una teoría es consistente sin asumirla como un ejercicio racional. La discusión sobre la consistencia o coherencia se remite en última instancia al concepto de racionalidad. Taylor ha expuesto su crítica a un tipo de racionalidad lógica vacía. Pero también al

⁶⁶ Para una comparación breve pero clara de las principales diferencias entre el pragmatismo de Rorty y la hermenéutica de Taylor ver Guignon 1991.

⁶⁷ La misma crítica pero con Peter Winch de interlocutor la desarrolla Taylor en “Rationality”. Efectivamente, a propósito de “Comprender una sociedad primitiva” de Winch Taylor llama la atención sobre los peligros etnocéntricos que enmascara el concepto de racionalidad. Ver Taylor 1982d.

⁶⁸ “Either the reason is powerless to criticize, even for consistency, and nothing ‘hangs together’ with anything; or else we have to admit that there may be substantive issues between world-views which are arbitrable by reasoned argument aiming at validity” (Taylor 1990f: 262).

relativismo incorregible en el planteamiento de Peter Winch, que constituye, a juicio de Taylor, uno de sus vástagos no reconocidos.⁶⁹

5.3.2.2. Crítica a la autosuficiencia y cerrazón del no-realismo de Rorty

Rorty se inscribe, a juicio de Taylor en la tradición epistemológica por permitir que la epistemología impere sobre la ontología, imponiendo, aun sin quererlo, su propia ontología. Taylor, por el contrario, busca recuperar el protagonismo de la práctica sobre la teoría. Lo cual no quiere decir que la articulación teórica o conceptual no pueda alterar y transformar nuestra auto-comprensión y por lo tanto nuestra propia práctica. Lo que indica, más bien, es que dicha teoría no puede estar desvinculada de la propia experiencia y práctica de modo que “descienda desde el puro cielo de los argumentos filosóficos”.⁷⁰ Al afirmar como principio que entre diferentes visiones del mundo no es posible arbitrar y que cualquier pretensión de aducir razones a favor de una y en detrimento de otras está “*ex ante*”⁷¹ condenada al fracaso: ¿Por qué habría que aceptar esto *ex ante*? ¿Habría que sacrificar nuestra experiencia y capacidad práctica argumentativa por este principio teórico? Hacerlo conduce —a juicio de Taylor— al “gran vicio” de la tradición epistemológica moderna.⁷²

A juicio de Taylor, Rorty aún se encuentra sumido en esta tradición al defender lo que Taylor califica como una “global *ex ante* theory of knowledge” (teoría del conocimiento global *ex ante*) cuyo principio unificador es que entre los distintos “juegos de lenguaje alternativos” no puede haber consenso racional posible. Lo cual asegura a cada uno de ellos en una posición auto-suficiente (*self-contained*) que los hace irrefutables e incorregibles y termina por negar de modo inverosímil que, por ejemplo, la física de Newton constituya un avance respecto a la de Aristóteles.

También para Guignon el planteamiento de Rorty sigue preso de la epistemología tradicional. Su descripción de la situación y su perspectiva de observador de las prácticas como un “juego” de un determinado grupo como si se tratara de una forma de vida desvinculada, la pretensión de fijar por adelantado como resultan nuestras vidas para nosotros, el concepto de libertad desvinculada; todas ellas constituyen modos de rememorar la tradición epistemológica. A juicio de Guignon, la imagen de la elección que invoca Rorty se quiebra por falta de un lenguaje que contenga un vocabulario para expresar la superioridad de un curso de

⁶⁹ Ver Taylor 1982d.

⁷⁰ Taylor 1990f: 263.

⁷¹ Cabe llamar la atención que Taylor no emplea el término “a priori” con mucha carga kantiana, sino “*ex ante*”. Lo cual creo que hay que entenderlo como un matiz más a su crítica que no es hacia Kant, sino hacia la imagen representacional promovida por el empirismo.

⁷² “Rorty seems to think that it can be settled for the whole class by some general arguments about the nature of knowledge [...] No general theory of knowledge, or of what is arbitrable-in-principle, descending from the pure heaven of philosophical argument, could upset these detailed verdicts”. “The bad practice of the modern epistemological tradition was just the reverse of this: to develop first some conception of what knowledge and validation had to be. This was sometimes meant to be established by self-observation, as with the classical empiricist” (Taylor 1990f: 263-264).

acción sobre otro. Las inclinaciones y el capricho parecen ser las únicas variables de la “elección” que, sin embargo, deja de ser significativa. La “quest for self-enlargement” (búsqueda de una ampliación de sí) de Rorty destruye una libertad genuinamente humana en la medida que carecemos del marco de referencia (mapa) sobre el que movernos.⁷³

En la crítica de Taylor a Rorty como estando aún dentro de la tradición epistemológica yo vería en el pragmatismo de Rorty una reformulación anti-realista del requisito de absoluto. “La dependencia del propósito de la recontextualización” es, a mi modo de ver, absoluta. De manera que deja a la hermenéutica gravitando en el vacío de los propósitos de la recontextualización. Lo cual termina por ser un círculo cerrado imposible de mediar como sugiere la propia imagen de Rorty de espejos en la que quedaríamos atrapados en imágenes.⁷⁴

Según argumenta Taylor, la incoherencia de Rorty aún afecta a un tercer aspecto, a saber, la cuestión acerca del no-realismo: ¿En qué se basa Rorty para optar por un no-realismo? Ello conduce a una meta-cuestión (*meta-issue*) de la que, sin embargo, Rorty pretende zafarse al concebir que se trata de un corolario del no-realismo asumido en la incapacidad para arbitrar entre juegos de lenguajes alternativos. Esto es lo que queda cojo en el planteamiento de Rorty si consideramos, además, que se le cuele su crítica, censura, rechazo o, llámese como se prefiera, a la tradición realista.

5.3.2.3. Crítica al rechazo del concepto de verdad

El concepto de verdad como correspondencia no está condenando a los presupuestos filosóficos de la epistemología moderna. El concepto de verdad, a juicio de Taylor, no sólo es importante sino que es el concepto que permite dar sentido al quehacer científico y a los avances en la ciencia. Asumir estos avances es el punto controvertido que Rorty niega desde los presupuestos de su posición *ex ante*.

Si nos detenemos en la argumentación de Taylor podemos comprobar cómo el concepto de verdad como correspondencia no está condenado a las aporías del concepto kantiano de *Ding-an-sich* (cosa-en-sí-misma). El concepto de realidad perdería sus presupuestos idealistas de una trascendencia indefinible para volver a un concepto de realidad desde presupuestos hermenéuticos, a saber, la comprensión compartida (pre-comprensión) de que tratamos con un mundo de objetos independientes de nosotros. Este trasfondo es el presupuesto hermenéutico que torna inteligible el quehacer científico y que podamos hablar de verdad como correspondencia (a éste le llama Taylor: “infra-framework notion of truth as

⁷³ Ver Guignon 1991: 91-96. En contra de este modelo de libertad yo argumentaré en favor de una concepción de “libertad significativa”.

⁷⁴ Imagen del espejo que rememora su conocida obra de 1978 y que él mismo se apropia en un sentido “anti-esencialista” –y uno no sabe muy bien si contradiciéndose a sí mismo, pero sí dando indicios de poner en duda su rechazo a la epistemología. “The anti-essentialist specializes in creating this hall-of-mirrors effect— in getting us to stop asking which is the real thing and which the image, and to settle for an ever-expanding choice of images, of Goodmanian ‘worlds’” (Rorty 1991: 68).

correspondence”). El rechazo de Rorty al concepto de verdad como correspondencia sigue preso del planteamiento epistemológico porque aunque rechaza el concepto de realidad trascendente a nuestra comprensión y reconoce en toda comprensión una precomprensión, es incapaz de concebir otro tipo de realidad bajo presupuestos hermenéuticos. De manera que lo único que nos queda son visiones del mundo que ocupan el lugar de las viejas representaciones, pero inarbitrables (cerradas) por carecer de referente objetivo.⁷⁵

Rorty, sin embargo, es incapaz de pensar en un concepto de verdad como correspondencia no aporético, es decir, sobre presupuestos hermenéuticos.⁷⁶ Pero ¿por qué no sería posible? ¿Por qué no considerar que se puede hablar con sentido y coherentemente de descripciones “intrínsecas” de las cosas sin incurrir en el contrasentido de que estas descripciones están lingüísticamente configuradas? ¿Negarlo, no arrumbaría con más de tres fructíferos siglos de ciencia? Más aún, ¿no contradiría las pretensiones (*claim, Anspruch*) entrañadas en nuestro lenguaje cotidiano?

La crítica a Rorty continúa por cuanto la noción de verdad no se reduce a la de correspondencia como una “noción dentro de los marcos de referencia” (de la ciencia). También cabe hablar de verdad y descubrimiento por lo que se refiere a las ciencias humanas. La comprensión y auto-comprensión propia del estudio del hombre está entrañada en la pregunta por la validez. Es posible, a través de una *buena* articulación, hablar de una *mejor* autocomprensión. Una comprensión *más perspicaz* que no se reduce a un “self-making by redescription” (hacerse a sí mismo a través de la redescipción). Nuestra experiencia y práctica de auto-comprensión no puede sino operar con una noción de verdad.⁷⁷ Por ello la negación de que exista una “truth of the matter” (verdad del asunto) y la afirmación de que sólo podamos contar con cierta arbitración en vistas a la utilidad del propósito deja bastante perplejo. Me parece a mí que reducir todos los posibles modos de arbitrar racionalmente a la persuasión constituye un grave reduccionismo del potencial argumentativo emergente de la experiencia del agente-paciente.⁷⁸

⁷⁵ “His notion [of Rorty] of what it is to reject representationalism still seems commanded by the doctrine being rejected. So to learn that our thoughts don’t correspond to things-in-themselves is to conclude that they don’t correspond to anything at all. If transcendent entities don’t make them true, then nothing makes them true. These were the only game in the epistemic town, and if they go the place has to be closed down. Rorty seems to be operating within the logic of the old system that linked us to transcendent reality through a screen of representation, even while distancing himself from it. Within this logic, he makes the decisive move of rejecting the transcendent; and then all the non-realist conclusions naturally follow” (Taylor 1990f:271).

⁷⁶ “On my view, if we drop that distinction and that problematic, we cannot explain what we mean by ‘correspondence’ unless we posit something like ‘the world as it is in itself’, or ‘the features which a thing has intrinsically, independent of how we describe it’. That is why I think that when the thing-in-itself goes, correspondence goes too, and why I think Taylor’s attempt to keep the latter without the former is doomed to fail” (Rorty 1994: 23).

⁷⁷ “My argument would be, if there were space to expound it, that we cannot but operate with a notion of truth [...] We can’t function as agents without some such language, however much we may want to deny it in the name of some general *ex ante* view”. (Taylor 1990f: 272).

⁷⁸ Rorty expresa su reduccionismo en los siguientes términos: “I think of all instantes of persuasión, of oneself or of others, as equally cases of the arbitration of reason”. Debates about astrophysics, how to read Rilke, the desirability of hypergoods, which movie to go to, and what kind of ice cream tastes

Rorty reclama para la posición anti-esencialista un grado de “justificación de sus creencias” de modo que “no esté más libre de la presión de fuera, ni más tentado a la “arbitrariedad que ningún otro”.⁷⁹ Pero yo creo que sí y no por razones representacionistas, sino porque no veo de qué modo puede llevarse a cabo la “adaptación” (“fit in”) de las creencias que Rorty sostiene, cuando los planes para llevar a cabo dicha adaptación quedan al arbitrio de otras creencias cualitativamente equivalentes. En definitiva, ¿cómo es posible hablar de justificación de creencias y no arbitrariedad cuando se ha extirpado la pregunta por la validez y adecuación del concepto de adaptación? La muestra más clara de que se ha suprimido la pregunta por la validez de las creencias es que éstas quedan al arbitrio de la comunidad de investigadores como podrían estar al de otra comunidad con otro juego de lenguaje sin posibilidad de transitar entre una y otra sin algo así como el concepto de reducción de error. Lo cual paradójicamente y en contra de Rorty es ininteligible para la investigación de dicha comunidad y termina haciendo fatuas la comparación entre distintas teorías y la superioridad de unas sobre otras. Lo más que cabría pensarse es que se tratan de distintas salas de espejos, o más bien, de una única sala de espejos donde la multitud de creencias acabarían proyectándose hacia el infinito presas en la imagen de la imagen.

Rorty le ha dado la razón a Taylor al reconocer su simplificación acerca de la verdad que atribuye a una cierta parcialidad de su *Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Pero sigue sin asumir que el concepto de verdad en las ciencias de la naturaleza sea cualitativamente distinto al de las ciencias humanas.⁸⁰ Lo que habría que hacer, o más bien deshacernos, “arrojar” (*drop*), prosigue el filósofo pragmatista siguiendo a Donald Davidson, es del tercer dogma del empirismo, a saber, la distinción entre esquema y contenido. Rorty niega que se pueda distinguir por un lado, el rol de nuestra actividad descriptiva de la realidad y, por otro lado, el rol del resto del universo. De este modo termina por rechazar la noción de verdad como correspondencia de Taylor por ser “trivial y vacía”.⁸¹

El cuarto y último aspecto crítico del no-realismo de Rorty que vamos a abordar es el rechazo davidsoniano a la distinción entre esquema y contenido.

best, are, in this respect, on a par. There is no point to asking in which of these cases there is ‘a fact of the matter’ or ‘a truth of the matter’, though there may be a point in asking whether any useful purpose is served by spending much time debating the matter” (Rorty 1994: 29). Pero es difícil entender cuál es la apuesta de Rorty cuando deja da tan pocas pistas de cuál es o en qué consiste ese “point in asking”.

⁷⁹ Rorty 1991: 69-70.

⁸⁰ Ver la extensa nota al pie 14 en Rorty 1994.

⁸¹ Rorty 1994: 25.

5.3.2.4. *Distinción entre esquema y contenido: evitando las consecuencias relativistas y etnocéntricas del no-realismo de Rorty.*

A mi juicio, Rorty malentiende el sentido de la “doble hermenéutica” de Giddens que Habermas igualmente asume.⁸² Porque “mundo pre-interpretado” no quiere decir que caiga fuera de todo contexto, sino que hay un contexto cualitativamente diferente. En las CCNN el problema está en encontrar el lenguaje teórico que permita describir un “aboutness” (objeto de estudio) dado; mientras que en las CCHH el objeto de estudio viene dado por el ser humano en tanto que animal que se auto-interpreta. A diferencia del segundo el primero no se considera un referente que se interpreta a sí mismo.⁸³ Lo que Rorty al parecer pretende es anular la diferencia misma entre texto y contexto.⁸⁴ Pero, ¿no elimina eso mismo el concepto de contexto, contextualización y recontextualización que el propio Rorty emplea?⁸⁵ De modo que sólo nos queden creencias, eso sí, situadas en una red. Una red que se me antoja ilimitada y amorfa por mucho que la investigación se conciba como un “reweaving beliefs” (volver a tejer creencias). Porque una vez perdido el referente de la realidad no se sabe muy bien cómo es posible siquiera situar dichas creencias en esa red y más aún poder reconocer intersubjetivamente o arbitrar racionalmente cuáles son “los efectos prácticos que el objeto tendrá sobre nuestra conducta”.⁸⁶

Taylor pone de manifiesto una vez más la incoherencia de Rorty al afirmar que no podemos dejar de lado la distinción esquema/contenido sin dejar de emplearla. En contra de lo que sostiene Rorty, Taylor argumenta a favor de esta distinción sin recurrir o comprometerse con la “realidad pura pre categorizada” que ésta implicaría según Rorty. La razón de ser de esta distinción es mantener, más bien, que el esquema para describir la realidad no va parejo con la realidad misma. De modo que al poder distinguir esquemas para la misma realidad podemos clasificarlos y reconocer que algunos explican la realidad mejor. A esta sazón el realismo

⁸² Ver Giddens 1976: 158 y Habermas 1981 (1987: 157) vol 1. No me consta que Taylor emplee la expresión “doble hermenéutica” pero habida cuenta de su diferencia entre CCNN y CCHH y su concepción de que los objetos de la naturaleza son en un primer sentido independientes de nuestras auto-interpretaciones, es decir, que existe un requisito de absoluto en las CCNN, creo que guarda bastante semejanza. Sin embargo, hay una diferencia entre ambos y es que en Habermas dicha “doble hermenéutica” consiste en un principio metodológico, mientras que en Taylor y también en Dreyfus se trata de afirmaciones ontológicas acerca del ser humano como un ser auto-intérprete. También Bohman, Hiley y Shusterman conciben de este modo la diferencia. Ver Bohman, Hiley y Shusterman 1991: 5.

⁸³ El pragmatismo de Rorty, sin embargo, lo que hace es reducir el mundo natural como objeto de estudio de las CCNN a mero “aboutness” en el sentido “vegetariano” de creencias sin ninguna implicación real. De manera que rebaja las pretensiones de las CCNN a referentes de mundos utópicos, imposibles y, en definitiva, irreales.

⁸⁴ “Once one drops the traditional opposition between context and thing contextualized, there is no way to divide things up into those that are context dependent—no way to divide the world up into hard lumps and squishy text, for example” (Rorty 1991: 65).

⁸⁵ Así reza el título de uno de sus ensayos sobre el no-dualismo de la investigación: “Inquiry as Recontextualization: An anti-dualist Account of Interpretation” (Rorty 1991).

⁸⁶ “All talk about doing things to objects must, in a pragmatic account of inquiry ‘into’ objects, be paraphrasable as talk about reweaving beliefs. Nothing but efficiency will be lost in such translation, any more than anything else is lost if, with Peirce, we paraphrase talk about the object as talk about the practical effects that the object will have on our conduct” (Rorty 1991: 65).

salvaguarda las pretensiones de validez al sostener que algunos modos de dar razón (esquemas) son mejores que otros.

Desde los presupuestos de su concepción anti-realista Rorty deduce ciertas consecuencias para el caso de la comprensión intercultural. Consecuencias que conducen a la quiebra de las pretensiones de la comprensión y que de nuevo se materializan en el concepto de “traducción radical” de Donald Davidson. Al equiparar los objetos de la naturaleza a los sentimientos humanos auto-interpretativos y concebirllos como igualmente configurados por la cultura entonces los sitúa en una posición incorregible. De modo que comprenderlos correctamente conduciría a que no existen aspectos en los que podamos decir que su descripción o modo de describir la naturaleza es erróneo o diferente. Aún cuando concediéramos que éstos no son sus propósitos, sino más bien los de dotar de sentido y simbolismo el mundo en su configuración cultural, ¿no habría que reconocer el déficit científico que esta configuración del mundo comporta?⁸⁷

Sensible a las cuestiones interculturales Taylor denuncia el etnocentrismo del “principio de caridad” de Donald Davidson que Rorty se apropia.⁸⁸ Etnocentrismo que radica en la no distinción entre esquema y contenido porque al no hacerlo estamos expuestos al peligro de proyectar nuestros propios esquemas sobre ellos. Por ello más que “dar el mejor sentido de ellos en lo que nosotros entendemos como sentido” habría que “procurar comprender que hay un modo diferente al nuestro de comprender la vida humana”. Ello supone concebir que hay modos distintos de ver las cosas y por lo tanto al menos en algunos casos, que algunos son mejores que otros. No establecer este contraste, –afirma Taylor– “puede ser letal”.⁸⁹

5.4. *Realismo hermenéutico*

Una vez expuestos los argumentos hermenéuticos de Taylor a favor de la división entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza y una vez planteado sus críticas a las distintas versiones de no-realismo incluyendo los planteamientos relativistas de Rorty, me propongo en lo que sigue adentrarme directamente en el esclarecimiento de los conceptos claves del realismo hermenéutico de Taylor: el concepto de lo real y el principio de dar la mejor razón y articulación posible. Para desde éstos desentrañar cuál es la relación entre ambos y destacar los presupuestos

⁸⁷ El relativismo conduce en Rorty al etnocentrismo. Ver Gagnon 1991.

⁸⁸ “Davidson thinks that this overlap in effect reduces the intercultural case to an intracultural one –it means that we learn to handle the weirder bits of native behavior (linguistic and other) in the same way that we learn about the weird behavior of atypical members of our culture” (Rorty 1991: 77). Según este planteamiento solo podemos entender a las otras culturas a la luz de nuestros valores liberales y burgueses postmodernos. Ver la introducción a *The interpretative Turn* (Hiley, Bohman y Schusterman 1991: 8). Ver También la crítica más reciente de Charles Taylor en Taylor 1998a.

⁸⁹ “What is needed is not the Davidsonian ‘principle of charity’, which means: make the best sense of them in what we understand as sense; but rather: coming to understand that there is a very different way of understanding human life, the cosmos, the holy, etc. Somewhere along the line, you need some place in your ontology for something like ‘the Aztec way of seeing way’, in contrast to ‘our way of seeing things’; in short, something like the scheme/content distinction. To fail make this can be, literally, lethal” (Taylor 1994e: 221).

netamente hermenéuticos de su concepto de realidad. Me interesa especialmente desentrañar el nervio crítico radicado en la comprensión y que a su vez contiene su tesis del realismo de lo moral.

5.4.1. *Significado de lo real*

Lo real es lo que hay que encarar, lo que no desaparece simplemente porque no encaje en nuestros prejuicios. Por la misma regla de tres, aquello a lo que no queda más remedio que recurrir en la vida es lo real, o tan cercano a la realidad como puedas captarla en ese momento.⁹⁰

Esta cita constituye, a mi modo de ver, la formulación más directa y explícita que encontramos de “lo real” en Taylor. Aunque contiene aún cierta vaguedad porque centra la definición en un concepto bastante indeterminado de “vida”, podemos destacar algunos rasgos.

En primer lugar, habría que decir que se trata de *lo real para el ser humano* en la medida que se refiere al modo como una persona vive su vida. Podemos matizar que vida aquí tiene el sentido de vivencia (humana). Realmente sería imposible concebir la vida humana (vivencia y convivencia) sin la alusión a las evaluaciones fuertes, bienes y valores. El concepto de lo real que emplea Taylor se refiere, por lo tanto, al ser humano, no solo porque el que habla y emplea términos lingüísticos es la persona, sino porque esta realidad está configurada por los términos valorativos de los propios sujetos humanos. De este modo cuando hablamos de realidad moral pretendemos “penetrar en lo que es vivir el universo como un ser humano”.⁹¹

Nos referimos a lo real humanamente hablando en un sentido eminentemente moral cuando empleamos el adjetivo “realista”. Así, la visión realista es la que no olvida que se encuentra en algún lugar, esto es, situada precisamente la que aterriza en lo real y no lo pospone por una visión “desde ninguna parte”. Lo real en este sentido se comprende desde un trasfondo humano vital, lo cual no anula lo que “realmente” éste quiera decir aún en contra de presuntas (auto-)interpretaciones.

A tenor de lo expuesto en los capítulos precedentes acerca de los presupuestos hermenéuticos del sí mismo, la realidad humana, aun cuando se trate de sentimientos o emociones está configurada indisociablemente por términos y expresiones de un lenguaje en virtud del cual adquirimos la dimensión auto-interpretativa. Estos términos configuradores de la vida humana son ellos mismos constitutivos de lo real. La realidad moral para el enfoque hermenéutico no es independiente de los términos en los que los propios agentes se comprenden a sí mismos.

Precisamente porque el peligro naturalista consiste en suplantar el modo como vivimos y valoramos por métodos implantados desde las teorías científicas, lo que hay que hacer es invertir el procedimiento y *realzar el modo como vivimos*. El modo como damos razón de nuestro comportamiento moral ha de partir ineludiblemente,

⁹⁰ Taylor 1989: 59 (1996: 75-76).

⁹¹ Taylor 1989: 59 (1996: 75).

por lo tanto, de los términos de valor con los que nos las vemos cotidianamente en el manejo de la vida y por lo tanto ha de ser un modo inteligible para los propios agentes.

Se establece en la exposición de Taylor un rechazo de “alguna medida de la realidad” impuesta desde las teorías y ajena a los términos con los que los propios agentes dan sentido de su vida. Los términos que emplean los propios agentes son ellos mismos constitutivos de lo real y a su vez la medida de la realidad. Términos que introducen evaluaciones fuertes, bienes y, en definitiva, justificaciones de su comportamiento. Así, como segundo rasgo, el concepto de lo real en Taylor *se aleja de la escisión de ser/ deber ser*. La realidad moral contiene rasgos valorativos y prescriptivos contenidos en los bienes y evaluaciones fuertes de los agentes. El deber ser se halla entañado en el ser.⁹²

Así a tenor de la hermenéutica para determinar los “rasgos reales del mundo” no es posible prescindir de los términos de los propios agentes. Lo que cabe preguntarse es si en el modo como se conciben los propios agentes se agota la realidad o, por el contrario, cabe mantener la interpelación acerca de la objetividad de lo real que los términos de los agentes no agotan.⁹³

En su esclarecedor “Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*” Taylor aboga por una tercera vía. Ni una comprensión que derive en el relativismo (como en el caso de Peter Winch) ni una ciencia objetiva que acabe abandonando la comprensión de los propios términos de los agentes.⁹⁴ A esta la llama “posición realista”. Este realismo pone en guardia desde la hermenéutica (“Verstehen thesis”) ante la “ciencia libre de valor” y, más aún, interpela haciendo posible comprender el comportamiento de gente cuya ontología no compartimos. Ante un posible ataque de arrogancia, la alternativa realista empieza considerando el lenguaje en el que se comprenden los propios agentes con la asunción de que en ellos hay algo que nosotros podamos aprender al comprender otra sociedad. Con lo cual el lenguaje de comprensión propicio no es el suyo o el nuestro, sino el lenguaje de contraste perspicaz. Pero en un segundo momento y sobre esto quisiera incidir, ello no quiere decir que los términos como comprenden (o comprendemos) las acciones sean incorregibles. Antes bien, la tesis de la comprensión en clave realista descubre aquí de forma preeminente su nervio crítico.⁹⁵

⁹² Taylor comienza el capítulo tercero de Fuentes del yo criticando el “embrollo y confusión” así como los efectos desoladores de la “amplia aceptación de los argumentos contra la supuesta ‘falacia naturalista’, o versiones de la distinción humeana del ‘es/debe’” (Taylor 1989: (1996: 69).

⁹³ En algún momento Taylor emplea como sinónimos lo real y lo objetivo de modo que considera necesario preservar las pretensiones críticas de una justificar mejor. Ver Taylor 1989: (1996: 84-85).

⁹⁴ Así escribía en 1981: “Certainly, if you ask most graduate students (not to say teachers) working in the social science or interested in its philosophy, you get a fairly widespread consensus on what the options are (but disagreement on which to take): either you buy a *Verstehen* approach at the cost of relativism of the VW [vulgar Wittgensteinian] kind or else you escape relativism by cleaving to objective science at the expense of *Verstehen*. I want to plead for a third approach”. (Taylor 1981b: 197).

⁹⁵ Ver especialmente Taylor 1981b: 204-210.

De este modo vemos que la realidad moral configurada por los términos de los propios agentes no se agota en la justificación que de sus propias acciones realicen los propios agentes. La vivencia de los propios agentes es susceptible de “crítica y corrección de errores”. O dicho de otro modo, los términos y justificaciones de los agentes no son incorregibles. La realidad moral no está por lo tanto sujeta al relativismo de determinadas cosmovisiones. Cabe pensar, por el contrario, que los términos de los propios agentes y por lo tanto su experiencia moral es confusa o distorsionadora. A esta sazón introduce Taylor el principio hermenéutico de la mejor razón o articulación (también se refiere a él como “dar el mejor sentido”). Así, habiendo asumido el carácter auto-interpretativo de la realidad moral y reconociendo el protagonismo de los términos de los agentes, reconoce en el hermeneuta de las ciencias humanas la posibilidad de evaluar los propios términos de los agentes atendiendo a un concepto de realidad más intersubjetivo y, como yo defenderé, también más intercultural.

En lo que se refiere a los asuntos humanos ¿contamos con alguna medida de la realidad, mejor que la de esos términos, los cuales, tras una reflexión crítica y una vez corregidos los errores que en ellos se detectan, son los que mejor dan sentido de nuestras vidas? “Dar el mejor sentido” aquí significa no sólo los que ofrecen la mejor y la más realista orientación al bien, sino también los que mejor nos permiten comprender y dar sentido tanto a nuestras acciones y sentimientos como las de los demás, ya que nuestro lenguaje de deliberación está en continuidad con nuestro lenguaje de valoración y éste con el lenguaje con que explicamos lo que la gente hace y siente.⁹⁶

Me interesa llamar la atención sobre varios aspectos cruciales que señala esta cita de Taylor sobre qué hemos de entender sobre “dar el mejor sentido”. Lo primero es, como venimos diciendo, que la realidad moral adquiere relevancia puesto que es a partir de ella como hemos de buscar una medida que dé cuenta de ella. Así, vemos que Taylor pretende distanciarse de las explicaciones naturalistas (a ellas se refiere con el término “explanations”), para recuperar lo que cotidianamente entendemos como dar cuenta o sentido de algo (en este caso emplea tanto “make sense” como “account”).⁹⁷ Lo que muestra en primer lugar esta distinción es el énfasis por recuperar una actividad propia del ser humano en calidad de tal, a saber, la de dar sentido. Algo para lo cual no se requiere ni de lenguaje especializado, ni de especialista que determine qué explicación ha de ser la mejor. Por el contrario, se recupera el modo de dar razón en la praxis vital; se devuelve la reflexión al punto de vista propio del agente. Todo ello pone en evidencia que es ya en la praxis cotidiana donde topamos con esas medidas de la realidad, es decir, en ellas encontramos ya elementos que permiten dar sentido de esos modos de vida. Ahondando en la cuestión, a juicio de Taylor, sería absurdo alterar el orden de la explicación en

⁹⁶ Taylor 1989 (1996: 72-73).

⁹⁷ La traducción castellana de *Fuentes del yo* no tiene suficientemente en cuenta esta distinción. En ocasiones traduce “make sense” por “explicación”, donde parece claro que Taylor está buscando una contraposición entre su propuesta y el planteamiento naturalista. Quizá haya que conceder que en castellano “dar sentido” (o “dar razón” en el caso de “account”) parece que fuerza un poco la traducción pudiendo a la postre generar cierto extrañamiento en el lector. Sin soslayar este peligro, creo que dar sentido o dar razón ayuda al propósito de Taylor de diluir la carga naturalista con que, en ocasiones, argumentamos desde la filosofía alejándonos del sentido propio como nos comportamos en la praxis vital. Y es precisamente esto último lo que creo entender que Taylor busca poner de manifiesto.

sentido inverso, partiendo de los presupuestos de la teoría científica; el sentido experiencial de la praxis, quedaría suplantado por la explicación de la teoría. ¿Hay realmente razones para operar de tal modo?

Por el contrario, en aras a buscar un mejor sentido de lo que hacemos vemos que la hermenéutica y el realismo van de la mano. Porque la realidad humana es una realidad primordialmente interpretativa y auto-interpretativa. Pero a su vez esta interpretación puede ser mejor o peor atendiendo a la realidad y así ser más o menos realista. Podríamos decir que partiendo de ese sentido experiencial de realidad acabamos dando con el principio hermenéutico. La realidad entendida como experiencia moral (y esta última en sentido amplio), contiene las medidas de dar sentido de dicha experiencia. Es con ésta con la que se las tiene que ver primeramente el principio hermenéutico. La realidad moral es precisamente esa experiencia de la que dimanan los patrones de sentido. Hacerse cargo de éstos supone reconocer el lenguaje valorativo con el que éstos se entretajan. Pero a la luz de la cita anterior encontramos que “dar el mejor sentido de nuestras vidas” no está exento de revisión y reflexión crítica (“tras una reflexión crítica y una vez corregidos los errores que en ellos se detectan”). Así en un segundo momento, después de la imbricación de la hermenéutica en los modos particulares de dar sentido, cabe proseguir en el empeño por ganar clarividencia. Cómo entendamos este segundo paso será crucial para diferenciar la hermenéutica de Taylor de otras posibles.

5.4.2. *Medida de la realidad: principio de dar la mejor razón o articulación*

Me voy a detener a continuación a caracterizar esos términos “a los que no queda más remedio que recurrir en la vida” que hemos tomado como “lo real” (moral y humanamente hablando). Vamos a ver en qué medida ellos mismos siendo parte constitutiva de la realidad son los que mejor sentido dan y podemos tomar como “medida de la realidad”. El enfoque hermenéutico de Taylor reconoce un principio en el intento por captar y dar razón de la realidad. La relación entre lo real y el principio de dar la mejor razón o articulación (best account principle) es clave.⁹⁸ Si como hemos visto la realidad moral está configurada por la comprensión que

⁹⁸ Traduzco “best account principle” por “principio de dar la mejor razón o articulación”. El término inglés “account” no es equivalente al castellano “explicación”. Quizá sea cierto que lo contiene, pero sólo en parte. En primer lugar, cabría reparar en que “account” es tanto sustantivo como verbo. Creo que como verbo se capta mejor el carácter práctico y dinámico que el planteamiento de Taylor enfatiza. Por otro lado, más literal y precisa es la traducción de “account” por la expresión “dar cuenta” o “rendir cuentas”, lo que le confiere un sentido eminentemente práctico del agente que justifica su acción. En este sentido el sustantivo inglés que de éste deriva “accountability” recoge la dimensión práctica y moral de “responsabilidad”. Creo que la expresión “best account” se sitúa en la encrucijada entre un ámbito justificativo y un ámbito explicativo. Para ello creo que la expresión que mejor recoge este sentido y que está arraigada en el lenguaje cotidiano es la de “dar razón”. Más específicamente aplicado al contexto de la obra de Taylor opto, a su vez, por añadir el término “articulación” porque como vimos en el capítulo tercero es clave y añade al “dar razón” un sentido más incorporado que como hemos explicado en el primer capítulo está muy presente en la hermenéutica experiencial de Taylor. Creo que son acertadas las objeciones que Harmut plantea a Joachim Schulte por traducir “best account” por “beste Analyse”: “mit ‘account’ weniger Analyse als vielmehr Darstellung, Ausdruck, erklärende Rechenschaft und Artikulation unseres Erlebens meint” (Rosa 1998: 73, nota al pie 17).

tenemos de ella, a partir del principio de dar la *mejor* razón o articulación vamos a argumentar que la realidad aún reconociendo la pluralidad de formas de vida no desemboca en un relativismo. Es el principio hermenéutico el que recupera la dimensión objetiva de la realidad moral, las constantes humanas.

Veamos, en primer lugar, cuáles son las características que podemos entresacar de los términos morales que configuran lo real para ahondar, a continuación, en la dimensión objetiva de “lo real” (el nervio crítico de la comprensión).

La primera característica que encontramos es la *indispensabilidad* de esos términos en la manera como vivimos. De este modo el realismo moral viene fundamentalmente definido por los términos morales que emplean los agentes cuando argumentan o intentan dar razones de sus propios comportamientos o del resto. Estos términos son indispensables porque si los eliminásemos seríamos incapaces de comprender buena parte de nosotros mismos, limitando en alto grado nuestra deliberación y capacidad argumentativa; y porque en el fondo eliminaríamos una buena parte de nuestro mundo.

El carácter indispensable de dichos términos, sin embargo, no se reduce a la facticidad. Es por el contrario “una reflexión crítica” y “corrección de errores en ellos detectados” la segunda característica que hace mayormente inteligible la primera. Los términos hermenéuticos necesarios van acompañados de *(auto)crítica* y *corrección*. Este segundo rasgo, presenta la labor del hermeneuta en su insoslayable función crítica y autocrítica.

Sin embargo, esta función (auto)crítica no hay que concebirla como un ejercicio de salida de los términos que empleamos cotidianamente como piensa el observador naturalista. Más bien, cabe considerarla como un modo de radicar más profundamente en ello, hasta el punto de que los propios agentes puedan comprender más clara y perspicazmente su propio comportamiento moral. La *cotidianeidad* sería, la tercera característica de la “medida de la realidad” que venimos buscando desde la hermenéutica. Hay que incidir en el componente constitutivamente experiencial de dichos términos: se trata de los términos que cotidianamente empleamos en nuestro modo de argumentar y dar sentido a nuestra experiencia moral.⁹⁹

En cuarto lugar y como explicitación de las anteriores encontramos la *bidimensionalidad*. Los términos que cotidianamente empleamos se prestan a dos usos. Son términos en los que los individuos viven sus vidas, pero a su vez ellos mismos son los que permiten explicar sus propias vidas. En este cuarto sentido, Taylor se demarca del lenguaje teórico de las explicaciones (“explanations”) del observador. Los nuevos términos más penetrantes y perspicaces que introduce el hermeneuta al dar sentido (“make sense”) de la práctica de los agentes no son mera teoría incomprensible para los agentes, sino que permiten a éstos vivir sus vidas con

⁹⁹ Habría, quizá, que interpelar la equiparación kantiana de la ética cotidiana a la “conciencia moral vulgar”: ¿no es algo elitista el concepto de conciencia moral defendido por Kant? ¿No está acaso falto de un análisis de la cotidianeidad (*Alltags*) que permita regresar a ella descubriendo en ella los patrones de nuestros usos y costumbre? Ver García Gómez-Heras 2000: 528.

más y mejor sentido.¹⁰⁰ Es en este sentido que vemos que los lenguajes del contexto cotidiano y los lenguajes de dar razón “se superponen y penetran entre sí”. De este modo podemos descubrir que el lenguaje explicativo está “en continuidad” con el lenguaje deliberativo y el lenguaje valorativo (“nuestro lenguaje de deliberación está en continuidad con nuestro lenguaje de valoración y éste con el lenguaje con que explicamos lo que la gente hace y siente”). Sería “absurdo” rechazar los términos de los contextos vitales con el único objetivo de ampliar los objetivos explicativos de nuestra teoría. ¿Cómo pensar que es posible comprender a los otros y dar sentido de su comportamiento prescindiendo de cómo me entiendo a mí mismo? ¿En base a qué podría comprender sus acciones? Es el agente que reflexiona y delibera el que es capaz de dar sentido y justificar o criticar el comportamiento de los otros. Es capaz porque cuenta con un determinado bagaje de términos que dan razón de dicha acción.

Un quinto rasgo de estos términos es el carácter de *búsqueda de clarividencia* que acompaña a la labor hermenéutica. El “mejor” en la expresión “dar el mejor sentido” se refiere a esta búsqueda de ver más clara, perspicaz y penetrantemente en nuestras vidas. La realidad adopta aquí los rasgos del elemento regulativo respecto a las vidas de los propios agentes en la medida que hay un elemento de provisionalidad en el modo como los propios agentes captan la realidad. La provisionalidad y búsqueda de los propios agentes por dar con el mejor sentido de sus acciones, da entrada a un horizonte de búsqueda que trasciende los parámetros de la provisionalidad y particularidad. En este sentido podemos afirmar que los términos morales lo son en la medida que no se reducen a cuestiones de hecho, sino que introducen elementos valorativos. Pero, a tenor de este rasgo de búsqueda de clarividencia y corrección, habría que llamar la atención sobre un segundo sentido regulativo de las valoraciones fuertes. Es decir, puede haber términos que expresen determinadas valoraciones o discriminaciones que permiten comprender más correctamente determinadas acciones y comportamientos. Si este fuera el caso hablaríamos de explicaciones hermenéuticas más o menos adecuadas. Pero a mi modo de ver hay, al menos, un tercer sentido que está incluido también en este “dar el mejor sentido”, a saber, el grado de corrección o incorrección moral de determinados actos. En este tercer sentido “ver más claro en nuestras vidas” incluiría también llegar a comprender y justificar lo que es más correcto y en este caso, evidentemente, no sólo para una cosmovisión o cultura particular ¿por qué limitarlo a ésta? La medida de la realidad que defiende Taylor aludiendo a la búsqueda de clarividencia en la vida de los agentes, no está sujeta a la deriva del relativismo

¹⁰⁰ Aunque Taylor no hace una diferenciación sistemática entre “explanation” (explicación) y “make sense” (dar sentido), en el pasaje central de *Fuentes del yo* donde aborda estas cuestiones, sí parece matizar y hacer un uso diferenciado de ambos usos. La expresión “make sense”(dar sentido) o “make the best sense” (dar el mejor sentido), captaría el componente más experiencial de la labor hermenéutica centrada en un modelo de aducir razones incrustado en la experiencia. La traducción castellana no recoge estos matices del original. Ver Taylor 1989: 54-59 (1996: 72-76). La expresión inglesa “best account” recogida en la formulación del principio hermenéutico es más difícil de traducir en castellano y recogería, a mi juicio, en el uso que de ella hace Taylor, ese doble componente de un ejercicio reflexivo pero emergente de la vida de los agentes, acentuando el parentesco con su sustantivo accountability (responsabilidad) de rendir cuentas ante los demás por nuestros propios actos. Yo, en una traducción libre en el contexto de esta filosofía, empleo la expresión: “Principio de dar la mejor articulación”.

cultural, sino que *aspira* a validez universal (“objetividad de las pretensiones críticas interculturales”).¹⁰¹

Pronto se dejarán oír críticas acerca de si estamos siendo fieles a la hermenéutica de Taylor o más concretamente dónde y cómo expresa Taylor esa aspiración a validez universal de su ética; ¿no está Taylor, más bien, reduciendo el principio y motor de su hermenéutica como criterio de validez último a “la vida que se vive” y no a “la vida que se debería vivir”? Aún cuando no pongo en duda que la ética de Taylor se adecua más a concebir como principio regulador de la hermenéutica “la vida que se vive” pues este constituye el enclave de su realismo, pienso que la confrontación tal y como queda formulada oscurece el significado que aquí tiene “vida”.¹⁰² De este modo la vida y aún en su acepción plural, las “vidas”, son susceptibles de ser vividas más clarivamente y en este sentido corregir errores acerca de lo que se pensaba correcto o justo o más genéricamente lo que está bien o mal. “Clarivamente” no hay que entenderlo sólo ni principalmente como una manera de observación lo que nos devolvería al paradigma de las ciencias naturales, sino más bien en el sentido de argumentación que se aplica a la razón práctica.¹⁰³

Al referirse Taylor a “ambos usos del término vida” parece que nos da una pista de cómo entender su propuesta. Sin embargo, la ambigüedad no desaparece y vemos como perdura en determinados términos y expresiones claves como “best account” (dar la mejor razón y articulación), “búsqueda de clarividencia”, “insight” (comprensión perspicaz) o “supersession” (superación y suplantación). Por ello en la medida que adoptamos la perspectiva del agente, nada indica que el empleo de “dar sentido de la vida” deba tomarse en sentido acrítico, sino que bien podría apuntar a un término igualmente prescriptivo de aquello que nos haga vivir *realmente* o más “clarivamente”.

Con todo tiendo a pensar que la ambigüedad mantenida y focalizada en los términos y expresiones mentados es intencionada. Lo cual no disminuye la complejidad y dificultad de clasificar la propia hermenéutica de Taylor. Ni tampoco la justifica. Pero, al menos, sí que creo que debe llevar a interpelarnos acerca de por qué y para qué mantener esta ambigüedad.

La debilidad del realismo de Taylor radica en que en determinados casos existen buenas razones para deshacer la ambigüedad y establecer de modo prescriptivo qué transgrede lo tolerable. (Me pregunto, sin embargo, si esta claridad no deja de estar dentro del proyecto de búsqueda de clarividencia de Taylor o si es acaso un tipo de claridad aplicable a la experiencia sin los costes de un “universo

¹⁰¹ Taylor 1989: 68 (1996: 84).

¹⁰² A este respecto como indicamos más arriba creo que la crítica a la falacia naturalista ha generado confusiones, escindiendo la realidad en detrimento de la moral. Ver Taylor 1989: 53-54. (1996: 69-70) A riesgo de desconectar la moral de la realidad, creo que la inspiración hegeliana de recuperar el deber ser en el ser, aunque pienso que los argumentos valen igualmente, sigue siendo válida. Esta parece ser, a mi modo de ver, la pretensión de los lenguajes de contrastes de Taylor radicados en la vida.

¹⁰³ “It is not just a matter of looking but also of arguing, of establishing that one view is better than another”. Taylor 1989: 71 (1996: 88).

moral preencogido”). La distinción ya no se establecería entre el valor y el hecho como pretende el naturalismo, sino entre la validez o invalidez de determinadas acciones o comportamientos. En determinados contextos yo creo que esta argumentación puede ser muy fructífera. En estos casos el logro es meritorio en la medida que permite una guía aquilatada por una reflexión trascendental centrada en el ser humano como fin en sí mismo. Por ello el problema perdura para el enfoque hermenéutico en la medida que resulta realmente complejo y discutible quién y cómo determina esa clarividencia.

Por otro lado, la ventaja de ese “solapamiento y compenetración” del contexto cotidiano y el contexto explicativo-justificativo es precisamente la capacidad de un modelo ético justificativo incardinado en la vida. Con lo que ello supone de una racionalidad capaz de motivar para la acción y de una crítica que no extraña las condiciones fácticas.

5.4.3. *El nervio crítico de la hermenéutica*

Löw-Beer, en su comentario a *Fuentes del yo*, reconoce el carácter crítico del principio hermenéutico de Taylor. En este sentido considera que la hermenéutica de Taylor conlleva una “crítica sustancial a la autocomprensión”.¹⁰⁴ Taylor opta, efectivamente, por una crítica sustancial porque, en primer lugar, la crítica formal no puede ser tan neutral como cree serlo, en la medida que ya defiende determinados ideales fuertemente valorados (aunque sea implícitamente), como son la capacidad de articulación y coherencia. Pero además la hermenéutica de Taylor parte de la auto-comprensión del agente que vive su vida y por lo tanto con una dimensión valorativa radicada en la primera persona. Toda comprensión es autocomprensión en lo que respecta a las ciencias humanas, porque todo significado apunta a la significatividad o importancia que los sentimientos o fenómenos tienen para el sujeto. Ello no conduce a la tesis de la incorregibilidad del sujeto, sino más bien a que el horizonte de significatividad personal es constitutivo de nuestra comprensión. Löw-Beer encuentra otra razón para afirmar que la hermenéutica de Taylor contiene una crítica sustancial en la medida que sólo una crítica de este tipo puede disolver los malentendidos de nuestra época respecto al naturalismo, procedimentalismo y decisionismo. La forma de llevar a cabo esta crítica es descubriendo los valores y fuentes morales de los que depende y que ellas mismas niegan. Es decir, tomar distancia histórica para desmentir la naturalidad de dichos valores, articulando las tradiciones que los inspiran en donde esa “inclinación natural” adquiere su sentido moral. Con lo cual podemos decir que la crítica de Taylor no es formal, sino sustancial entroncando su empresa de recuperación y rearticulación (“revival”) dentro de la tradición expresivista.¹⁰⁵

A mi modo de ver, una crítica a “la fe cientificista” es posible desde la hermenéutica sin recurrir a la falacia naturalista y sin renunciar al carácter

¹⁰⁴ Löw-Beer 1991: 227-231.

¹⁰⁵ Me parece acertado el apelativo de “hermenéutico” con el que Löw-Beer alude al tipo de expresivismo con el que Taylor manifiestamente se confiesa continuador. Ver Löw-Beer 1991: 228, especialmente la nota 3.

normativo de la justificación. El principio de dar la mejor razón o articulación (*Best Account Principle*) permite superar el dualismo recuperando el nervio crítico del “rendir cuentas” sin erradicar dichas pretensiones del contexto particular. Si nos detenemos, nos damos cuenta de que la etimología juega a nuestro favor. Más que de com-prender (*be-greifen*, en alemán) se trata de en-tender (*verstehen*), cuyo parentesco y radical común con pre-tender y pre-tensión es bastante evidente. Con lo cual, frente a la escisión en juegos lingüísticos diferentes, el entender práctico (y cotidiano –añadiría yo) contiene un tender previo (pre-tensión). Sin esa pretensión que hemos dado en llamar “nervio crítico” nuestro entender perdería la sensibilidad que comporta el entender y más aún cuando se concreta en *Verständigung* (entendimiento mutuo).¹⁰⁶

Pero en segundo lugar, e internamente relacionado con el principio hermenéutico, las pretensiones de validez se encuentran radicadas en la realidad. Es el realismo el que abre la puerta a las pretensiones y reivindicaciones. Efectivamente en virtud de la realidad (*realitas, res, rei*) podemos efectuar reivindicaciones (*reivindicaciones*). Es la realidad la que da entrada al momento de validez en la medida que hay algo, uno o varios elementos de la realidad, que se defienden o se reclaman. El alegato o vindicación a favor o en contra de alguien encuentra en dicha realidad el referente ineludible (*inescapable*).

A pesar de que Taylor no ofrece un modelo de validación *a priori* que permite discernir lo correcto de lo incorrecto, sin embargo, me faltan razones para pensar que su hermenéutica no aspira a reconocer cierta validez universal (“objetividad de las pretensiones críticas interculturales implicadas en lo que he denominado hiperbienes”), aun cuando esto se expresa a través de una razón que aprende de la historia y va articulando progresivamente en las distintas sociedades humanas universales implícitas; o, como yo prefiero decir más sencillamente, de una ética que articula razones interculturalmente.

También en el ámbito de las profesiones podemos ver la importancia de atender a la realidad social. Frente al espejismo relativista y subjetivista la realidad social exige respuestas con altura humana. No se trata de elaborar sofisticados constructos filosóficos, sino de atender primeramente a la “realidad social”. Haciéndonos eco de la frase profética de Stephen Toulmin, “La bioética salvará la

¹⁰⁶ Por un lado, cabe recordar la crítica de Apel al concepto de verdad de Heidegger por haber separado la constitución de sentido como acontecer de la verdad y el problema de la validez de sentido. Ver Apel 1972 (1985 I: 39-40). Por otro, creo que resulta más que sintomático que Habermas en sus últimos escritos termine por reconocer que los órdenes liberales desprovistos del ligamento social (*sozialisches Band*), entendido éste no sólo en términos formales, abocan a una modernización insensible (*entgleisende Modernisierung*). Ver último capítulo de este trabajo: “Modernidad hermenéutica”. Pero incluso yendo más allá de estos autores, podemos ver que estas “pretensiones de validez” o “exigencias o mínimos de justicia” están radicados en el corazón de la vida moral. La “cordura”, ese renuevo de la prudencia en el corazón de la justicia, se manifiesta como clave para “ponerse de acuerdo” (*accordare*). El reconocimiento cordial como *cima* de la intersubjetividad se muestra entonces imprescindible permitiendo tocar las *cuerdas* para alcanzar el entendimiento y acuerdo mutuo. Las exigencias de justicia y el nervio crítico de la comprensión no desaparecen sino que, al contrario, cobran vida y corazón en forma de “cordura”. Ver especialmente Cortina 2007: 187-218 y 260-263.

ética”, es la realidad social, el contexto concreto y particular de las profesiones, ante las irrefrenables reivindicaciones y exigencias de la realidad, donde el relativismo y el subjetivismo se desvanecen. Efectivamente, la realidad es vital para la ética. El nervio crítico no se le impone a las éticas aplicadas “desde fuera” (lo cual entiendo que sería una mala forma de comprender el momento de la fundamentación), sino que la comprensión misma de la situación eleva ciertas pretensiones y valores como universalizables.¹⁰⁷

En nuestra empresa por forjar una hermenéutica intercultural tenemos, por un lado, el presupuesto y punto de partida mayormente inclusivo de aceptar los bienes culturales como “bienes-para-todos” y por otro el examen crítico de dichos bienes a la luz del encuentro intercultural que explicita las pretensiones de validez de éstos. Esto complica el sentido en el que cabe entender el adjetivo intercultural. Porque a pesar de que los bienes tienen pretensiones de validez universal, sólo a través del examen hermenéutico-crítico de la razón práctica emergente del encuentro intercultural es posible concretar la validez universal de éstos. La universalidad de los bienes es por lo tanto un presupuesto que se va concretando históricamente en las sociedades. Pero una validez universal de la que no tenemos garantías sin la hermenéutica intercultural que reconoce y busca en los bienes de la sociedad bienes para todos y afirma la objetividad¹⁰⁸ de las pretensiones críticas interculturales implicadas en ellos, al menos en principio. Por ello, como expondré en el capítulo séptimo de la segunda parte de este trabajo de tesis, el enfoque intercultural de la hermenéutica de Taylor que nosotros defendemos está provisto de un modelo de razón práctica capaz de generar argumentos por transiciones y desarrollar una crítica incluso entre inconmensurables.

5.4.4. *Dos lados del realismo moral: Pluralidad de hiperbienes y “constantes humanas”.*

A mi modo de ver, el realismo moral de Taylor consta de dos lados en mutua tensión. Por un lado el reconocimiento de la diversidad de evaluaciones fuertes y la pluralidad irreductible (e inconmensurable) de hiperbienes y, por otro lado, ciertas “constantes humanas” que sitúa las diferentes valoraciones en confrontación y en ocasiones en crítica. En base a este segundo lado de “lo real” (humanamente configurado) es posible hablar de “objetividad de las pretensiones críticas interculturales”.

Como han considerado algunos de sus comentaristas, las “constantes humanas” es una expresión ambigua y difícil de entender que Taylor no llega a matizar. Sin embargo, lejos de pensar que constituya una contradicción o falta de coherencia dentro de su pensamiento, ni tan siquiera que ponga en cuestión algunas

¹⁰⁷ Ver Cortina 2001: 134 y ss.

¹⁰⁸ Yo trazaría la distinción entre objetividad y punto de vista desvinculado (*disengaged stance*) más de lo que Taylor lo hace en algunos lugares (Taylor 2007: 283 y ss.). Mientras que lo segundo incurriría en una desviación propia del sesgo epistemológico aplicado al mundo de la vida, la primera reivindicaría cierto distanciamiento aclarador para una visión perspicaz (*insight*) y contendría a su vez las pretensiones de validez y la resistencia al particularismo.

de sus tesis más importantes,¹⁰⁹ creo que se trata de una expresión crucial para comprender correctamente el tipo de hermenéutica que Taylor propone y que es característica de su modelo propuesto de ciencia social.

En el capítulo tercero me detuve a ver qué son los hiperbienes o bienes supremos. Explicué que un aspecto de estos hiperbienes es el “carácter inherentemente conflictivo y en tensión” y la pluralidad de dichos hiperbienes que descubre una genealogía. Me interesa ahora profundizar en que la fuente de esta tensión está radicada en pretensiones propiamente humanas.

Efectivamente, la pluralidad de los hiperbienes descubre una tensión entre ellos precisamente porque constituyen orientaciones acerca de la vida humana, algo que permanece constante a lo largo de las sociedades y sus morales. El modo de concebir estas constantes no consiste en salirse del planteamiento hermenéutico y postular que existe una realidad fuera de la comprensión humana. Por el contrario, lo que descubre el concepto hermenéutico de la precomprensión es la dimensión latente de un modo de comprensión aún no articulada. Por ello se refiere a éstas de diversas formas como: “conexiones subyacentes a nuestra capacidad de relacionarnos con el mundo tal y como lo hacemos”, “elemento mediador profundamente incrustado en nuestra forma de vida”, “comprensión implícita de nuestra forma de vida”.¹¹⁰ Adivinamos, en los modos de comprensión humanos, una realidad que, si bien no ha sido articulada, sí al menos permanece implícita. Se trata de elementos característicamente humanos, y en este sentido transculturales, que conforman las distintas formas de vida. Es en base a estas constantes humanas que se hace posible el argumento por transiciones de la razón práctica.

La relación entre la pluralidad de hiperbienes o la inconmensurabilidad de formas de vida y las pretensiones críticas interculturales o constantes humanas es la que permite articular el concepto de “lo real” confiriéndole un carácter eminentemente intercultural. Al final de este capítulo voy a desarrollar los presupuestos de un enfoque hermenéutico en clave intercultural.¹¹¹

¹⁰⁹ La contraposición entre los aspectos hermenéutico-relativistas y los aspectos morales-realistas, es un planteamiento central que aparece recurrentemente en el estudio de Harmut Rosa. Pese a que creo que Rosa lleva razón al indicar que la expresión “constantes humanas” aparece sólo de forma marginal en el conjunto de los escritos de Taylor, disiento de su sesgada lectura no realista que va en perjuicio del cuestionamiento de la validez moral. Ver Harmut Rosa *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Berlin, Campus, 1998. pp: 232-233 y 506. En la entrevista “Tocqueville statt Marx” que Harmut Rosa y Arto Laitinen realizan a Taylor en Nueva York el 3 de diciembre de 2001, Taylor insiste en la “completa compatibilidad” entre su realismo de la respuesta moralmente válida y la búsqueda de la mejor formulación culturalmente condicionada. Ver “Tocqueville statt Marx” en *Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 1, pp. 142-147. Por mi parte creo que la mejor formulación del realismo hermenéutico de Taylor es el principio de dar la mejor razón anteriormente mencionado.

¹¹⁰ Taylor 1989c: 76-77. En otros lugares habla de “puntos nodales de la condición humana común” (Taylor 1994e: 239-240).

¹¹¹ Y en el capítulo 7 “Razonamiento práctico” me detendré a explicar como son posibles los argumentos por transiciones entre inconmensurables y la importancia crucial de las “constantes humanas” en el pensamiento de Taylor, sobre todo en el ámbito moral.

5.4.5. Críticas al realismo de Taylor.

5.4.5.1. Lectura relativista de Harmut Rosa.

Entre los comentaristas de la filosofía de Taylor, Harmut Rosa se cuenta entre los que más ha abundado en la contraposición entre las tesis relativistas y las tesis realistas. En su minucioso y extenso estudio doctoral sobre la obra de Charles Taylor *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, el intérprete alemán destaca en distintos momentos la tensión fundamental y en ocasiones hasta supuesta contradicción entre las consecuencias que se derivan de los presupuestos hermenéuticos de corte relativista cultural, por un lado, y las implicaciones morales universalistas de su concepción realista de los bienes.¹¹²

Esta contraposición fue ya destacada por James Bohman en su *New Philosophy of Social Sciences* con el aditivo de que la postura relativista correspondería a los ensayos tempranos de Taylor, mientras que el desarrollo de una postura más crítica y comparativa correspondería a los ensayos tardíos¹¹³. Esta última apreciación la rebate Harmut Rosa al afirmar que tanto en los ensayos tempranos aparecen elementos realistas como en los ensayos posteriores aspectos relativistas. Por mi parte creo que en parte Bohman lleva razón al diferenciar una primera etapa en la que los artículos de Taylor están centrados en plantear y aclarar los conceptos y supuestos hermenéuticos de su filosofía, mientras que posteriormente, en *Fuentes del yo* fundamentalmente, desarrolla sus tesis realistas. Por otro lado creo que, y con ello tampoco estoy avalando la lectura de Rosa al respecto, que el realismo bien entendido de Taylor ya está presente en sus escritos sobre hermenéutica, como sus presupuestos hermenéuticos en su filosofía moral. Pero creo que Rosa no capta suficientemente cuál es la clave hermenéutica desde la cual es posible hablar de realismo moral.

Ante la contradicción de ambos elementos, Rosa se decanta explícitamente por hacer una lectura relativista de la filosofía de Taylor. Con ella cree hacer mayor

¹¹² Después de haber introducido en su exposición la definición de realidad moral que Taylor ofrece, encontramos las siguientes afirmaciones: „An dieser Stelle stößt jedoch Taylors phänomenologische Analyse an ihre Grenzen, und sie gerät in eine fundamentale Spannung, wenn nicht sogar in einen Widerspruch, zu seinem meta-theoretischen Kulturalismus. Die Untersuchung der moralischen Struktur unseres Bewußtsein und diese Identität das Ergebnis einer bestimmten Sprache, Kultur, Lebensform, mit anderen Worten: einer bestimmten Selbstinterpretation darstellen. Die phänomenologische Analyse muß aber dort versagen, wo es darum geht, auf einer Meta-Ebene über die Möglichkeit und das Verhältnis völlig unterschiedlicher Sprach- und Kulturformen (oder Selbstinterpretationen), die eine Pluralität von Wirklichkeiten erzeugen, zu urteilen“ (Rosa 1998: 232-233). La contraposición entre los aspectos hermenéutico-relativistas y los aspectos morales-realistas, es un planteamiento central que aparece recurrentemente en el estudio de Rosa (Cfr. Rosa 1998: 506). Incluso reaparece en la entrevista “Tocqueville statt Marx” que Harmut Rosa y Arto Laitinen realiza a Taylor en Nueva York el 3 de diciembre de 2001 (Cfr. Rosa y Laitinen 2002: 142-147). De ella nos ocuparemos más abajo.

¹¹³ “In his essays ‘Understanding and Ethnocentrism’ and ‘Rationality’, Taylor tries to avoid the relativistic consequences of holism. In his early essays, he argues for a coherence criterion for evaluating interpretations of the other cultures; in these later essays, he develops a more critical and comparative approach, which is based on evaluative criteria”. Bohman 1991a: 132-133.

justicia a las intuiciones fundamentales y más significativas del planteamiento del filósofo canadiense. A juicio de Rosa, si queremos mantener una postura coherente con nuestros presupuestos, hemos de decantarnos por alguna de las dos. Rosa elige la que desde la hermenéutica, como él la entiende, conduce al no-realismo.¹¹⁴

La relación entre ambos elementos, el realista y el hermenéutico, constituye uno de los aspectos más problemáticos de la lectura de Harmut Rosa. A continuación voy a extraer los argumentos más importantes que emplea para rebatir el realismo de Taylor en favor del relativismo.

El primer argumento contra el realismo moral de Taylor es la poca relevancia de la expresión constantes humanas (“human constants”) en el conjunto de las tesis de Taylor. Mi defensa de una “antropología filosófica” con perfil hermenéutico en esta primera parte contradice esta afirmación. De hecho no es algo que encontramos de forma marginal en algún pasaje, sino que a lo largo de sus escritos reaparece este énfasis en los rasgos esenciales del ser humano.

El segundo modo de evitar el realismo consiste en un argumento que va muy parejo a la postura de Michael Rosen. En definitiva parecería innecesario comprometerse con la existencia de una realidad moral, si lo que pretendemos evitar es el subjetivismo de que nuestras valoraciones son meramente proyecciones sobre un mundo neutro. A este respecto Harmut Rosa sostiene que más que de realismo se podría hablar del “efecto placebo ontológico” (“der ontologische Placebo-Effekt”). La creencia en la realidad de los bienes a los que nos adherimos es algo que produce efectos positivos y que incluso necesitamos para recuperar el horizonte de sentido. Pero, a juicio de Rosa, esta creencia no nos tiene porque comprometer con la tesis realista de la “existencia de hecho” de tales bienes. Yo me pregunto si esta concepción efectista de los bienes no es aún parasitaria del naturalismo, máxime cuando el propio Rosa afirma que cabe la posibilidad de que un determinado día pueda descubrirse desde una “perspectiva metateórica” que dicha creencia en la existencia de los bienes sólo era un placebo.¹¹⁵

El tercer argumento de Rosa contra el realismo de los valores, me parece, sin embargo, el que más frontalmente choca con los presupuestos y propósitos de la filosofía de Taylor. Lo que más arriba, refiriéndonos a las condiciones de posibilidad de la identidad llamamos “condiciones trascendentales de la identidad”, es decir, el horizonte cultural en el que el sujeto se encuentra, desde el planteamiento no-realista

¹¹⁴ „Taylor’s Intuitionen, so möchte ich dabei zeigen, lassen sich nur dann miteinander in Einklang bringen, wenn man seine Position als *nicht-realistisch* versteht“ (Rosa 1998: 239).

¹¹⁵ „Dieses Verhältnis zwischen Placebo und Heilung läßt sich nun auf die Beziehung zwischen (konstitutiven) Gütern und Identität übertragen: Wir können potentiell identitätsstiftende Güter nicht einfach per Zuschreibung in den Rang konstitutiver, quasi-ontologisch verankerter Güter erheben, selbst wenn alle Güter letztlich nur kulturelle Erzeugnisse sein mögen. Folglich müssen sich Subjecte immer auch kulturell definierter ‚Medikamente/ Güter‘ bedienen, die sich zwar eines Tages aus metaphysischer oder metatheoretischer Perspektive als ‚Placebos‘ erweisen könnten, deren Wirksamkeit in den kulturellen Handlungsweisen und Praktiken jedoch erweisen ist und die einen ontologischen Stellenwert in der intersubjektiven moralischen Landkarte ihrer Lebensform haben. (Auf solche Güter beziehe ich mich, wenn ich den Ausdruck ‚quasi-ontologisch‘ verwende)“ (Rosa 1998: 237).

de Harmut Rosa queda reducido a la contingencia del desarrollo histórico-cultural. Lo que Taylor en *Ética de la autenticidad* llama “horizonte dado”,¹¹⁶ Rosa lo rebaja a la pura arbitrariedad. En verdad que esto chirría con el concepto de autenticidad que persigue Taylor. A la luz de este ideal moral cabría preguntarnos si al afirmar la arbitrariedad de nuestras valoraciones no nos estamos alejando realmente del modo como vivimos hacia planteamientos puramente teóricos. Que un horizonte sea dado no tiene porque significar que en él se viva acriticamente, ni tan siquiera que no podamos ampliarlo alcanzando nuevos puntos de vista. Y es quizá éste el cuarto frente desde el que Harmut Rosa pretende justificar su relativismo no-realista.

Para ensayar una respuesta a los distintos aspectos de la lectura relativista de Harmut Rosa, propongo acudir a la interesante entrevista que el propio Harmut Rosa con Arto Laitinen le hizo a Charles Taylor el 3 de diciembre de 2001 en Nueva York donde precisamente Taylor fue interpelado acerca de la “tensión latente” entre sus tesis realistas y relativistas.¹¹⁷ En ella Taylor se vuelve a declarar realista. Recojamos los argumentos del propio Taylor contra la lectura relativista de Rosa.

En primer lugar, Taylor aclara en qué sentido él defiende un realismo moral. Como él dice su apuesta es por un realismo completamente compatible con dilemas morales. Un realismo que, en contra del realismo tradicional, no sostiene la existencia de una categorización de las cuestiones morales de modo que fuera posible determinar *a priori* el puesto que corresponde a las convicciones morales de que se trate. Pero, a su vez, un realismo que no desemboca en compartimentos estancos, por cuanto no renuncia a buscar una respuesta a la pregunta por ese orden jerárquico e integrador (“Rangordnung”) de las cuestiones morales. De este modo, según entiendo, Taylor pone el énfasis en la pregunta por buscar un orden real, afirmando con ello la necesidad de plantearse, perseguir y procurar una respuesta a dicho interrogante.¹¹⁸ El hecho de no considerar definitivo ningún orden establecido de antemano como lo fue para el realismo tradicional es lo que deja abierta la posibilidad a los dilemas morales. El énfasis recae, por lo tanto, en esa búsqueda de un orden integrador de las diferentes convicciones morales. El carácter realista del planteamiento de Taylor se condensa, como él sostiene, en la apertura insoslayable de toda deliberación. La apertura a nuevos argumentos que lleven a replantear nuestras convicciones pone en cuestión la presunta conformidad de tesis no-realistas donde no cabe mediar entre los distintos puntos de vista.¹¹⁹

¹¹⁶ Taylor 1992A (1994: 74).

¹¹⁷ Entre las páginas 142 y 147 encontramos las réplicas y matices de Taylor a las preguntas de Rosa y Laitinen. (Rosa/Laitinen 2002).

¹¹⁸ Taylor se expresa en estos términos: “Moralischer Realismus bedeutet ja nicht, dass man für jede Kombination moralischer Überzeugungen eine Rangordnung finden kann. Es heißt nur, dass es eine Antwort auf die Frage nach der Rangordnung gibt. Die Antwort kann aber auch sein, dass die Positionen nicht rangmäßig geordnet werden können, oder dass es sich um ein moralisches Dilemma handelt, das nicht einfach durch die Delegitimierung einer Position aufgelöst werden kann“. Taylor 2001 (2002: 142-143).

¹¹⁹ „Meine Vorstellung von moralischem Realismus besagt, dass wir niemals an einen Punkt gelangen, an dem uns klar ist, dass es nichts weiter zu sagen gibt, wie indem Fall, in dem Sie eben Erdbeereis bevorzugen und ich Vanille. Ich richte mich vor allem gegen anti-realistische Positionen, die mit ideologischen Argumenten *a priori* behaupten, moralische Differenzen hätten ebendiese

La falta de acuerdo entre las posiciones, la confrontación entre distintas convicciones morales, no es óbice para sostener esta suerte de realismo moral. Más bien, la deliberación e intercambio de argumentos entre las distintas partes pone en evidencia la necesidad de reconocer la verdad de ambas partes. El carácter de radical apertura de este realismo se hace aún más palmario cuando, pese al reconocimiento de posibles posiciones contrapuestas, nada asegura que éstas sean definitivas y no vayamos a alcanzar mediante el diálogo una nueva mejor fundada. Es ese interrogante que plantea la búsqueda de un orden establecido lo que cobra preeminencia en el realismo de Taylor. La necesidad de dar una respuesta y considerar la realidad como un orden establecido no contradice la posible revisión y rectificación acerca de ese orden. Aquí Taylor alude a su argumentación por transiciones. Por ello no cabe pensar que este realismo se haya subyugado a algún modo de relativismo. Esto conduciría, creo yo, a confundir las cosas. Más bien me parece que habríamos de intentar conjugar tanto, por un lado, la búsqueda y necesidad de respuesta acerca de un orden significativo que permita jerarquizar los bienes pudiendo preferir unos antes que otros; como, por otro lado, la idea hermenéutica de que nunca llegamos, ni podemos llegar, al punto de estar ciertos y seguros de no poder decir nada más al respecto.

En referencia a la presunta contradicción en la que incurriría Taylor al mantener tanto sus tesis hermenéuticas propias de su filosofía de la sociedad como sus tesis realistas propias de su filosofía moral, vamos a detenernos en las respuestas que da Taylor.

En primer lugar Taylor considera que él no cree que semejante tensión llegue a incurrir en la contradicción. Más bien lo que plantea es que cabe diferenciar, por un lado, entre el complejo ámbito relativo a la identidad y, por el otro, las preguntas propiamente morales. Ni tan siquiera el término evaluaciones fuertes cabe considerarlo restringido al ámbito moral. Por el contrario, un plexo más amplio de cuestiones que no tienen porqué tener pretensiones de universalidad como las estéticas o las de proseguir una determinada forma de vida cabe considerarlas como evaluaciones fuertes. Taylor dice que en la identidad del sujeto se da una suerte de complejidad porque precisamente ahí es donde encontramos esa combinación de elementos relativos a las formas de vida y elementos valorativos en sentido fuerte. Lo que acaba constituyendo la identidad auténtica. Por ello no tiene ningún sentido, como pretende Harmut Rosa, distanciar un plano hermenéutico reducido a la contingencia de la evolución histórica de otro realista donde se planteen las pretensiones de vivir esa vida de modo auténtico y cabría decir unívoco. Pero una persona determinada podría valorar fuertemente un modo de vida, al cual aspira, por ejemplo el del vegetariano, y no por ello pretender que todos hayan de ser vegetarianos. Así pues no es cierto que el ideal de autenticidad de la identidad desemboque en el conflicto. Pero incluso en el caso de colidir entre sí las distintas posturas, tampoco es cierta la conclusión de que el conflicto haya de desembocar

Form. Diese Art des Realismus ist allerdings mit der Möglichkeit moralischer Dilemmata völlig kompatibel“ (Taylor 2001 (2002: 143)).

necesaria e irresolublemente en el relativismo extremo, el que hemos dado en llamar incorregible e intransitable.¹²⁰

El concepto de bien constitutivo no anula la pluralidad de formas de vida obtenidas a través de la hermenéutica, ¿por qué habría de sobrepasarla? –le pregunta Taylor a Harmut Rosa. Más bien la convivencia de distintas formas de vida fuertemente valoradas, o distintas creencias en la divinidad o ausencia de ella, no ha de abocar al conflicto, más bien abre la realidad a cierta pluralidad, valoraciones, fuertes conjuntamente existiendo; vivir con la diferencia. ¿Está afirmando Taylor definitivamente que existe una pluralidad de identidades que conllevan una pluralidad de realidades morales? Afirmarlo, sería perder de vista uno de los aspectos que criticamos anteriormente, a saber, dar por sentado de antemano y de una vez por todas cuál es la estructura de la realidad. Por ello entre la pluralidad y la unidad, Taylor vuelve a recuperar la preeminencia por la pregunta, el protagonismo de la búsqueda por una vía intermedia de mejor explicación posible.

La conclusión a la que llegamos es que la tensión que soportaba la filosofía de Taylor y que, a juicio de Harmut Rosa, llegaba a incurrir en contradicción, se torna mayormente comprensible a la luz del contexto práctico de argumentación y los presupuestos de la hermenéutica. La realidad no es un orden establecido de antemano que se nos impone. La realidad se condensa en la propia experiencia moral liberada de los prejuicios naturalistas y vista a la luz de la hermenéutica. Una experiencia moral enriquecida con nuestro lenguaje valorativo y surgida de los contextos prácticos.

5.4.5.2. *El razonable no-realismo de Michael Rosen.*

En primer lugar, quiero ocuparme de la objeción que Michael Rosen plantea a la posición realista de Taylor. De acuerdo con la crítica de Taylor al no-realismo del naturalismo, Rosen, sin embargo, no considera que dicha crítica haya de desembocar necesariamente en la defensa de un realismo. Por el contrario, sostiene que la postura más consecuente es la de un “razonable no-realismo”.¹²¹

Rosen se distancia del naturalismo afirmando que la existencia de los valores es dependiente de la existencia de seres humanos. Hasta aquí estaría de acuerdo con la afirmación de Taylor de que “esta realidad [vivir como un ser humano según los términos de valor], por supuesto, depende de nosotros en el sentido de que la

¹²⁰ Taylor más bien sostiene: „Ich denke nicht, dass ich behaupten muss, dieser Konflikt sei unentscheidbar. Im Gegenteil bin ich der Auffassung, dass man in dieser Frage zu einer rational begründeten Entscheidung kommen kann“ (Taylor 2001 (2002: 145)).

¹²¹ “I strongly agree with Taylor that is no justification for the way in which much contemporary Anglo-American philosophy unthinkingly equates the material and the physical with the real. Yet is that all there is to non-realism? Is it simply a by-blow of naturalism, itself in turn the product of the ideal of disengaged reason? I think not and that, indeed, a reasonable non-realism—one which stress the epistemological distinctiveness of moral reasoning from the investigations of natural science and the ontological distinctiveness of its subject-matter from the empirical world— comes very close to Taylor’s own position” (Rosen 1991: 189).

condición para su existencia es nuestra existencia”.¹²² Sin embargo parece que Rosen, buscando una analogía con Kant, va más allá al entender que Taylor concedería que la dependencia de los valores en base a la existencia de los seres humanos es equiparable a la consideración de que los valores no son “en sí”. Esto, a juicio de Rosen, constituye el aspecto decisivo para decantarse por una postura no-realista, entendiendo ésta como aquella que considera que los valores no sólo no son características del mundo, sino que no pueden en ningún sentido tener asidero en la realidad misma. Mi pregunta al respecto es si esta concepción está tomando suficientemente en cuenta la definición de realidad moral por la que aboga Taylor; ¿no es, acaso, la noción de realidad que entiende Rosen, parasitaria de la ciencia natural? Parece ser que, en efecto, el influjo de la concepción naturalista está bloqueando la noción de realismo moral en Rosen, quien parece entender que realismo moral habría de significar el compromiso con métodos análogos a los de la experimentación que nos permitieran el descubrimiento de verdades morales. Creo que Rosen no ha entendido suficiente en qué sentido Taylor habla de realismo.¹²³ Pero antes de recabar en las respuestas de Taylor a Rosen me interesa destacar otros aspectos de la crítica de Rosen.

La postura de Rosen podríamos resumirla fundamentalmente en dos puntos. El primero con el que Rosen se muestra de acuerdo con Taylor, consiste en el propósito de liberarnos de una concepción de la moral desde la ciencia lo que acarrearía considerarla gravosa y objetivamente deficiente. El segundo, recoge la crítica de Rosen a Taylor por haber incurrido en viejas ontologías al recuperar una visión de la moral enraizada en el orden natural. En este sentido, sus críticas se dirigen hacia la acepción del bien constitutivo en tanto que visión del orden natural. Este segundo punto crítico se hace eco de la pérdida de sentido como malestar de la modernidad, sin embargo, desautoriza la “forma de nostalgia por un orden perdido” en tanto que ésta no puede garantizar su recuperación. No puede, ni tampoco es legítimo que lo intente.

Rosen plantea los problemas que trae consigo la afirmación de un orden racional en la naturaleza.¹²⁴ En este sentido Rosen llega a equiparar el orden intrínsecamente racional que pretendería la filosofía de Taylor con una concepción neoplatónica o hegeliana. Lo que pondría de manifiesto semejante realismo tradicional es que existe un logos óntico. El problema consiste en que, a base de recuperar el carácter integrador y significativo de un orden racional en la naturaleza, Taylor incurriría en viejas antinomias, por ejemplo, la de que para hacer posible la bondad intrínseca del mundo creado por Dios es preciso presuponer la maldad del

¹²² Taylor 1989 (1996: 75).

¹²³ Esta intromisión del planteamiento naturalista en las cuestiones morales que distorsionan el concepto de realismo moral, que parece asumir Rosen lo encontramos de modo muy acusado en el siguiente pasaje: “Since moral realists are committed to the existence of a mind-independent moral reality it might seem natural to suppose that (if moral knowledge is to be possible) they are also committed to there being a method of discovering moral truths at least analogous to the method of perception and experiment by which we come to know truths about the natural world. But this is not Taylor’s view at all”. (Rosen 1991: 189). Pienso que la equiparación que realiza Taylor con la física habría que entenderla más bien en el sentido de que tanto el lenguaje valorativo de la moral, como el lenguaje de la física, constituyen elaboraciones propiamente humanas.

¹²⁴ Para lo cual se basa en la posición de Blumenberg en *The Legitimacy of the Modern Age*,

hombre.¹²⁵ La posición de Rosen, por el contrario, se limitaría a asumir que las demandas morales no son propiamente reales, no tienen asidero en la realidad, es decir, que no son más que una “creación humana arbitraria”. Continúa Rosen llamando la atención de que una visión moral fundada en un orden natural alimenta los prejuicios naturalistas contra la alternativa de una moralidad basada en convenciones sociales como la que él propone, reduciéndola a lo meramente contingente. Rosen acepta que existe algo que excede al individuo, pero este elemento social no trasciende el relativismo cultural.

La respuesta de Taylor a Michael Rosen es ciertamente muy breve, pero, a mi juicio, aclara posibles malentendidos en torno a su acepción de realismo. Él mismo se plantea si su postura es la de un realista. Inmediatamente se distancia tanto del modelo de las ciencias naturales, por un lado, como del platonismo, por otro. En ambos casos entender que el mundo existe con independencia de nosotros es insatisfactorio para Taylor en el ámbito de la moral. Esto desmentiría la clasificación, como presume Rosen, de Taylor como un neoplatónico.

Como sostuvimos más arriba, la existencia de seres humanos es condición *sine qua non* de la existencia de los bienes morales. Sin embargo, en un sentido muy significativo cabe también considerar que dichos bienes son independientes de nosotros en tanto que implican ciertas demandas que nos trascienden. Es por ello que Taylor entiende como labor de la ética el intento por dar razón y sentido de las situaciones morales y humanas críticas (“human moral predicament”). Dar razón de como experimentamos la moral es precisamente el enclave en el que se encuentra el realismo de Taylor. Así a la luz de nuestra experiencia vemos que la moral se hace especialmente manifiesta en ciertas situaciones críticas, de manera que no podemos prescindir de ella cuando estamos en apuros. De estos interrogantes morales emergentes de las situaciones vitales críticas cabe destacar que surgen una vez los seres humanos existimos. Pero que, de algún modo, nos trascienden, es decir, que no dependen completa ni fundamentalmente de nosotros. Sería interesante destacar algunos matices que da Taylor al sentido en que hablamos de “independiente de nosotros”.

En su breve réplica a Rosen Taylor remarca que no se trata de ningún mundo trascendente allende la experiencia moral que podamos considerar neutral. Por el contrario, lo que se manifiesta en nuestra experiencia cotidiana es que perseguimos un modo de vida que consideramos más digno que otro y esto no en base a una cuestión exclusivamente subjetiva de gusto. “El lenguaje mejor y más libre de ilusión” desafía los prejuicios naturalistas que escinden la moral del mundo creando

¹²⁵ Rosen se expresa en los siguientes términos: “An intrinsically rational order is not simply an order chosen by God: it is the order which has been chosen by God because it uniquely satisfies the requirements of goodness. But, as Blumenberg shows, just this strong demand for rationality seems to be incompatible with a universe in which natural evil is a persistent feature. If realism in Taylor’s sense requires us to see morality as rooted in an intrinsically rational order of this kind, then I fear that it will do no more than drive us back to these old antinomies: to retain the sense of God’s benevolence man assumes the burden of evil himself. To seek the foundations of moral order in a reality which is social, not transcendent, seems to me the only possible way of finding a path between the impoverished subjectivity of disengaged reason and the impossible yearning for the ontic logos”. Rosen 1991: 193-194.

un dualismo, para rearticular el sentido de las cosas con nosotros, nuestro modo moralmente humano de experimentarlas.¹²⁶ Las demandas que son hechas sobre nosotros en la convivencia con otros hombres (“componente moral”); pero también, las exigencias ecológicas emergentes de nuestra relación con la naturaleza (“componente ecológico”) y más aún los bienes que surgen de nuestra relación con Dios, al menos cuando ésta relación existe (“componente teológico”); todos ellos son manifestaciones de que hay demandas que no provienen propiamente de nosotros. Es decir, que hay exigencias que nos vienen dados de nuestra relación con los demás, naturaleza o Dios, que no dependen de nosotros, sino que están sujetos a un orden. Un orden que por otro lado dota de significado e integra nuestra vida. El significado de ésta no viene de nosotros, más bien, lo descubrimos en relación con los otros, la naturaleza o Dios.

La analogía con Kant, que Rosen ensaya no parece que ayude a perfilar la postura de Taylor. Porque pese a que es cierto que no puede hablarse de una existencia de valores *a priori*, en el sentido de anterior a la experiencia; sí que cabe sostener cierta independencia de los bienes y valores respecto del hombre. La experiencia moral no queda fuera de la realidad al quedar filtrada por nuestros valores. En el realismo moral de Taylor, a diferencia de la crítica de Kant al realismo epistemológico, no hay atisbo de haber reducido lo que sea la realidad al ámbito de la ciencia natural. La realidad la determina, más bien, nuestra experiencia liberada de los prejuicios naturalistas.

Como he sostenido anteriormente, yo creo más bien que la postura de Taylor se torna más inteligible si es vista a la luz de su propia hermenéutica. Lo que significa, en primer lugar, no confundirla con el realismo tradicional, pero a su vez considerar la importancia y necesidad de rearticular la experiencia moral a través de un lenguaje que exprese la existencia de un orden significativo. Esta labor hermenéutica es la que parece ser determinante para configurar qué es lo *realmente* significativo para nosotros, seres con lenguaje.¹²⁷

5.4.5.3. ¿Falacia trascendental?

Otras críticas al realismo de Charles Taylor vienen del lado de autores como James Bohman o Joseph Rouse. Aunque su posición es bastante dispar, ambos coinciden en criticar el realismo de Taylor por incurrir en una “falacia trascendental”.

¹²⁶ A este propósito hay un pasaje muy esclarecedor: “There is not some reality beyond that experience which could be characterized as ‘really’ neutral. My reason for saying this is that what I see to be the best, most illusion-free language to talk about these issues does not treat these ways of life in this fashion, i.e. as made up of a transcendent reality which appears to us in a certain way”. Taylor 1991: 246.

¹²⁷ “I want to speak of this demand as something that we discover. And so I want to go on thinking of myself as a moral realist, even though I am uncomfortably aware of Rosen’s urging that we both occupy a kind of middle ground between the old Platonic model and naturalist projectivism. But this also means that I do not see morality as ‘rooted in an intrinsically rational order’ of the traditional kind. Which is not to say that articulating it in terms of order may not be an important goal for us language beings” (Taylor 1991: 246).

Como hemos visto más arriba Bohman en su caracterización de Taylor en tanto que “holista fuerte” le critica derivar “consecuencias escépticas” a partir de la inevitable indeterminación o circularidad de la hermenéutica.¹²⁸ Pero además critica el realismo de Taylor por incurrir en el error metafísico que Kant califica como “anfibiología de los conceptos de reflexión”.¹²⁹ Lo cual terminaría conduciendo a una nueva versión de “paralogismo trascendental” consistente en la falsa inferencia desde la naturaleza de los conceptos (interpretaciones) a las cosas mismas (intérpretes). Los “holistas débiles”, sin embargo, aceptan la posibilidad de interpretaciones correctas sin “reificar significados en entidades”. Estos últimos consiguen escapar al paralogismo porque no se centran en el concepto de naturaleza humana, sino en el de metodología.¹³⁰ Bohman concluye afirmando que “en lugar de tales nociones metafísicas y esencialistas [‘constantes humanas’], un análisis trascendental débil debería ofrecer resultados más interesantes que den criterios de éxito aunque sin excluir la posibilidad del error”.¹³¹

Por su parte, Joseph Rouse, aunque desde un frente diferente al de Bohman, le critica igualmente a Taylor y también a Hubert L. Dreyfus de cometer un “paralogismo”: “el carácter hermenéutico de la investigación no conlleva por sí mismo implicaciones substantivas acerca de cómo deben ser los objetos de investigación. Una hermenéutica heideggeriana no justifica la noción de que los seres humanos son una clase especial de objetos, cuya interpretación requiere métodos especiales o sirve intereses trascendentales distintos”.¹³² A juicio de Rouse, habría una “incongruencia” en el planteamiento de Taylor. Por un lado, la base hermenéutica del argumento que lo hace holista y anti-esencialista. Mientras que por otro lado, incurre en el esencialismo al sostener que los seres humanos son “seres auto-intérpretes”.

Si nos detenemos un poco más en los distintos aspectos de la crítica vemos que ambos autores aluden al artículo “Hermeneutics, Transcendental Philosophy and Social Sciences” de Mark B. Okrent¹³³ como el primero que criticó los argumentos de Peter Winch y de Hubert L. Dreyfus como un “paralogismo trascendental”. A diferencia de Bohman y Rouse la crítica de Okrent no va dirigida contra Taylor, sino contra Winch y Dreyfus. Okrent defiende la tesis de que ni el “argumento de estilo trascendental” ni el “argumento de estilo hermenéutico” son estrategias correctas. Dejando por el momento las diferencias entre al “argumento trascendental de Winch” y el “argumento hermenéutico de Dreyfus”, afirma Okrent que en ambos se repite la “falacia trascendental”. Al igual que Winch confunde la condición trascendental del entendimiento (que el investigador que entiende sigue reglas) con una característica necesaria de un objeto del entendimiento (que los humanos

¹²⁸ Bohman 1991a: 113 y ss. Y Bohman 1991b. Ver nuestro apartado “holismo sin relativismo” en el capítulo 2 donde debatimos la lectura “escéptica” del holismo de Taylor.

¹²⁹ Ver Kant, *Crítica de la razón pura* A 261-292, B 316-B 349.

¹³⁰ Ver especialmente la nota 42 del capítulo 3. “Interpretation and Indeterminacy” (Bohman 1991a: 123).

¹³¹ Bohman 1991a: 133.

¹³² Rouse 1987: 172.

¹³³ Okrent 1984.

entendidos por la ciencia siguen reglas),¹³⁴ Dreyfus confundiría dos sentidos del heideggeriano “Vorhabe” (presupuesto): en tanto que condición de todo comprender con una categoría para caracterizar una entidad. Okrent sostiene que afirmar que para comprender una cosa sea necesario ciertas habilidades no es equivalente a que cuando entendemos a los seres que entienden hayamos de entenderlos como entendiéndolos.¹³⁵

Hubert L. Dreyfus efectivamente emplea el argumento trascendental heideggeriano para referirse a las condiciones de posibilidad de la experiencia humana: la comprensión y autocomprensión. Esto es efectivamente un rasgo ontológico, la “diferencia ontológica del ‘Dasein’ (existente)”. Sin embargo, a diferencia de cómo entiende Rouse, no se trata del tipo de realidad propia del mundo natural. Hay una diferencia crucial en el tipo de realidad de la *Ek-sistenz* respecto de la realidad sobre la que tratan las ciencias naturales y es esto lo que soslayan los que critican a Dreyfus y a Taylor de “reificar el significado en entidades” o de defender “nociones metafísicas y esencialistas”. Como hace Dreyfus, creo que es clave la distinción entre un tipo de “realismo metafísico o trascendente” y el “realismo hermenéutico”. Realizada ésta, ¿se podría hablar de la posición de Heidegger en *Ser y tiempo* como la de un “realista hermenéutico mínimo”?¹³⁶ Dejando de lado si la lectura de Heidegger es adecuada o no,¹³⁷ yo me voy a centrar en primer lugar en los rasgos afines con Taylor en el modo de caracterizar el realismo hermenéutico por Dreyfus. A continuación, veremos en qué sentido el realismo hermenéutico en Taylor es compatible y complemento de su trascendentalismo situado.

5.4.5.3.1. Realismo hermenéutico heideggeriano en Dreyfus.

Lo primero que cabría decir es que el realismo hermenéutico que Dreyfus perfila es incompatible con el “realismo metafísico” que afirma que existe una realidad en sí misma y con el anti-realismo que niega la existencia de realidad alguna. El realismo hermenéutico permite explicar la paradoja de una realidad a la vez independiente y dependiente de nosotros. Para explicar esta paradoja Dreyfus se vale de la distinción heideggeriana entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*. La

¹³⁴ “That is, necessary conditions for the possibility of knowledge cannot be used as the premises for a deduction of a specific method which *must* be used to study human beings, a method which would be different from that used to study non-human objects. To argue in this way is to confuse the conditions under which knowledge could be justified with ontologically or transcendently necessary characteristics of objects known” (Okrent 1984: 33).

¹³⁵ “The fact, if it is a fact, that nothing can be understood apart from the skills and practices through which we gain practical understanding of things, is not equivalent to and does not imply that when we understand beings who understand we must understand them as understanding. To argue in this way would be to repeat Winch’s error of transcendental paralogism” (Okrent 1984: 40). “Dreyfus’s claim that the background practices are central to human behaviour could be taken as an ontological claim in regard to human being. If it is taken in this way, however, he has merely repeated Winch’s fallacy of transcendental paralogism in the statement of his claim” (Okrent 1984: 43).

¹³⁶ Dreyfus 1991: 27.

¹³⁷ Por ejemplo la interpretación de Crisitina Lafont que vería a Heidegger como un “idealista hermenéutico” que sería una combinación de “idealismo trascendental” y “realismo empírico”. Ver Lafont 1994 (1997), Lafont 2002a y Lafont 2002b. Interesantes también son las objeciones de Dreyfus en Dreyfus 2002.

Zuhandenheit expresa los presupuestos hermenéuticos de la comprensión, que son dependientes del existente (*Dasein*); mientras que la *Vorhandenheit* remite a la actitud científica que observa los fenómenos en tanto que objetos independientes del existente. Dreyfus explica que la actitud científica se alcanza a través del proceso de desmundanizar y descontextualizar la naturaleza haciéndola independiente de nuestros propósitos pero no de nuestros sentidos. De este modo, se lleva a cabo la elaboración de teorías sobre objetos que no son experienciables sino experimentables y no forman parte de nuestra cotidianidad. Lo cual no supone mantener “compromisos metafísicos” acerca de una realidad que trasciende los márgenes de inteligibilidad del existente. Más bien, las preguntas acerca de entidades independientes tienen sentido para el existente por lo que hablamos sobre ellas. Por ello cabría decir que la “inteligibilidad no es una propiedad de las cosas sino relativa al existente [...] no hay inteligibilidad en sí”.¹³⁸ Pero precisamente y en base a estos presupuestos hermenéuticos (*Zuhandenheit*, que Dreyfus traduce por “availableness”) es posible referirse a una realidad independiente del sujeto (*Vorhandenheit*, “accountness” en la traducción de Dreyfus).¹³⁹

El enfoque científico no es el único ni el privilegiado. El concepto de progreso científico no conduce unívocamente a esta conclusión. Ello llevaría a un reduccionismo naturalista. Por el contrario, además de lo que es causalmente real, cabe reconocer otros modos de ser a los que nos abre (*erliebt*) el existente. En este sentido la ciencia moderna no es una teoría de la “realidad última”, sino que hay además de ésta nuevos modos de revelar la naturaleza y la realidad. El rechazo al realismo metafísico hace a la posición realista asentada sobre los presupuestos hermenéuticos connivente con la asunción de que la ciencia física o cualquier otro tipo de CCNN no hayan encontrado el vocabulario adecuado para describir la naturaleza como muestra la exposición kuhniana de los cambios de paradigmas. Pero ello, y esta es la diferencia con Rorty e incluso con el propio Kuhn, no inhabilita el concepto de realidad o naturaleza ni conduce al relativismo.¹⁴⁰

Para referirse al relativista que ha dejado de preguntarse por la realidad última Dreyfus emplea la expresión de “realista pluralista” porque es capaz de reconocer la parte de verdad que hay en cada respuesta en la medida que concibe su relatividad (que no relativismo).¹⁴¹ Relatividad respecto de la comprensión del *Dasein* y de los diversos dominios de inteligibilidad de éste. Pero no es un pluralismo que desemboque en relativismo (como en Winch) porque considera que la pregunta por la validez aún permanece. Así, por ejemplo, las ciencias de la naturaleza en tanto que descripción de las fuerzas causales queda disociada del ámbito de la significatividad humana. Pero una pregunta por la validez que se articula de modo diverso en

¹³⁸ Dreyfus 1991: 31.

¹³⁹ Una explicación similar la encontramos en Guignon 1991: 83-87.

¹⁴⁰ “Heidegger would, I think, agree with Kuhn’s elegant argument that true statements in science can be made only relative to a lexicon. But the strong relativistic claim that no lexicon can be true of physical reality does not follow from the fact of incommensurate lexicon” (Dreyfus 1991: 40).

¹⁴¹ “A plural realist looks like an idealist or a relativist only if one thinks that only one system of description could correspond to the way things really are. For Heidegger, however, as we have seen, different understandings of being reveal different realities or domains of intelligibility, and since no one way of revealing is exclusively true, accepting one does not commit us to rejecting the others” (Dreyfus 1991: 37).

relación al ámbito de estudio. En el caso de las CCNN se busca la descripción de fuerzas causales quedando disociado y desplazado los ámbitos de significatividad humana; mientras que en las CCHH es posible referirse a determinadas constantes humanas que expresan las pretensiones (*Anspruch*) y clamor (*claim*) genuina y significativamente humanos.

A diferencia de Rouse y Bohman, tiendo a pensar que Okrent ya había visto en parte la demarcación del argumento hermenéutico de Dreyfus respecto al realismo metafísico. En este sentido parece que la crítica no es equivalente al “paralogismo trascendental” de Winch. Su crítica pasa a centrarse, al igual que la de Bohman, en otro aspecto relativo al “problema metodológico”.¹⁴² Pero, a mi modo de ver, el problema está más bien en asumir, como hace Okrent y Rouse, que “el trasfondo de prácticas es el único para las ciencias sociales empíricas, que es designado para mostrar el comportamiento humano como un movimiento físico”.¹⁴³ ¿No conduce ello al reduccionismo naturalista? Mi pretensión del lado de Taylor y Dreyfus es que el argumento trascendental aplicado a las ciencias humanas impide la deriva hacia semejante reduccionismo.

5.4.5.3.2. *Realismo hermenéutico y trascendentalismo situado*

Habiendo considerado la distinción entre “realismo metafísico o trascendente” y “realismo hermenéutico” trazada por Dreyfus desde planteamientos heideggerianos, que nos ha permitido ensayar una primera respuesta a las críticas de “falacia trascendental” e “incongruencia” del realismo hermenéutico, voy a centrarme en la defensa explícita de Taylor sobre la validez de los argumentos trascendentales, profundizando en el perfil hermenéutico que adopta dicha defensa. La diferencia del planteamiento de Taylor respecto al de Dreyfus es que Dreyfus hace más explícita la subordinación de las ciencias naturales como modalidad descontextualizada de la comprensión de lo que es objetivamente (“Vorhandensein”) a la comprensión humana subjetiva propia de las ciencias humanas (y por lo tanto al “Zuhandensein”). Taylor, por su parte, profundiza más en el argumento trascendental en relación a Kant y a partir de éste explora “nuevos argumentos trascendentales” en Maurice Merleau-Ponty, Humboldt, Heidegger o el segundo Wittgenstein. En ambos casos el concepto de realismo gravita sobre la distinción entre CCHH y CCNN. Analicemos el planteamiento kantiano para ver las divergencias entre éste y el realismo hermenéutico de Taylor y si las críticas kantianas de falacia trascendental realmente alcanzan al planteamiento de Taylor.

¹⁴² Okrent resume sus objeciones al argumento hermenéutico afirmando que “First they do not imply that a hermeneutical social science is impossible or illicit. They merely show that Dreyfus has given no philosophical-hermeneutical grounds to assert that it is necessary, or more fundamental, basic, or profound that empirical social science is necessarily abnormal discourse. Third, the last objection is generalizable to any hermeneutical attempt to demonstrate either of these positions” (Okrent 1984: 43). Bohman, desde un planteamiento que sí que asume la diferenciación entre CCHH y CCNN, considera que el problema metodológico del “holismo fuerte” de Taylor y Dreyfus es que no ofrecen criterios para realizar juicios de superioridad y para sostener el carácter perspicaz del lenguaje. Ver Bohman 1991a: 133.

¹⁴³ Okrent 1984: 42.

En un apéndice al final de la “Analítica trascendental” en la *Crítica de la razón pura* Kant examina la “anfibiaología de los conceptos de reflexión”, es decir, la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental. Kant considera la “necesidad” de una reflexión trascendental (y no sólo lógica) que determine de qué facultad cognoscitiva dichos conceptos de reflexión han de ser objetos, si del entendimiento puro o de la sensibilidad. Sin esa reflexión trascendental los “supuestos principios sintéticos” sólo tendrán su base en una “anfibiaología trascendental”, es decir, en la confusión del objeto del entendimiento puro con el fenómeno”.¹⁴⁴ En base a esta reflexión trascendental Kant dirige una acuciante crítica contra el “sistema intelectual del mundo” de Leibniz por confundir el fenómeno con la “cosa en sí misma”. De modo que “Leibniz intelectualizó los fenómenos”¹⁴⁵ considerando los conceptos del entendimiento como meramente “objetos de reflexión empíricos aislados”. La reflexión trascendental de Kant es *a priori* impidiendo con ello ir más allá del concepto al ámbito de la “realidad (objetiva)” proveniente de los sentidos y a la realidad de los objetos en sí. Sin embargo, ¿agota la experiencia (sensible) las posibilidades de significado de la noción de realidad? ¿Hasta qué punto es viable referirse a una realidad de “cosas en sí mismas”?

El propio Kant reconoce la aporía de la noción problemática (pseudocconcepto) de noúmeno y rechaza la posibilidad de “ampliar los objetos de nuestro pensar sobrepasando las condiciones de nuestra sensibilidad” ya que “constituyen noúmenos en el sentido negativo”: “es problemático el concepto de noúmeno, es decir, consiste en la representación de una cosa cuya posibilidad no podemos ni afirmar ni negar, ya que no poseemos otra intuición que la sensible, como tampoco poseemos otra clase de categorías y ninguno de estos dos instrumentos cognoscitivos es adecuado frente a los objetos suprasensibles”.¹⁴⁶ De este modo la reflexión trascendental genera una circularidad y correlación ineludible entre objeto y sujeto. Un objeto que no lo sea para un sujeto carece de sentido. El objeto, como muestra la reflexión trascendental, no es la realidad en sí misma, sino fenómenos que “se hallan sólo en nosotros”. Es decir, un objeto (*ob-jectum* o *Gegen-stand*, en alemán) que se correlaciona necesariamente con un sujeto (*sub-jectum*). Sin embargo, a pesar de que Kant reconoce dicha problemática de la *Ding an sich* y se distancia de ella, creo que habría que seguir cuestionando a Kant si la experiencia humana es sólo inteligible a la luz de la lista de categorías e intuición sensible; o desde una articulación más perspicaz, más bien cabría reformularla en términos de facticidad y de “experiencia” humana en un sentido más amplio. El aspecto más “problemático” del noúmeno kantiano es que pasa a caer fuera del esquematismo de la estética y analítica trascendental del entendimiento merced a su “indeterminación” “no es posible negarlo de modo definitivo, pero a falta de un concepto determinado, tampoco pueden ser afirmados como objetos del entendimiento”.¹⁴⁷ Creo que la rentabilidad del noúmeno kantiano habría que buscarla no en el entendimiento, sino en la razón práctica bajo la forma de libertad. Con todo, ¿no limita ello por defecto las posibilidades del *conocimiento* humano de lo que llamamos “experiencia moral”?

¹⁴⁴ Kant *Crítica de la razón pura* A 270, B 326 (p. 282 versión en español).

¹⁴⁵ Kant *Crítica de la razón pura*, A 271, B 327 (p. 283 versión en español).

¹⁴⁶ Kant, *Crítica de la razón pura* A 287, B 343 (p. 293 versión en español).

¹⁴⁷ Kant, *Crítica de la razón pura* A 288, B 344 (p. 293 versión en español).

Ya en la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, Kant examina las “inferencias dialécticas de la razón pura” entre las que cabe destacar el “paralogismo trascendental” referido al concepto de sujeto. A partir de una “simple idea trascendental” es una falacia formar un “Verstandbegriff” (concepto del entendimiento susceptible de ser mostrado e intuido en la experiencia sensible). “Sería más exacto y menos expuesto a los malentendidos decir que no podemos conocer el objeto que corresponda a una idea aunque sí podemos tener de él un concepto problemático”. Conceder “realidad objetiva” al silogismo (“Vernunftschluß”, inferencia mediata carente de premisas empíricas) de la sola razón conduce a una “ilusión inevitable” que convierte tales silogismos en “sofismas” (“vernünftelnde”). El “paralogismo trascendental” consiste en partir del concepto trascendental del sujeto para concluir la realidad de dicho sujeto del que no tengo ningún concepto. Efectivamente la inferencia de la existencia y realidad del sujeto a partir de la autoconciencia de la unidad de apercepción del “yo pienso” que ha de acompañar a todas mis representaciones es falaz en base al sistema categorial kantiano, porque de ese “yo pienso” no poseo ninguna percepción sensible y no constituye por lo tanto un auténtico concepto del entendimiento. La crítica al paralogismo de la razón pura pone en evidencia que el concepto de realidad kantiano es enteramente dependiente del sistema categorial del entendimiento.

Para evaluar en qué medida la crítica de Kant a los paralogismos de la psicología trascendental alcanza al trascendentalismo situado de Taylor creo que habría que trazar una clara distinción entre el tipo de realismo que defiende Taylor, realismo hermenéutico, y el concepto de realidad y posible realismo concebible en el “idealismo trascendental” kantiano. Efectivamente en base al idealismo trascendental el único tipo de realidad concebible es aquella que se presenta como fenómeno y por lo tanto bajo la forma de la experiencia sensible. Es a este realismo tamizado por idealismo trascendental al que Kant llama “realismo empírico”. Kant sin embargo, asumiendo el realismo empírico, critica otro tipo de realismo, el “realismo trascendental”. ¿Alcanzaría al realismo hermenéutico de Taylor la crítica de Kant al “realismo trascendental”¹⁴⁸ comprometido con entidades independiente que se hallan fuera de nosotros y distintas de los sentidos?¹⁴⁹

Como ya expliqué en el apartado “trascendentalismo situado” del capítulo segundo, creo que el centro de gravedad de los argumentos trascendentales está en la experiencia y las condiciones que la hacen posible. Sin embargo, el “anclaje ineludible en la experiencia” no consiste en una deducción a partir de ésta de sus condiciones de posibilidad. El centro de gravedad de la experiencia hay que entenderlo en otro sentido. Kant en su reflexión acerca de “los principios de una deducción trascendental en general” incide en la importancia de que la deducción de los conceptos puros *a priori* del entendimiento debe ser probada *a priori*: “o bien debe fundarse enteramente *a priori* en el entendimiento o bien debe ser abandonado

¹⁴⁸ Me pregunto si en este caso no sería más apropiado hablar como hace Dreyfus de “realismo trascendente”. Ver Dreyfus 1991, pero también Kant *Crítica de la razón pura* A 296, B 352.

¹⁴⁹ Me uno al Proyecto de Investigación de “hermeneutizar a Kant” (que, como muestra Jesús Conill, recibe en Ortega un impulso vital. Ver Conill 2006: 28-38. Por mi parte contribuyo a la recuperación de un concepto de realidad propiamente hermenéutico que supere las limitaciones de entenderla en base a conceptos del entendimiento, según la primera crítica.

por completo como pura fantasmagoría”.¹⁵⁰ De este modo rechaza la “deducción empírica” de tales conceptos puros *a priori*. Sin embargo, aunque la “posesión” (*Besitzes*) de un conocimiento puro no deriva de la experiencia, la importancia de ésta está muy presente en Kant ya que “puede buscarse en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, sí al menos la causa ocasional de su producción. En este sentido, las impresiones dan el impulso inicial para abrir toda la facultad cognoscitiva en relación con ellos y para realizar la experiencia”.¹⁵¹ Por mi parte, creo que cabría cuestionar si la noción misma de “impresión”, así como la de “experiencia” no siguen excesivamente lastradas del uso teórico de la razón (creo que sus citas de Locke y Hume pueden ser una pista).¹⁵²

Taylor propone recuperar el argumento trascendental partiendo de la tesis de Merleau-Ponty de que “somos sujetos encarnados” (*embodied agents*). Sin embargo, afirma que:

Si tomamos esto como una tesis ontológica sobre la naturaleza del hombre, a partir de la que hemos de ser capaces de derivar conclusiones, por ejemplo, acerca de cómo la acción humana, el pensamiento o la percepción han de ser explicados, estaremos rebasando el campo potencial de aplicación del argumento.¹⁵³

Siguiendo el hilo de argumentación en este capítulo y a la luz de esta nueva cita cabe preguntarse en qué sentido se puede seguir afirmando que según el argumento trascendental de Merleau-Ponty somos sujetos encarnados. Para responder a esta cuestión pienso que tenemos que tener presente la distinción entre las ciencias humanas y las ciencias naturales trazada al comienzo del capítulo. Porque lo que el argumento trascendental establece es “que nuestro pensamiento, nuestra experiencia y, en general, nuestra función como sujetos han de ser descritos como el pensamiento o la experiencia de un agente encarnado”.¹⁵⁴ Se trata, por lo tanto, de nuestra vida y nuestra experiencia como sujetos. Para lo cual la idea que tenemos de nosotros mismos como agentes encarnados es fundamental. Fundamental y constitutiva en el sentido que ya vimos en el capítulo primero y segundo de que la autocomprensión es constitutiva de la propia experiencia de agentes encarnados. De otro modo, ¿cómo afirmar que tenemos conciencia y experiencia de un mundo, si no fuera en la medida que nos sabemos y reconocemos como agentes encarnados? La “tesis más fuerte” del argumento trascendental, a saber, que somos agentes encarnados, gravita sobre nuestra propia autocomprensión constitutiva de nuestra experiencia. Lo cual plantea la circularidad de la experiencia auto-comprensiva del hombre y de modo más significativo limita las conclusiones del argumento

¹⁵⁰ Kant, *Crítica de la razón pura* A 91, B 123 (p. 125 versión en español).

¹⁵¹ Kant, *Crítica de la razón pura* A 86, B 118 (p. 121). Jesús Conill ha mostrado que la experiencia da más de sí incluso en el propio Kant si acudimos a sus escritos posteriores sobre “antropología en sentido pragmático”. Rebasando la perspectiva teórica-empírica descubrimos una “estética de la libertad” donde se manifiesta el sentimiento moral con toda su efectividad, “sentimientos que acompañan la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad [...] con el fin de aventajar a los estímulos meramente sensibles” (Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, VI, 406 (citado por Conill 2006: 48)).

¹⁵² Para una exploración del concepto de experiencia que da más de sí que la del empirismo ver Conill 1998.

¹⁵³ Taylor 1978f (1997: 49).

¹⁵⁴ Taylor 1978f (1997: 49).

trascendental al ámbito de cómo son las cosas para el sujeto, pero no se compromete con otro tipo de afirmaciones de cómo sean las cosas en sí mismas. En otras palabras, el punto de vista de las ciencias humanas no es el único punto de vista posible, sino que hay “otros importantes puntos de vista”. En este sentido afirma Taylor que “hay cuestiones ontológicas que descansan más allá de los argumentos trascendentales”.¹⁵⁵ Son estas cuestiones las que el enfoque genealógico de Taylor pretende desenterrar.

Podemos concluir que es en el campo de estudio de las ciencias humanas donde encuentra su aplicación los argumentos trascendentales. A través de ellos podemos “probar” que somos inevitablemente agentes encarnados para nosotros mismos. Es decir, somos agentes encarnados para cualquier explicación que invoque nuestra propia auto-comprensión. Como hemos visto a lo largo de este capítulo, contra esta división entre CCHH y CCNN se levanta Rorty y aquellos que piensan que es imposible seguir hablando con sentido de una realidad independiente del sujeto y que a tenor de la subjetividad latente y posibilitante de la comprensión, lo mismo daría hablar de realismo que de idealismo; de objetividad que de subjetividad. Pero hablar de realidad en el marco de la argumentación trascendental aplicada a las CCHH como hace Taylor no implica comprometerse con la “realidad objetiva” de la que se tiene experiencia sensible ni tampoco con una especie de realidad en sí que cae fuera de la comprensión humana. Apelar a la distinción entre objetos del mundo de la naturaleza y un objeto de estudio cualitativamente distinto por ser a su vez sujeto, no nos compromete con esos de realidad.¹⁵⁶ Más bien en el caso de las CCNN la reflexión trascendental kantiana de los fenómenos en tanto que objetos para un sujeto, iría acompañada por la “descontextualización” socio-cultural particular de dicho objeto. Por ello remontándonos en el orden del argumento trascendental descubrimos que el fundamento hermenéutico de la actividad científica de los fenómenos de la naturaleza se encuentra en la comprensión humana. Pero una comprensión que permite dar sentido y establecer criterios de validez a partir de la descontextualización socio-cultural de dichos fenómenos. Pero también y esto es lo que más significativamente nos interesa destacar propone un enfoque intercultural a partir del cual es posible articular argumentos por transiciones

5.5. *Hermenéutica intercultural*

Sostengo que la hermenéutica de Taylor permite descubrir su potencial crítico y autocrítico en el encuentro entre culturas inconmensurables. Se demarca del relativismo cultural imbuido por la corriente naturalista porque impide pensar la pluralidad y más aún la inconmensurabilidad de culturas en términos de encuentro racionalmente mediado. Incurrir en este relativismo comportaría graves consecuencias, terminando en la parálisis del razonamiento práctico. Este relativismo puede estar, incluso, recubierto de realismo. Pero un realismo que, en el fondo,

¹⁵⁵ Taylor 1978f (1997: 50).

¹⁵⁶ Valga recordar que en el debate inicial con Rorty y Dreyfus, Taylor rectifica y en lugar de emplear el par conceptual “para sí” (*für sich*) y “en sí” (*an sich*) para referirse respectivamente a las CCHH y CCNN, prefiere la distinción del empirismo radicada en la revolución científica del siglo XVII entre “cualidades primarias” y “cualidades secundarias”. Ver Taylor 1980d.

sucumbe al relativismo dispersando la moral en compartimentos estancos de culturas. En este sentido la verdad o el bien terminan por hacerse añicos al concebirse como el patrimonio de culturas particulares o “formas de vida dadas” y conduciendo a la atomización de puntos de vista culturalmente dependientes. De esta forma estos autores apelarían a un modo de inconmensurabilidad que Taylor caracteriza como “inconmensurabilidad simple”. Un modo de inconmensurabilidad que conlleva la imposibilidad de arbitrar entre posiciones culturalmente distintas; en definitiva, y aún cuando lo consideremos una versión de realismo porque considera que los términos morales que cada sociedad cultural emplea son verdaderamente reales, “un modo de realismo que haría de esta relatividad-cultura una fatalidad, un límite en principio”.¹⁵⁷ Aunque Taylor considera que *a priori* es una “posibilidad real”, sin embargo –dice– “dudo que sea verdadera”.¹⁵⁸

Asumiendo los presupuestos interculturales de su hermenéutica, Taylor apuesta por otro sentido más complejo y “conmovero” (“another very poignant view”¹⁵⁹) de inconmensurabilidad. En este segundo sentido aunque no existe una medida que permita elegir entre culturas ello no conduce a la parálisis del razonamiento práctico, sino que rebasando los límites del relativismo, es posible comprender como pasar de una a otra conlleva a la vez pérdidas y ganancias. ¿En base a qué puede decirse que algo constituye una ganancia o pérdida respecto a otra cultura? En base al razonamiento práctico que no sabe de compartimientos estancos, sino que se enfrenta a la realidad. La realidad intercultural (“pretensiones de validez intercultural”) de los bienes que perseguimos en la vida y dan sentido a nuestra cultura. Taylor acepta de buen agrado los argumentos provenientes de la filosofía de la ciencia acerca de la superioridad de la ciencia natural del siglo XVII respecto a sus antecesoras cosmovisiones mágicas del mundo, y en este sentido la dimensión crítica emerge como un nervio que permite rechazar y argumentar convincentemente contra otras culturas por las insuficiencias, confusiones y errores que aquéllas conllevan. Pero argumenta que esta superioridad sólo es un lado de la cuestión. Quedarse en ella desvanecería el concepto de inconmensurabilidad conduciendo a una visión unilateral.

Sin embargo, un enfoque más amplio ha de permitirnos ver ciertas pérdidas que el tránsito a la cultura científica conlleva. Así, a pesar de que reconoce el avance de la ciencia y el paradigma crítico que inaugura la modernidad, su crítica es, podríamos decir, aún más radical y fundamentalmente intercultural en la medida que se torna autocrítica a partir del reconocimiento y articulación de los bienes y valores que la cultura científica ha suplantado como, por ejemplo, la sintonía con la naturaleza. De aquí, el sentido ambivalente de la transición que no sólo comporta ganancias, sino a su vez, pérdidas. Vamos a ir concretando y desgranando cuáles son los elementos claves de la hermenéutica intercultural que estamos perfilando.

¹⁵⁷ Taylor 1989: 67 (1996: 83).

¹⁵⁸ Taylor 1989: 61 (1996: 77).

¹⁵⁹ Taylor 1989: 61 (1996: 77).

5.5.1. Punto de partida de la hermenéutica intercultural.

El primer elemento característico que marca de modo indeleble la hermenéutica de Taylor como hermenéutica intercultural es el reconocimiento de “bienes-para-todos”, más allá del relativismo del propio horizonte cultural y de la inconmensurabilidad entre culturas. En *Fuentes del yo* afirma:

Esta última situación crítica [*predicament*] no es una relativización real, a diferencia de la de la situación anterior de inconmensurabilidad. Porque presupone que, en principio, es posible comprender y reconocer los bienes de otra sociedad como bienes-para-todos (y por lo tanto para nosotros mismo).¹⁶⁰

El reconocimiento de bienes-para-todos constituye el punto de partida o presupuesto principal de la hermenéutica de Taylor. En este juego de interpelación que gravita entre culturas es posible determinar el horizonte de universalidad de la hermenéutica que presupone la validez de los bienes propios como válidos para todos, pero a su vez también la validez de los bienes de las otras sociedades culturales como válidos para todos. A partir de entonces la comprensión tendrá que agudizar la mirada y sobre la égida de un horizonte de diversidad, generar un lenguaje de contrastes que permita realmente transitar de unos bienes a otros, buscando la combinación adecuada y más rica.

A mi modo de ver un buen modo de conectar este punto de partida intercultural con el principio hermenéutico es tomando en serio los propios términos de los agentes. Porque contra las pretensiones interculturales, surgen, por un lado, el peligro asimilacionista incapaz de descubrir nuevos bienes y, por otro, la renuncia relativista al nervio crítico que ese “tomar en serio” comporta. La hermenéutica que defendemos ha de superar las arremetidas del talante naturalista, tanto de un lado como de otro. “Tomar en serio” no se hace sin el esfuerzo por ser más fieles a la lectura que los propios agentes tienen de sus acciones. Sin embargo, el camino no es unidireccional, sino que a través del ejercicio hermenéutico por comprender y articular las acciones, actitudes, creencias y en definitiva los bienes y valores de otra cultura, vamos comprendiendo la nuestra y a nosotros mismos mejor. Él es condición de posibilidad de nuestra mejor comprensión. Y este ha de ser el punto de partida de nuestra hermenéutica. Podemos llamarla punto de partida, presupuesto, asunción primordial, apertura radical y en cualquier caso una disposición necesaria para una hermenéutica intercultural. Lo importante, a estos efectos, es que la afirmación de la pluralidad de bienes no sucumba las pretensiones asimilacionistas. Taylor la expresa en varios de sus ensayos de distintas formas:

Precisamente porque nosotros tomamos el lenguaje de la comprensión seriamente con respecto a sus compromisos ontológicos y de valor, no necesitamos automáticamente asumir que el nuestro en sus compromisos es el correcto y el lenguaje extranjero el erróneo. Por el contrario, podemos comenzar con la asunción de que al comprender otra sociedad, nosotros podemos aprender algo más de nosotros mismos.¹⁶¹

¹⁶⁰ Taylor 1989: 61 (1996: 77). También los llama “bienes que trascienden nuestras prácticas” o “bienes trascendentes” en Taylor 1986d: 128-129. Se trata efectivamente del punto divergente con MacIntyre quien piensa que sólo es posible hablar de bienes inmanentes.

¹⁶¹ Taylor, 1981 b: 205.

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, que la diferencia enriquece cada parte, que sus vidas son más estrechas y menos completas cuando ellos están solos que cuando ellos están asociados con los otros. En este sentido la diferencia se define como complemento.¹⁶²

Herder, por ejemplo, tenía una concepción de la providencia divina según la cual esta variedad cultural no es un simple accidente sino que tiene la finalidad de producir una mayor armonía. No puedo descartar esta suposición. Pero, para mantenernos en el simple nivel humano, podemos argüir que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante largo período —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable— casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aún si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar¹⁶³.

Vemos ahora, quizá con mayor claridad, que la intraducibilidad de las distintas formas de vida, lo que llamamos inconmensurabilidad, no nos lleva a un aislamiento. Tampoco es cierto que el carácter inherentemente conflictivo de los bienes nos conduzca a un revisionismo intransigente que elimina todo bien que entre en conflicto con el hiperbién. Es posible comprender los comportamientos de miembros de otras culturas, así como articular los bienes que dan sentido a sus vidas. Ello supone la asunción del valor predominante de la diversidad en nuestra empresa hermenéutica. El modo como Taylor trata de llevar a cabo el horizonte de diversidad que perseguimos como ideal rector o hiperbién es a través del *lenguaje perspicaz de contrastes*. Es decir, la articulación de las diferencias y distinciones cualitativas que surgen del encuentro entre distintas formas de vida se hace a través de un lenguaje que profundiza y agudiza la atención para penetrar en el contraste significativo de cómo vemos las cosas. Detengámonos brevemente a explicar el segundo elemento de la hermenéutica intercultural, estrechamente relacionado con el anterior: generar contrastes perspicaces.

5.5.2. Generar contrastes perspicaces

En “Comparación, historia y verdad” encontramos la siguiente afirmación: “la comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura”.¹⁶⁴ Así pues,

¹⁶² Taylor, 1998 a: 214.

¹⁶³ Taylor, 1992 a (1993: 106). O como sostiene Adela Cortina: “se trata más bien de tomar conciencia de que ninguna cultura tiene soluciones para todos los problemas vitales y de que puede aprender de otras, tanto soluciones de las que carece, como a comprenderse a sí misma. En este sentido, una ética intercultural no se contenta con asimilar las culturas relegadas a la triunfante, ni siquiera con la mera coexistencia de las culturas, sino que invita a un diálogo entre las culturas, de forma que respeten sus diferencias y vayan dilucidando conjuntamente qué consideran irrenunciable para construir desde todas ellas una convivencia más justa y feliz. Habida cuenta, por otra parte, de que la comprensión de otros que se logra a través de la convivencia y el diálogo es indispensable para la autocomprensión”. (Cortina, 1997: 183).

¹⁶⁴ Taylor, 1997: 203.

el reto fundamental para comprender al otro es que seamos capaces de relativizar *algunas* características de nuestra propia autocomprensión. En efecto, según la necesidad de un trasfondo de significado compartido, siempre comprendemos limitadamente. Con todo, ¿por qué habríamos de aceptar, en principio y, más aún, por principio, que esta limitación es irrebalsable? ¿Qué nos conduce a pensar este horizonte de forma exclusiva, es decir, siendo sólo para nosotros y excluyente de los otros? En contra del relativismo al que nos conduce la concepción del trasfondo como límite irrebalsable, Taylor sostiene que: “lo que emerge en nuestro modelo es que la comprensión del otro es siempre en cierto sentido comparativa, hacemos inteligible al otro a través de nuestra propia comprensión de lo humano, que siempre desempeña un papel y nunca puede simplemente quedar fuera de juego”.¹⁶⁵ No sólo del relativismo sino que Taylor se demarca igualmente del peligro naturalista que pretende una ciencia “absoluta”, “desde ninguna parte”. El peligro radica en que cuanto más pensamos que hemos neutralizado nuestra visión del mundo, más funciona inconscientemente y más poderosamente con efectos etnocéntricos.

Una vez desechado el planteamiento naturalista y asumida nuestra comprensión de lo humano y de la sociedad, la dificultad siguiente consiste en *comprender a los otros correctamente*. El ejercicio comparativo entre nuestra comprensión y el significado de sus prácticas se encuentra ante un reto importante de no asimilarlos sin más en nuestros esquemas conceptuales con el significado que las cosas tienen para nosotros.¹⁶⁶ En efecto, el reto que se nos presenta consiste en esforzarnos por no encasillarlos conforme a nuestros propios parámetros y con una buena dosis de *perspicacia*¹⁶⁷ detenernos a ver de qué modo su práctica se torna más inteligible para ellos. No para nosotros, sino para ellos, los agentes. Así, lo que en un principio colocamos, pongamos por caso, como una práctica religiosa tal y como la entendemos en nuestras sociedades occidentales, relegada a una esfera privada de opción personal, descubrimos que para los agentes de esa cultura adquiere otro sentido radicalmente distinto e ininteligible en nuestros términos. Al penetrar más a fondo en el significado experiencial, descubrimos que aquella práctica sorprendentemente armoniza con el resto de la vida del sujeto y quizá también con su entorno. De algún modo no existe un “corte” en su vida.

En un revelador pasaje, Taylor afirma que “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”.¹⁶⁸ De modo original el *contraste* permite ensanchar nuestra comprensión acerca de la realidad del otro. Sólo cuando identifiquemos un

¹⁶⁵ Taylor, 1997: 203.

¹⁶⁶ Refiriéndose a los ritos de la tribu Azande que Peter Winch estudia en “Understanding a primitive society” (Winch 1972), Taylor afirma que “nuestras identificaciones provisionales, por supuesto, sólo sitúan su acción en relación a nuestra tradición religiosa, o a una que nos es familiar. Si continuamos con éstas, incurriremos en una lectura etnocéntrica”. Taylor, 1985: 120.

¹⁶⁷ Taylor emplea a menudo tanto el adverbio y adjetivo de raíz anglosajona “insight” como el de raíz latina “perspicuous”, que nosotros hemos vertido al castellano por “perspicaz”. Con ello queremos significar que para ganar en clarividencia hemos de agudizar el ingenio y penetrar en las diferencias, de manera que el contraste pueda ser realmente perspicaz.

¹⁶⁸ Taylor, 1997: 203.

contraste entre su comprensión y la nuestra los “dejamos ser” (tal y como ellos son). Nos vamos a detener a explicar de qué modo el contraste es crucial para nuestra empresa hermenéutica.

5.5.2.1. *El contraste: un relieve [Abhebung] en nuestra comprensión*

El contraste es el resultado de haber tomado en serio los propios términos de los agentes. Contra el peligro asimilacionista del etnocentrismo, el principio de dar la mejor razón o explicación posible, establece que no podemos renunciar a los términos de cómo las personas viven sus vidas. Es decir, tenemos que *tomar en serio los términos que expresan las auto-interpretaciones de los agentes* de dicha cultura. Por ello este principio es el eje vertebrador de la hermenéutica intercultural que estamos esbozando. Éste ha de ser el primer paso, porque “tomar en serio” no se hace sin el esfuerzo por ser más fieles a la lectura que los propios agentes tienen de sus acciones. De este modo, el significado que demos a la práctica extranjera, por comparación con las nuestras, tendrá que ser sometido a revisión según el sentido que éstas tienen para sus propios agentes. De este modo, nos encontramos en un estado de suspensión de la certeza de nuestra previa comprensión. Este constituye el primer momento regulador en vistas a una comprensión compartida. El propósito intercultural de nuestra hermenéutica conlleva, no obstante, una doble regulación de la comprensión. De modo que asumir completamente, en todos los aspectos, por principio, el lenguaje extranjero, es igualmente falaz. Detengámonos a considerar una posible objeción que puede surgir en el intento de querer hacer siempre lo más inteligiblemente posible la práctica extranjera.

La *objeción* plantea el siguiente interrogante: ¿cómo es posible saber que se ha escapado del etnocentrismo cuando la interpretación sigue siendo “la nuestra”? ¿Cómo podemos saber que nuestra comprensión, que cree haber incluido los propios términos de los agentes, realmente lo ha hecho o, por el contrario, el etnocentrismo sigue presente? Lo primero que hemos de decir es que no podemos dar una respuesta concluyente porque, como vimos, según la segunda condición (las condiciones trascendentales de un marco de referencia), nuestra comprensión siempre es limitada (pero precisamente por ello también posibilitante). Sin embargo, la objeción puede estar planteando una crítica más aguda dirigida principalmente a *posiciones condescendientes* que buscan, como decimos, atribuirles el significado más inteligible y valioso para nosotros. Sin embargo, precisamente porque todavía es para nosotros —y no para ellos—; porque seguimos empleando nuestros propios esquemas conceptuales y porque el lenguaje que prevalece en el “encuentro” es aún “mi lenguaje”, incurrimos en la unilateralidad y el encuentro realmente aún no ha acontecido.

En un reciente ensayo de 2002 en homenaje a Gadamer titulado “Gadamer on human sciences”, destaca Taylor la superioridad del planteamiento de la fusión de horizontes de Gadamer respecto al principio de caridad de Donald Davidson: “el problema está en caer en la tentación etnocéntrica de dar sentido del extranjero

demasiado rápido, es decir, sentido en los propios términos de uno”¹⁶⁹. La fusión de horizontes de Gadamer nos introduce, por el contrario, en un nuevo lenguaje emergente del encuentro intercultural. Por ello “necesitamos comprender cómo nos movemos en el momento del encuentro desde nuestro lenguaje, el cual sólo puede distorsionarlos, a un lenguaje más rico que los incluya; tenemos que realizar el tránsito de dar el mejor sentido en nuestros términos iniciales, lo cual normalmente será una imposición ajena, a dar el mejor sentido dentro de un horizonte fusionado. No veo cómo pueda llevarse este proceso a cabo, sin aludir dentro de nuestra ontología a algo como horizontes o esquemas conceptuales alternativos”¹⁷⁰.

Inspirado en Gadamer el modelo que sugiere Taylor para hacer frente a esta objeción es el de la *conversación*. En ella tiene lugar el momento crucial para nuestra hermenéutica que ha aceptado el desafío de comprender al otro en su diferencia; el momento de ser interpelados por el otro. Sus prácticas en tanto que expresión de su humanidad no nos son completamente extrañas, pero tampoco demasiado familiares. La interpelación consiste en que de algún modo cuestionan nuestro modo de vida, al menos en el sentido de no sabernos como el único posible. Darles la palabra, es decir, permitirles situarse más fuera de nuestra propia comprensión a su manera, es el camino para identificar un contraste y, según la expresión de Gadamer, ganar un nuevo horizonte. De nuestra primera identificación al significado de los agentes puede haber un cambio radical. Lo que hacemos en el segundo caso es considerar un significado que desde nuestra previa comprensión era ininteligible. Con lo cual cuestionamos nuestra previa comprensión. Y al identificar sus límites articulamos sus presupuestos y conseguimos ensancharla.¹⁷¹

El núcleo de nuestro planteamiento es que sólo dejamos ser a los otros más a su manera, en la medida en que estamos dispuestos a *articular cosas que teníamos por evidentes y obvias*, o simplemente, como dadas. Hemos de articular lo que normalmente queda en el trasfondo. Recuperarlo para poner en cuestión sus límites. Sólo identificando los presupuestos y descubriendo el poder que ejercen en nuestra comprensión, será posible ampliarla, rebasando sus límites. Cito a Taylor: “El camino para comprender a los otros pasa por la patente identificación y liberación de estas facetas de nuestra propia comprensión implícita que distorsiona la realidad del otro”¹⁷². En efecto, comprender al otro en su peculiaridad se hace al mismo tiempo que uno ha comprendido que sus formulaciones constituyen una peculiaridad suya y no una característica de la condición humana¹⁷³.

¹⁶⁹ Taylor, 2002: 138. Estas afirmaciones en contra del principio de caridad de Donald Davidson, desmienten la supuesta semejanza, que a juicio de Harmut Rosa, guardan el planteamiento de Charles Taylor y Donald Davidson. Véase Rosa 1996: 525, nota 31. James Bohman por su parte, distingue muy claramente ambos planteamientos. Véase Bohman 1991: 133 y ss.

¹⁷⁰ Taylor, 2002: 138.

¹⁷¹ En mi artículo “El encuentro intercultural en la hermenéutica de Taylor” expuse esto más desarrolladamente. Ver Gracia 2006a.

¹⁷² Taylor, 2002: 132.

¹⁷³ Refiriéndose al desafío de permitir al otro ser en su diferencia, afirma Taylor: “Esto sucederá cuando aceptemos el desafío de ser interpelados por lo que es diferente en sus vidas y este desafío tratará sobre dos cambios conectados: al ver nuestra peculiaridad, en primer lugar, como un hecho formulado por nosotros, y no simplemente como una característica tomada como garantía de la

Más aún me interesa destacar que este tipo de comprensión tiene un coste de identidad y es contraria al deseo afanado de reafirmar la propia identidad. Es además un camino arduo porque consiste en sacarnos de nuestras casillas y de los encasillamientos en que colocamos a la otra cultura para poner en cuestión nuestras metas y presupuestos. Es un camino, a mi modo de ver, costosísimo que consiste en ir perdiendo certezas y ganando en experiencia. “Hacer una experiencia”, no simplemente confirmarla –dice Gadamer–, es reparar en una no-verdad que antes teníamos por verdad.¹⁷⁴ De este modo hacemos una experiencia intercultural, cuando des-encasillamos a los otros y estamos dispuestos a conocerlos en sus propios términos y re-conocernos a nosotros mismos, al menos, como otros posibles. Esto ya es, en cualquier caso, un cambio sustancial. Por ello, siguiendo a Taylor, el lema de nuestra hermenéutica experiencial ha de ser: “no comprender al otro sin un cambio en nosotros mismos”¹⁷⁵.

Ahondando en el concepto de contraste vemos que se ha generado un contraste cuando hemos identificamos una diferencia entre ellos y nosotros. Al incluir los términos de los agentes que buscamos comprender, nuestra comprensión *contrasta* con la suya. Así lo que antes era un límite de nuestra comprensión e impedía *levantarse* desde ella al saberse como la única, pasamos a comprenderla como una posibilidad más que contrasta con otra y que en la tensión cincela un nuevo *relieve* (*relevare, levar*). ¿De qué modo el contraste permite dar cuenta de ellos? El contraste da cuenta de ellos porque permite *un relieve* o “saliente” en nuestra comprensión. *Salimos en parte* de nuestra comprensión al considerar las metas que constituyen el significado de su práctica y para ello hemos de articular nuestro trasfondo. La relación es recíproca tratándose efectivamente de un juego de relieve y trasfondo. La relevancia del relieve es precisamente que podemos profundizar en esa comprensión de fondo De modo que siempre hay lo destacado y aquello sobre lo que se destaca. La comprensión intercultural se manifiesta como una

condición humana; percibiremos, al mismo tiempo, la correspondiente característica de su forma de vida no distorsionada”. Taylor, 2002: 132.

¹⁷⁴ Ver Gadamer, 1999: 421-439. Creo que Taylor, al igual que Gadamer, comparte la caracterización de la experiencia de la conciencia que hace Hegel en la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu*. En dicha “Introducción” (párrafo 6), Hegel emplea la expresión “Weg der Verzweiflung”, que podemos traducir por “camino de desesperación o tormento” que ha de seguir la conciencia en la evolución del saber (Hegel, 1980: 56). Se demarca de este modo –y nosotros con él– del carácter de laboratorio y reflexivo de duda (“Zweifel”) cartesiana, adoptando el cariz experiencial de la desesperación (“Verzweiflung”). El camino consiste en la pérdida progresiva de certezas, de manera que lo que la conciencia tenía como en-sí acaba resultando que sólo era para ella. De este modo el escepticismo se consume y a través de la determinación de algo que no llega a ser en sí, que se queda en nada (“Erfahrung der Nichtigkeit”), podemos decir que sabemos algo más. Gadamer recupera este planteamiento hegeliano con la importantísima salvedad de que no acepta un término para este proceso, es decir, que el proceso tenga que finalizar en el saber absoluto, sino que “la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto a (nuevas) experiencias” (Gadamer, 1999: 431).

¹⁷⁵ Taylor, 2002: 141. Con esta afirmación comprobamos que Taylor en uno de sus últimos trabajos publicados sobre la hermenéutica, sigue manteniendo el carácter radicalmente transformador que ya sostuvo y explicase en su ensayo de 1971 “Interpretation and the sciences of man”. Ver Taylor, 1985:54.

fuerza potencial de profundización en la propia cultura en la medida que *sale al encuentro* de la otra cultura.

En *Verdad y método* Gadamer explica que la fusión de horizontes tiene lugar bajo la forma del proceso de destacar [*Abhebung*] algo del trasfondo. El proceso de destacar conlleva poner en juego los prejuicios y los horizontes, que no son un acervo fijo de opiniones y valoraciones. En el caso de la historia, que es en el que se centra Gadamer, “el horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo, ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de la fusión de horizontes, que presuntamente [vermeintlich] son para sí*”.¹⁷⁶ Así la superación [*Aufhebung*] de los límites de la comprensión previa, se lleva a cabo a través del proceso de *sobresalir, destacar o levantar* [*Abhebung*] algo del trasfondo. En este doble sentido es en el que hablamos de un saliente o relieve en la comprensión.¹⁷⁷

5.5.2.2. *Crítica de David Couzens Hoy al “lenguaje de contraste perspicaz” de Taylor*

David Couzens Hoy en dos de sus ensayos titulados: “Is Hermeneutic Ethnocentric?” y “Significant Others: Objectivity and Ethnocentrism”¹⁷⁸ lleva a cabo un interesante estudio sobre los posibles peligros etnocéntricos de la hermenéutica a la hora de comprender prácticas culturales diferentes a las propias. Sin embargo, creo que sus conclusiones acerca de la tendencia etnocéntrica del “lenguaje de contraste perspicaz” de Taylor adolece de una mala comprensión del concepto de “contraste” de Taylor.

Hoy plantea dos “dudas” sobre el modelo del “lenguaje de contraste perspicaz” de Taylor.¹⁷⁹ La primera surge al reflexionar sobre “quien” es el que habla ese lenguaje de contraste perspicaz y él mismo responde que no es el del grupo estudiado, sino el “nuestro”, en la medida que somos capaces de mostrarle su lenguaje como no perspicaz. A juicio de Hoy, esto es una posición (aún) etnocéntrica porque implica que se critica prácticas culturales. Lo que colocaría a Taylor y Habermas en el bando de los etnocentristas que creen que es posible criticar las prácticas de grupos culturales diferentes. Gadamer, sin embargo, a juicio de Hoy, se encontraría en el bando de los que escapan al etnocentrismo al haber sustituido las pretensiones de comprender mejor por el comprender sólo diferentemente, escapando así al “requisito de convergencia”.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Gadamer, 1999: 376-377.

¹⁷⁷ El término “abheben” tiene el sentido en el alemán hablado de despegar un avión, separar, sobresalir o destacar algo de su contexto. Gadamer lo relaciona con “aufheben”, con todas las resonancias hegelianas que éste tiene.

¹⁷⁸ Hoy 1991 y Hoy 1995 respectivamente.

¹⁷⁹ Hoy se refiere al ensayo de Taylor “Understanding and Ethnocentricity” (Taylor 1983b).

¹⁸⁰ “Indeed, the tacit assumption in Taylor’s and Habermas’ account that I find and question is that the different languages would converge ideally into a single language. The assumption of such convergence is thus my second doubt. I suspect that the tendency to assume convergence results from a vestigial commitment to monism.” Y más abajo continúa Hoy: “Both theorists [Habermas and Taylor] posit convergence on what is thus said to be a better language. Gadamer, however, has

Cabría llamar la atención que en “Significant Others: Objectivity and Ethnocentrism” Hoy matiza más su crítica a Taylor y explica más ampliamente en qué sentido la crítica es también auto-crítica y reconoce que su acusación a Taylor se trata más bien de “lo que a él le sugiere” (“to me it suggest”). Yo insistiría, sin embargo, en qué es lo que realmente dice Taylor y qué implicaciones comporta. Porque la presunta convergencia que a Hoy le sugiere el concepto de lenguaje de contraste perspicaz está levantada sobre castillos de arena que fácilmente se deshacen (deconstruyen, para hablar en sus propios términos) si reconocemos que tal lenguaje no es sólo el nuestro y el suyo. Es decir, éste no se adquiere sin haber comprendido sus prácticas “en sus propios términos”.¹⁸¹

La primera duda que yo plantearía a David Couzens Hoy es si realmente Gadamer neutraliza la comprensión eliminando cualquier pretensión de comprender mejor.¹⁸² De hecho yo creo que Gadamer expresa una intuición muy similar a Taylor al afirmar que “*Comprender es siempre el proceso de la fusión de horizontes, que presuntamente [vermeintlich] son para sí*”.¹⁸³

Yendo más directamente al concepto de contraste de Taylor, creo que Hoy lo malentiende. El “who” (quien) del lenguaje de contraste perspicaz no tiene por qué ser sólo “nosotros” excluyendo a “ellos” (o viceversa). Por el contrario el concepto de contraste es eminentemente inclusivo. Inclusivo no quiere decir uniformizador o

demurred from saying that we understand authors ‘better’ than they understood themselves, and he has suggested instead that the most we can say is that we understand them differently” (Hoy 1991: 173-174). En “2.6 Genealogical hermeneutics” reincide en su crítica a “la asunción universalista de la convergencia” que el atribuye a Taylor y por su parte apuesta por lo que él llama “pluralismo genealógico”. Ver Hoy 1994: 204 y ss.

¹⁸¹ “However, Taylor’s model does not completely escape the worry of ethnocentrism, I believe, because:

finally it is still “we” who speak the new language of perspicuous contrast. While we can recognize its advantages over our old one, it does not thereby automatically seem more objective and less culture-bound. Taylor does not say so, but his model suggests that this formation of a language of perspicuous contrast is a step in the direction of a rationality that could become transculturally universal. To me it suggests a residual belief that the multiple prior languages will *converge* in a single language of perspicuous contrast. A contrast could not be perspicuous, after all, unless it were seen from a ‘higher’ ‘better’ perspective, or a greater, ‘objective’ distance. So Taylor’s reliance on the traditional metaphors of light, with terms like clear-sighted, clairvoyant, and perspicuous is what leads me to suspect that he thinks of these languages as converging, and thus of plurality and diversity being dialectically synthesized in a more encompassing, unified language with greater consensus” (Hoy 1995: 131).

¹⁸² Las alusiones de Gadamer a Schleiermacher y su alegato a favor de la defensa de la tesis de que el hermeneuta en virtud de la Wirkungsgeschichte (historia efectual) es capaz de “comprender al autor mejor de lo que éste se comprendió a sí mismo” ponen en evidencia lo sesgado de la interpretación de Hoy. Así aludiendo a Schleiermacher afirma: “La reproducción siempre es esencialmente distinta de la producción. Es así como llega a la idea de que se trata de *comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido*. [...] Esta comprensión puede considerarse como mejor en cuanto que la comprensión expresa –y en consecuencia creadora de relieves [abhebende]— de una opinión frente a la realización del contenido de la misma encierra un *plus* de conocimiento [ein Mehr an Erkenntnis]” (Gadamer 1960 (1987 I: 195-197 (1999: 246-247))).

¹⁸³ Gadamer, 1999: 376-377. El término que emplea Gadamer y que yo he traducido por “contraste” es el de “Abhebung”.

convergente. Más bien, el contraste es lo que permite salvaguardar las diferencias demarcando lo peculiar de cada posición. El entendimiento propio de este lenguaje no implica anular las diferencias, sino hacerlas articulables, contrastarlas. La comprensión perspicaz es aquella capaz de comprender adecuadamente el contraste, la diferencia. Pero ello no quiere decir que en la medida que la práctica e interlocutores aumenten no se pueda modificar y ganar así un nuevo horizonte.

No entiendo porqué habría que anular o dejar fuera las pretensiones de críticas o de comprender mejor para no incurrir en el etnocentrismo.¹⁸⁴ En la medida que se asuma como hace Taylor la propia auto-crítica y se den razones y argumentos por transiciones de una a otra siendo la otra la articulación de ambas, ¿por qué concebir que se trata de un etnocentrismo o convergencia uniformadora? Efectivamente que el concepto de contraste en Taylor contiene el nervio crítico de la comprensión sin el cual yo no veo cómo hacer inteligible las prácticas humanas.¹⁸⁵ Pero no se trata de una crítica unívoca, sino de un entendimiento plural marcado incluso por el desacuerdo (es decir, no tanto “Einverständnis” o “Einigung”, sino más fundamentalmente “Verständigung”). Las pretensiones de verdad del concepto de contraste perspicaz dirigen la comprensión incluso más allá del acuerdo fáctico o consenso intersubjetivo. El realismo de Taylor concibe la crítica como un ejercicio de contraste, es decir, no monista como piensa Hoy, sino pluralista. Hay además cierta aporía en la reivindicación de Hoy de comprender sólo diferentemente que, en contra de lo que él piensa, hace a su hermenéutica menos consistente. Pues en la medida que es posible captar la diferencia o el contraste que antes no se veía ya se puede hablar de una comprensión mejor o más perspicaz que la que se tenía antes. Pretender que no hay una mejor comprensión al captar esas diferencias no sólo las hace incorregibles, sino ininteligibles.

5.5.3. Del “para nosotros” al “con nosotros”

Una vez alcanzado el nivel expositivo del enfoque hermenéutico de Taylor que he caracterizado como intercultural, quisiera volver brevemente a su ensayo fundacional de 1971 “Interpretation and the Sciences of Man”. Efectivamente, en este ensayo Taylor de modo original reconoce nuevos horizontes para la hermenéutica en tanto que aplicada a las ciencias humanas.

Como vimos en el capítulo primero Taylor acuña la expresión “significado experiencial” como el significado emergente de la praxis experiencial de un sujeto. En el capítulo segundo ahondamos en la necesidad de un trasfondo compartido

¹⁸⁴ Thomas McCarthy le ha criticado a Hoy haber eliminado la dimensión crítica e idea de verdad por la de proliferación. Ver Hoy y McCarthy 1994: 230-237.

¹⁸⁵ “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. In fact, it will almost be the case that the adequate language in which we can understand another society is not our language of understanding, or theirs, but rather what one could call a language of perspicuous contrast. This would be a language in which we could formulate both their way of life and ours as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both.” “My contention has been that there is no cause to lose our nerve. Understanding is inseparable from criticism in turn is inseparable from self-criticism” (Taylor 1983b (1985 II: 125, 131)).

como presupuesto de todo significado experiencial. De este modo como vimos en los primeros capítulos el significado es experiencial porque es de un sujeto en una situación concreta. Sin esa alusión al trasfondo sería imposible identificar y enmarcar el sujeto o sujetos a los que se refiere dicho significado. Nada de esto se niega al introducir la clave intercultural en esta hermenéutica, pero creo que la hermenéutica da más de sí atendiendo a esta nueva clave. Si aceptamos que el significado de la experiencia nunca es unívoco, sino que siempre existe la posibilidad de comprender más perspicazmente las situaciones y actuaciones (es decir, todo aquello que configura la propia experiencia) y aceptamos, por lo tanto, que se puede distinguir (aunque no escindir) entre actuación y significado; entonces es posible reconocer la pluralidad de significados de un mismo comportamiento. Creo que el reconocimiento de esta pluralidad da entra al reconocimiento de la pluralidad de trasfondos y a su vez de sujetos para los cuales esa acción o ese comportamiento tiene un determinado significado o incluso determinados significados.

El cambio, quizá, más significativo que tiene lugar a través de los contrastes y salientes que generamos es que nuestra visión ya no se sabe como la única, sino que concibe otras posibles. Habiendo ganado este nuevo horizonte ya no nos sabemos como el único modo de dar sentido a ciertas prácticas, sino *con* otros. Por ello contra la tendencia etnocéntrica que descalifica las prácticas extrañas, Taylor afirma que “estamos invitados a tomar seriamente el lenguaje de las evaluaciones fuertes de las gentes, como mínimo en el sentido de que ellas son retratos de cómo son las cosas con nosotros (y posiblemente con el universo, con Dios...)”¹⁸⁶

A mi juicio, este es el cambio más sustancial de la hermenéutica dispuesta a comprender el encuentro intercultural. *Del para nosotros al con nosotros*. Si Taylor enumera tres condiciones de la hermenéutica,¹⁸⁷ ahora yo añadiría a éstas una cuarta que en realidad sería una combinación de estas tres en perspectiva intercultural, pero que de modo más original permite que nuestra hermenéutica permanezca abierta a una mejor explicación posible. La formularíamos diciendo que: la diferencia del otro es condición de posibilidad de mi mejor comprensión; al comprender a la otra cultura, nosotros comprendemos algo más de nosotros mismo¹⁸⁸.

A mi modo de ver, el reconocimiento de que existen pluralidades de trasfondos culturales (incluso inconmensurables entre sí) introduce un importante avance en favor del encuentro y comprensión intercultural. No sólo de pensar en clave holista del yo al nosotros, sino de descubrir que el nosotros no es un plural uniforme sino que está transido de diversidad. Por ello al pensar que las cosas son “con nosotros” sorteamos el peligro etnocéntrico de concebir nuestro trasfondo cultural como el único posible. Sospecho además (aunque no puedo probarlo aquí) que al reconocerles en la diferencia, si es un auténtico reconocimiento, el diálogo se hace

¹⁸⁶ Taylor, 1981: 200.

¹⁸⁷ Antes de introducir la expresión “significado experiencial” Taylor destaca las condiciones de la hermenéutica reparando en las tres características de todo objeto de las ciencias de la investigación: “the object of a science of interpretation must thus have: sense, distinguishable from its expresión, which is for or by a subject” (Taylor 1971b (1985II: 17).

¹⁸⁸ Ver Taylor, 1981: 205.

más fructífero incluso en los momentos críticos donde todo apunta a censurar determinadas prácticas deshumanizantes, es decir, contra el fin de toda “cultura”.¹⁸⁹

¹⁸⁹ En una de las conversaciones con Charles Taylor durante la primavera de 2004 en *Northwestern University* estuvimos explorando las posibilidades de las claves interculturales de su hermenéutica. Taylor mostró especial interés en este ligero matiz que yo he formulado “del ‘para nosotros’ al ‘con nosotros’”. Si uno de los méritos de los planteamientos hegelianos es superar las aporías del solipsismo cartesiano (“del yo al nosotros”), las claves interculturales de la hermenéutica descubren que el nosotros es más rico y diverso de lo que de modo absoluto puede conceptualizarse. Pero además, al introducir la preposición “con” como articuladora del “contraste”, se descubren las virtualidades del encuentro intercultural, no como frecuentemente se concibe en términos de choque (*clash*), sino de entendimiento mutuo. Ambos, ellos y nosotros, estamos embarcados en la singladura humana de la vida, en lo que de vivencia y convivencia comporta.

SEGUNDA PARTE:
FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA PARA UNA SOCIEDAD
INTERCULTURAL

Capítulo 6
LO MORAL EN TAYLOR

En esta segunda parte nos vamos a adentrar en el ámbito de lo moral a partir del enfoque hermenéutico que hemos alcanzado en la primera parte. Mi tesis al respecto es que el campo de la moral en el planteamiento de Taylor sólo se hace inteligible a la luz de sus presupuestos hermenéuticos. A mi juicio, lo moral en Taylor es pensado y articulado en función de su hermenéutica. Veamos primeramente que caracterización otorga Taylor a “lo moral”. Para pasar en segundo lugar a debatir con otras propuestas críticas del planteamiento de Taylor. Nos centraremos fundamentalmente en las críticas de Habermas y Apel.

6.1. *Tres ejes de lo moral.*

Entre las primeras reflexiones de *Fuentes del yo*, aparece aquella en la que Taylor considera la necesidad de acotar lo moral.¹ Su enfoque bipolar de la identidad

¹ Para referirme al término inglés “the moral” en el uso que de él hace Taylor, empleo preferentemente la expresión española “lo moral”. Aunque el artículo que precede normalmente a “moral” es el femenino “la”, el empleo preferente del artículo neutro “lo” pretende reflejar el distanciamiento que Taylor pretende con respecto a la concepción estrecha de la moral. A menudo Taylor también se refiere a la realidad moral con los términos “morality” (“la moralidad”) o “ethical life” (“vida ética”) que atendiendo a lo que él quiere expresar, a mi modo de ver, entronca mejor con la tradición ética. De modo bastante similar, radicando en la perspectiva hermenéutica, Paul Ricoeur se cuida de hablar de “le juste” (“lo justo”) y no de “le justice” (“la justicia”) más propia de la elaboración de una “teoría de la justicia” de la que busca distanciarse para recuperar el enraizamiento antropológico generado por lo injusto (Ver Ricoeur 1995 (1999), con introducción de Agustín Domingo Moratalla).

moderna le lleva a perfilar el sentido de lo moral, sin el cual sería imposible llegar a saber cuál es la noción de sujeto moderno. La moral y la individualidad (*selfhood*) constituyen, a juicio de Taylor, “temas que van inextricablemente unidos”.² De manera que la investigación acerca de la identidad moderna tiene que considerar necesariamente el polo objetivo de la moral y cómo ha ido desarrollándose hasta devenir en su estado actual.

Al delimitar su concepción de la moral, Taylor explícitamente se demarca de un planteamiento restrictivo que se centra en lo que es correcto hacer excluyendo todo aquello que tenga que ver con el bien, la vida buena o lo que es bueno ser. El planteamiento de la “teoría de la acción obligatoria” se ocupa de modo tan exclusivo en el carácter normativo de la acción moral que impide comprender la acción moral en profundidad, excluyendo el horizonte desde el cual sus propios presupuestos se hacen inteligibles.³ Tal noción restrictiva de lo moral plantea, en primer lugar, un déficit hermenéutico. Pero además, como veremos, este déficit se agrava si consideramos la impotencia a la que aboca este planteamiento, en la medida en que no ofrece orientación alguna al bien y, por lo tanto, la exclusión de ese horizonte de significado llevado hasta sus últimas consecuencias incuba el germen de una vida moral anodina.

Lo moral en Taylor está marcado por el propósito hermenéutico de hacer inteligible la acción moral. Lo cual no se reduce a lo inmediatamente evidente al agente, sino que nos conduce a explorar los presupuestos que dotan de sentido dicho comportamiento y más aún, la vida del sujeto como totalidad. Lo moral aquí abarca un campo considerablemente más amplio. Dentro de él se contienen las aspiraciones últimas de una vida, los bienes y valores desde los cuales se pueden explicar éstas. Pero ello merced a una labor de recuperación y rearticulación de un trasfondo (*background*) que permanece oculto para los propios agentes. Ya con anterioridad a *Fuentes del yo*, Taylor había centrado el quehacer de su investigación hermenéutica en el rastreo de ese ámbito al que, en relación a las fuentes del naturalismo, se había referido como “fundamentos morales últimos”.⁴

En esas primeras reflexiones de *Fuentes del yo*, Taylor pone énfasis en concebir lo moral en sentido amplio; en no escatimar esfuerzos para recuperar “la riqueza de lenguajes de trasfondos que utilizamos para asentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos”.⁵ Recuperar ese lenguaje que yace implícito pasa por hacerse eco de las “intuiciones morales y espirituales”, que penetran a fondo en la

² Taylor 1989 (1996: 17).

³ Adela Cortina ha llamado la atención también sobre este enfoque restrictivo en el caso particular de la ética del discurso en un sentido autocrítico constructivo: “Una ética que confía al arte los modelos de autorrealización; a la religión, al arte y a las ciencias, las ofertas de felicidad; al derecho y a la política, la legitimación de normas y la formación de la voluntad; a las distintas comunidades y grupos, la configuración de virtudes, ha disuelto un fenómeno llamado moral” (Cortina 2007: 25). Siguiendo esta crítica al concepto de moral habría que preguntarse si la “identidad moral” que más abajo pergeña (Cortina 2007: 112-113) no deriva de nuevo en las estrecheces de la moral que ella misma crítica. Pero además, ¿recoge el término “identidad” la “estructura lógica” o, más bien, deontológica hacia la que la autora apunta? Ver, más abajo capítulo 8 “Identidad moral y política”.

⁴ Ver su Introducción a los *Philosophical Papers*. Taylor 1985 I: 7.

⁵ Taylor 1989 (1996: 17).

situación moral y espiritual actual. Lo moral, desde este planteamiento, guarda una estrecha relación con lo espiritual y, en definitiva, con todo aquello que hace que nuestra vida sea significativa. En ese trasfondo (*background*), que es también un subsuelo (*underground*), interactúan los aspectos de la vida que tienen realmente un significado para nosotros y que conforman nuestra acción propiamente moral; de él se nutre la vida moral. Taylor es consciente de estar rebasando los límites de lo que normalmente, en los círculos académicos angloparlantes –lo cual quizá podríamos extenderlo al ámbito hispanoparlante—, se considera moral:

Me propongo considerar toda una gama de puntos de vista más ampliamente de lo que, por regla general, se suele describir como “moral”. Además de nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, quiero examinar nuestro sentido de lo que subyace a nuestra propia dignidad o las cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas y plenas [fulfilling].⁶

Nos encontramos con esto ante una interesante y significativa peculiaridad del planteamiento de Taylor que consciente y explícitamente busca descubrir e iluminar una dimensión que en nuestros días ha quedado velada por una buena parte de la filosofía. Se trata de una dimensión crucial, puesto que en ella se encuentran los aspectos por los cuales puede decirse que valga la pena vivir. Buena parte de los esfuerzos de Taylor en *Fuentes del Yo*, consisten en mostrar la indispensabilidad de ésta para el sujeto moderno.

Una primera aproximación a lo moral en Taylor pueda, quizá, generar cierta perplejidad, puesto que relaciona las cuestiones morales en torno a la justicia y el respeto ajeno con un ámbito de cuestiones un tanto elusivo y vago como son las que normalmente denominamos espirituales. Quizá haya que anunciar ya, siguiendo en esto a Habermas, que ni Taylor propone una vuelta a estadios prerreflexivos del bien o la vida buena (lo cual contradiría el contexto moderno en el que entronca la empresa del filósofo canadiense), ni tampoco se abandona a ámbitos teológicos en detrimento de la articulación filosófica. El planteamiento de Taylor hay que considerarlo más bien cómo un intento por recuperar una ética de bienes en el marco reflexivo y autocrítico de la modernidad.⁷ No se produce menoscabo de reflexividad, sino más bien la exploración que busca hallar las fuentes que alimentan y constituyen dicha reflexividad. Se trata, más bien, de una ampliación del yo reflexivo y por lo tanto de una ganancia en hacerlo inteligible.

⁶ Taylor 1989 (1996:18). Traduzco “fulfilling” por “plenas” y no por “satisfactorias” como hace la versión castellana de Paidós.

⁷ Habermas, por ejemplo, se ha encargado de llamar la atención sobre este aspecto en su terminología de “pensamiento postmetafísico”. Ver Habermas 1991: 176-185 (2000:183-192), en especial la nota al pie 58 (60 en la edición castellana). Rainer Forst ha diferenciado la filosofía de Taylor de la de MacIntyre, precisamente porque a pesar de que ambos se presentan como críticos de la Ilustración, Taylor, siguiendo a Hegel, cree en la posibilidad de una “eticidad posindustrial” y por lo tanto en la validez del proyecto moderno: “Anders als MacIntyre glaubt Taylor jedoch nicht, dass die narrative Einheit der individuellen Lebensgeschichte ein ‘höchstes Telos’ voraussetzt, das die Moderne nicht mehr liefern kann. Die Werte, die den Horizont der Moderne bilden, reichen Taylor zufolge zu einem sinnvollen Leben aus, sie müssen jedoch in ihrem vollem Gehalt artikuliert und ‘entborgen’ werden”. Ver Forst 1994: 326-329.

En este intento por ahondar en las raíces constitutivas del sí mismo (*self*) tal y como ha devenido en la modernidad, Taylor considera que tanto el plano de los temas que tratan acerca de la obligación que tenemos con los demás, como el plano de aquellos que se refieren a qué es lo que constituye una vida rica y significativa, en definitiva, que plantean qué noción tenemos de vida plena; ambos planos guardan entre sí una “relación compleja”.

Taylor es capaz de distinguir ambos planos, con lo cual no se le puede acusar de estar confundiendo unos temas con otros. Pero lo que en algún momento llama “cuestiones que sobrepasan la moral” no pueden quedar fuera del pensamiento moral si éste pretende articular completamente los presupuestos que, aunque a veces de forma muy velada, son los que dan razón de nuestro comportamiento, los que lo hacen mayormente inteligibles. De este modo podemos ir precisando su definición de lo moral como sigue:

En términos generales se podría intentar la elección de tres ejes de lo que podríamos llamar, en un amplio sentido, el pensamiento moral. Además de los dos ya mencionados: nuestro sentido de respeto y obligaciones hacia los demás, y lo que entendemos que hace que una vida sea plena, existe también un abanico de nociones pertinentes de la dignidad.⁸

Entre las precisiones que hace Taylor se cuenta matizar en qué sentido cabe entender el “respeto a los demás”. El “respeto actitudinal” del que habla no es una mera expectación en clave de tercera persona. De este modo, se esfuerza por remarcar que se trata de una actitud enraizada en la biografía del agente, en el sentido que normalmente decimos que alguien tiene nuestro respeto. Un respeto que se forja a través de la experiencia. Con ello y más explícitamente con los ejemplos que aduce, podemos descubrir que se demarca hacia un punto de vista que él denomina “genealógico”. Lo que Habermas identificándolo con el planteamiento de Gadamer llama el punto de vista ético-existencial.⁹

Desde este prisma la dignidad queda estrechamente unida a los otros dos ejes, las obligaciones con los otros y la vida buena, significando el sentido que tenemos de personas como merecedoras de respeto actitudinal. Lo que caracteriza a estos tres ejes es el trasfondo de significado que los engrana. Las concepciones de vida buena sustancian la noción de dignidad y forjan lazos de obligatoriedad más estrechos con los demás. En este sentido yo estaría de acuerdo con Habermas en considerar el punto de vista ético rememorando la sustancialidad propia de la ética clásica que a su vez Hegel incorporó bajo el concepto de *Sittlichkeit* (eticidad).¹⁰

Descubrimos en Taylor el legado de una tradición y, a su vez, un intento por rebasar lo que él percibe como un encorsetamiento. Así, se refiere a un “desafío” a la moral porque “en la filosofía moderna ha habido una tendencia a definir lo moral

⁸ Taylor 1989 (1996: 29).

⁹ Habermas 1991: 111-112 (2000: 119-121).

¹⁰ Concretamente Taylor se refiere al párrafo 141 de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* donde Hegel opera el tránsito de la moralidad a la eticidad. Ver Taylor 1989 (1996) nota 24 del apartado 3.2. También en *Hegel y la sociedad moderna* se detiene a explicar la importancia de la *Sittlichkeit* en términos propiamente hegelianos. Ver Taylor 1979 (1983: 165-184).

mediante una especie de segregación, aún cuando la definición del acotamiento haya variado”.¹¹

Taylor se pregunta si realmente existe una jerarquía entre los tres ejes: ¿es el eje relativo a las cuestiones de respeto y obligación hacia los demás, el más importante? Efectivamente, Taylor repara en que en nuestra época parece que sí, debido a la pérdida de sentido de la vida. Pérdida de sentido y significado de la vida que ha relegado las cuestiones acerca de la vida plena o significativa a cuestiones secundarias. Taylor apuesta por la recuperación del significado para la vida a través de buscar y hallar marcos de referencia y nuevas articulaciones que hagan que la vida recobre su sentido y plenitud.¹² Su labor de recuperación y articulación es, a su vez, una labor creativa de recreación de la tradición, una lucha contra la pérdida de significado que atenaza el pensamiento moral en la Modernidad. De este modo, Taylor explora la génesis por la cual los ideales de vida buena han pasado a un segundo plano en la moral. Las razones habría que buscarlas en el ambivalente sentido de la creencia en la *afirmación de la vida corriente*.¹³ Dando entrada a este valor moderno, que introduce la reforma, se desdibujan antiguos marcos de referencia que establecían de modo jerárquico qué era la vida buena. Con esta transposición y puesta en cuestión de los antiguos marcos de referencia, los contornos de qué es la vida buena quedan difuminados. De este modo el naturalismo encuentra abonado el terreno con la crítica a las distinciones cualitativas y valoraciones de otras épocas y el valor de la vida ordinaria pasa al primer plano. Sin embargo, abierta la brecha de pérdida de sentido, persiste la tensión y conflicto acerca de cómo entender la vida corriente, lo que alimenta indudablemente la primacía del primer eje sobre el segundo. Este tipo de desacuerdo fruto de la pérdida de significado es lo que ha llevado a suprimir de la moral las consideraciones acerca de la vida buena y la dignidad. Incorporando los tres ejes en la reflexión moral, Taylor desafía la moral predominante recuperando y apropiándose una modernidad compleja.

En este sentido de la recuperación del horizonte de sentido en la acción, apuesta por recuperar el ideal de autenticidad con toda su fuerza moral.¹⁴ No de modo subjetivista y emotivista como frecuentemente se ha entendido desde el temperamento naturalista, sino recuperando la fuerza moral que ello implica. Lo que conduce a una recuperación del polo objetivo de las valoraciones fuertes; ya no en el sentido de un orden jerárquico preestablecido, sino en el sentido de una “voz interior” en la que radica el valor moral de autenticidad. Lo moral en Taylor no conduce a una vuelta a regímenes jerárquicos premodernos. Habida cuenta de la

¹¹ Taylor 1989 (1996: 80).

¹² Ver Taylor 1989: 17-18 (1996: 32). También en su más reciente obra *A secular Age* emplea Taylor “moral” en “el sentido más amplio” identificándolo de modo más explícito con “espiritual”. Taylor llega incluso a emplear la expresión “moral/spiritual”. Un significado de moral que incorpora deliberadamente el sentido de “fullness”. Ver, por ejemplo, Taylor 2007: 5 y 16.

¹³ Esta tesis aparece de forma incipiente en “Humanismus und moderne Identität” y Taylor la desarrolla en *Fuentes del yo*. Ver Taylor 1985b; Taylor 1989: 13-14 (1996: 28); Taylor 1990e (1997: 195-197).

¹⁴ En Ética de la autenticidad se encarga de llevar a cabo la recuperación del ideal moderno de autenticidad con toda su fuerza moral. Ver Taylor 1992A (1994: 52); ver en este trabajo el apartado 9.1.4. “Ideal moral de autenticidad en la modernidad” dentro del apartado “libertad significativa”.

importante significación e influjo del valor constitutivo de la afirmación de la vida corriente en la modernidad, lo moral en Taylor se imbrica con el quehacer hermenéutico de la recuperación de los horizontes de sentido, pero no en un sentido impositivo externo, sino como fuentes del yo emanando el ideal de autenticidad.

Veamos cuáles son las razones a favor y en contra de este enfoque más amplio de la reflexión moral aludiendo al debate de Taylor con otros filósofos defensores de una concepción restrictiva de la moral como Habermas, Tugendhat, Kymlicka, Löw-Beer.

6.2. *Diferenciación de Habermas entre uso ético y uso moral de la razón práctica*

Considero que la caracterización que hace Habermas del planteamiento de Taylor es adecuada en aspectos importantes. Sin embargo, creo que ciertos temores de extirpar todo posible egocentrismo no son del todo fundados. No al menos si se lleva el planteamiento de Taylor hasta sus últimas consecuencias.

Habermas puede ser considerado, y él mismo se reconoce explícitamente, como un defensor de una “estrecha noción de la moral”.¹⁵ Es además un interlocutor válido de la filosofía de Taylor, por cuanto que se hace eco de los presupuesto (al menos buena parte de ellos) que entraña la hermenéutica de Taylor elaborando, empero, una crítica a ésta por razón del déficit deóntico que, a juicio del filósofo alemán, ésta conlleva. Y ello lo encontramos precisamente en su modo de acotar el ámbito de lo moral y su relación con las otras dimensiones de la razón práctica. Así, entroncando en la ética kantiana, la ética del discurso se descubre como una propuesta concentrada en las cuestiones relativas a la justicia. Pero inmediatamente a continuación, rectificando elementos de la propuesta kantiana, afirma Habermas:

Pero no tiene que descuidar la atención a las consecuencias de la acción, con razón reclamadas por el utilitarismo, ni tampoco tiene que excluir del campo de estudio discursivo las cuestiones relativas a la vida buena, a las que la ética clásica concedía un lugar privilegiado, dejándolas en manos de actitudes derivadas de los sentimientos o decisiones irracionales.¹⁶

En su ensayo “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica” Habermas plantea precisamente la pregunta acerca de cuál es el acometido propio de la razón práctica y ensaya una triple clasificación de ésta atendiendo a los distintos usos que de ella se pueden hacer y se han hecho a lo largo de la historia de la filosofía en las distintas tradiciones éticas. De este modo la ética del discurso se refiere de manera distinta a 1) las cuestiones pragmáticas, 2) cuestiones éticas y 3) cuestiones morales. Todos ellos son modos diferentes de responder a la pregunta “¿qué debo hacer?”; tres modos distintos, para decirlo con Habermas, de “buscar fundamento para una decisión racional”.¹⁷ A pesar de que como hemos dicho la ética

¹⁵ Habermas 1991: 100 (2000:110).

¹⁶ Habermas 1991: 100-101 (2000: 110). También Apel concibe la ética del discurso como superación de la ética kantiana como una ética de la responsabilidad o, según la propuesta conjunta con Dietrich Böhler de la corresponsabilidad. Ver Apel 1990 (1991) y Apel 2001.

¹⁷ Habermas 1991: 102 (2000: 111).

del discurso esbozada por Habermas, pretende atender también a otros ámbitos de la razón, no cabe dudar, sin embargo, de que su carácter propio, se encuentra en el modo moral de fundamentar la acción. Vamos a ver de qué modo Habermas pretende demarcar lo moral de lo ético.

Acerca del uso pragmático, en el cual no quiero detenerme en cuanto a penas, cabría decir que se rige por una racionalidad mesológica,¹⁸ consistente en encontrar los medios, las técnicas o estrategias convenientes de acuerdo a unos fines dados. El deber se manifiesta como algo relativo a un fin dado. A este mismo ámbito se refiere Taylor con su concepto de “valoración débil”. El problema de este primer uso de la razón, surge precisamente de la heteronomía que lastra la razón y que se hace más acuciante cuando el fin dado se vuelve problemático.

Me voy a detener más extensamente en el uso ético que Habermas atribuye a Taylor y las deficiencias que Habermas encuentra en el planteamiento de las valoraciones fuertes y con ello porqué la moral ha de renunciar a las cuestiones acerca de la vida buena.

Habermas, al igual que hiciera Taylor al demarcar las valoraciones fuertes de las débiles, se refiere a la dimensión ética (o, como también la llama, ético-existencial) por contraposición a la pragmática en tanto que la elección que en ella se lleva a cabo no atiende a inclinaciones o aficciones del sujeto, sino que remite a la pregunta radical acerca de qué vida es la que quiero llevar; qué vida tengo más y mejores razones para valorar. Es decir, la dimensión ética incluye en su planteamiento elementos regulativos radicados en última instancia en qué tipo de persona se es y se quiere ser, apuntando, en definitiva a la identidad de la persona. Habermas, recordando, tanto el concepto de valoración fuerte de Taylor como la concepción de filosofía práctica gadameriana,¹⁹ incide en que se trata del contexto de la “autocomprensión existencial” y la complementación de un doble aspecto que creo que bien entendido puede ayudar mucho a comprender la propuesta de Taylor, pero que, a su vez, fácilmente corre el riesgo de malentenderse. Así, para referirse a los dos componentes constitutivos de la identidad, habla del “rostro jánico” contenido en de toda valoración:

Esta autocomprensión existencial es en su núcleo evaluativa y, al igual que todas las valoraciones, tiene un rostro jánico. En ella se entretienen dos componentes: la descriptiva de la génesis biográfica del yo y la normativa del ideal de yo.²⁰

Vemos que Habermas reconoce el doble componente del planteamiento ético-existencial de Taylor de lo que, por un lado, respecta a la génesis biográfica, que él caracteriza como “descriptiva” y por el otro la “normativa” que regula cómo se quiere ser. A mi modo de ver, en el énfasis e intereses en demarcar ambos planos,

¹⁸ Pese a que Habermas, entroncando con toda la tradición de la Escuela de Frankfurt, emplea la expresión racionalidad teleológica o de fines (“Zweckrationalität”) me parece más preciso hablar de racionalidad de medios o mesológica. Ver prólogo Mugerza a Cortina 1985.

¹⁹ Respecto de Taylor se refiere al mentado ensayo “The Concept of a Person”; respecto de Gadamer a “Hermenéutica como filosofía práctica” (Gadamer 1976 (1981: 59-81)).

²⁰ Habermas 1991: 104 (2000: 113).

caso de Habermas, o no hacerlo, caso de Taylor, se juegan las diferencias y propósitos fundamentales de cada una de las propuestas.

A juicio de Habermas, el planteamiento ético-existencial de las valoraciones fuertes de Taylor adolece principalmente de tres elementos: En primer lugar, la incapacidad para la resolución de conflictos de modo imparcial. En segundo, posibles derivaciones egocéntricas del planteamiento atado al telos biográfico. Y en tercer lugar, en la incapacidad para una fundamentación definitiva de la racionalidad práctica con visos de universalidad. Veamos en qué términos se dirige la crítica de Habermas a Taylor. Comencemos por la última.

Aunque Habermas le concede a Taylor cierto “modo de buscar fundamento” e incluso llega a afirmar que “es posible fundamentar valoraciones fuertes por vía de la autocomprensión hermenéutica”, este tipo de fundamentación no se consolida sobre la égida de universalidad libre de contextos biográficos particulares. En este sentido Habermas reclama una “intersubjetividad de más alto nivel”, que permita la inclusión de todos y cada uno de los afectados. Para ello, a juicio de Habermas, es imprescindible una “ruptura con el contexto biográfico”,²¹ para poder imbricar (*verschränken*) la propia perspectiva con las perspectivas de todos. Así es menester llegar a lo que en esta tradición de la ética del discurso se ha incidido reiteradamente, a saber, la actitud performativa que me vincule con el resto de afectados; el vínculo propiamente moral, es decir, el que resulta de haber adoptado ese punto de vista moral.

Las derivaciones hacia planteamientos egocéntricos es el segundo peligro que Habermas atisba en el tipo de justificación anclado en el contexto autobiográfico. A juicio de Habermas un planteamiento ético como el de Taylor no es capaz de garantizar totalmente que el sujeto se preocupará de asuntos que en principio no inciden directamente en sus propios intereses. Es decir, Habermas achaca al planteamiento ético la posible ceguera selectiva de asuntos de los que sólo me ocupo porque me incumben y porque me incumben y gozan de importancia en el marco de mi biografía, los considero dignos de atención. Lo que importa, en definitiva, no se ha de reducir a la significatividad de los asuntos para mí; ha de trascender, a juicio de Habermas, el filtro de mi biografía.

Desde la óptica habermasiana podríamos destacar como tercer déficit del planteamiento ético, la incapacidad para regular imparcialmente conflictos. El énfasis de la crítica recae en el “imparcialmente” que señala el modo como deben resolverse los conflictos. La ética del discurso se reconoce nuevamente de estirpe kantiana como una ética cuya vocación se muestra en la regulación de los conflictos.

A continuación voy a ensayar una respuesta de Taylor a estas tres supuestas deficiencias de su filosofía moral.

²¹ Habermas 1991: 112 (2000: 121).

6.2.1. Respuesta de Taylor a las pretensiones de imparcialidad de la moral

Las pretensiones de imparcialidad son uno de los puntos de inflexión de la crítica principal de Taylor a una gran mayoría de las éticas heredadas de la modernidad. Es cierto que para el filósofo quebequense las pretensiones de imparcialidad de ciertas éticas se ponen en cuestión sobre todo cuando adoptan la forma de “neutralidad”. Se ponen en cuestión precisamente porque, en primer lugar y en contra de lo evidente que nos resulta desde occidente, las pretensiones de imparcialidad son ideales fuertemente valorados que no están libres de condicionamientos culturales, con lo cual la supuesta imparcialidad ha de ser revisada a tenor de los intereses en cuestión y por lo tanto sabiéndose radicada sobre intereses y valores.

En segundo lugar, Taylor considera las deficiencias de la inarticulación de las éticas que buscan un tipo de razonamiento ciego a los intereses propios. De este modo frente a un tipo de argumentación a través de razones básicas, Taylor señala la efectividad del razonamiento *ad hominem* que opera a través de transiciones.

En tercer y último lugar no creo que imparcialidad sea equivalente a inclusividad como parece sugerir Habermas. Atendiendo a estos tres aspectos podríamos esbozar el argumento como sigue.

Como hemos señalado uno de los principales problemas de la filosofía moderna imbuida por tendencias naturalistas, ha sido extirpar el carácter valorativo de nuestras vidas, perdiendo los matices por aspirar a la “neutralidad”. Así una actitud característicamente moderna es concebir como natural determinados valores. En ética esto no sólo no es operativo sino que está basado en un contrasentido. El aporte quizá más importante de la filosofía de Taylor ha sido recuperar e incidir en el carácter valorativo y culturalmente condicionado de nuestras “inclinaciones naturales”. Considerar que la imparcialidad es una valoración fuerte de nuestra actitud moral y que como toda fuente moral necesita ser articulada, ha pasado desapercibido para muchos de sus defensores. De este modo las mismas pretensiones de un razonamiento imparcial, ciegan las fuentes culturales en las que se inspira, impidiendo la articulación de éstas e impidiendo, en el fondo, desarrollar más a fondo el razonamiento práctico. Para decirlo brevemente, aquello que nos parecen parámetros válidos universalmente, no son sino herederos y dependientes de determinados bienes (o lo que en *Fuentes de yo* llama hiperbienes).²² Y una vez descubiertos estos bienes constitutivos que inspiran cada una de las concepciones de vida buena, es posible reconocer el bien potencial de los otros, ofreciendo, con ello una mayor inclusividad de puntos de vista, sin el encorsetamiento en ciertos parámetros.

El valor de imparcialidad y más explícitamente neutralidad son parte del naturalismo imbuido por las ciencias naturales. Efectivamente, las pretensiones de objetividad constituyen uno de los elementos centrales y necesarios para llevar a cabo

²² Desde su enfoque articulatorio de las fuentes morales modernas, la primordialidad del bien parece difícilmente cuestionable. Más adelante nos adentraremos en este aspecto. Ver apartado 3.3 de *Fuentes del yo*.

las explicaciones en las ciencias naturales. La subjetividad particular se anula para poder generar un discurso universal. El naturalismo, sin embargo, conduciría a la extrapolación de este planteamiento a las ciencias humanas. La hermenéutica, sin embargo, ha denunciado esta incursión. Taylor, entroncando en esta tradición, ha destacado la necesidad de dividir entre ciencias naturales y ciencias humanas y desvelar el peligro de introducir el “requisito de absoluto” en las ciencias humanas (entre las que cabría destacar la disciplina de la ética).²³ Fruto de estas pretensiones de neutralidad se derivaría la pérdida de horizontes significativos del agente.²⁴

El segundo aspecto, que me parece el más interesante y en el que más nos vamos a extender, consiste en llamar la atención sobre las características y presupuestos hermenéuticos de nuestro razonamiento práctico. La hermenéutica adopta aquí el carácter eminentemente experiencial porque nuestro razonamiento práctico se concibe incardinado en nuestra reacción moral. Las razones y argumentos morales que aducimos son articulaciones de pretensiones implícitas en nuestras reacciones. No se puede prescindir por completo de nuestras reacciones adoptando una posición neutral donde los hechos se independicen absolutamente de las reacciones. Estas son precisamente las pretensiones de la ciencia natural que desvincula al sujeto del hecho que se propone explicar, de modo que las teorías científicas quedan en una posición neutral respecto al “hecho bruto”.

Sin embargo, que no sea posible adoptar un punto de vista neutral en cuestiones morales, no implica que no podamos superar la parcialidad y podamos alcanzar un punto de vista más inclusivo. Según Taylor es posible aspirar a una “objetividad moral”.²⁵ Esta objetividad moral es posible mediante la neutralización de algunas reacciones morales que nos impiden atender a las demandas de los demás. Así en la posición de agentes implicados es posible liberarse del egoísmo y demás sentimientos cegadores para descubrir las razones y argumentos que permiten articular nuestras reacciones contra la opresión y el oprobio de seres humanos. En la articulación de este tipo de reacciones morales, encontramos “respuestas morales más profundas” como el respeto del que es valedor todo ser humano. La argumentación que sustenta este respeto no se encuentra allende nuestra propia reacción. Más bien consiste en la articulación de ésta. Podríamos expresarlo diciendo que el argumento no surge desde fuera, sino que radicando en la reacción moral del agente resulta posible que lo mueva a actuar en dicha dirección. Son, por lo tanto, estas “respuestas morales más profundas” las que nos permiten acceder al mundo moral.²⁶

El razonamiento práctico que defiende Taylor está incardinado en la experiencia de los agentes. Ello le confiere una efectividad preeminente a la argumentación. Incardinado en la experiencia e incluso en la génesis de los

²³ Ver en este trabajo apartado dedicado a la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas.

²⁴ Ver Taylor 1989: 33 (1996: 50)

²⁵ Ver final apartado 1.1 de *Fuentes del yo*.

²⁶ “There is such a thing as moral objectivity, of course. Growth in moral insight often requires that we neutralize some of our reactions. But this is in order that the others may be identified, unmixed and unscreened by petty jealousy, egoism, or other unworthy feelings. It is never a question of prescinding from our reactions altogether” (Taylor 1989: 8 (1996: 22)).

hiperbienes no conlleva, sin embargo, una parcialidad irrebasable. Por el contrario el meollo del razonamiento práctico es precisamente la transición que supera el punto de vista particular y permite crear un nuevo punto de vista compartido, fruto de la reducción de algún error.²⁷ En este sentido cabría recordar las reflexiones, que han pasado desapercibidas para gran número de sus comentaristas, en torno a la universalidad de determinadas “intuiciones que son particularmente profundas, intensas y universales” como son “el respeto a la vida, integridad y el bienestar, incluso la prosperidad de los demás”²⁸ que, a juicio de Taylor, es posible encontrar en todas las sociedades humanas. Este es, si se me permite la expresión, el germen de universalidad que late en la ética de Taylor.²⁹

En tercer y último lugar, desde un prisma holista cabría considerar que el enfoque hermenéutico de las valoraciones fuertes es más inclusivo que el punto de vista moral. El punto de vista moral desarrolla su potencial como ideal regulativo para la acción; pero, ¿significa eso mayor inclusividad? A mi modo de ver la imparcialidad no es equivalente de inclusividad, como parece sugerir Habermas. Al contrario, creo que el enfoque de las valoraciones fuertes es más inclusivo porque permite considerar y comprender la moralidad y vida ética en planteamientos que no han alcanzado el punto de vista moral. De manera que la recuperación de la dimensión de lo que hace que una vida sea plena, que comporta lo que hemos llamado de forma un tanto vaga sentido espiritual o podríamos considerar más genéricamente como horizonte de sentido, dota a nuestro planteamiento de un alcance mayor. Podríamos afirmar que se trata de un enfoque más inclusivo por cuanto considera a toda cultura en su calidad de conferir sentido a sus miembros. Es decir, que las cuestiones en torno a la vida buena se pueden plantear para la gente de cualquier cultura. Para gran parte de gentes carecería de sentido preguntarse por las obligaciones que me unen con otro miembro de la comunidad si no es en base a este sentido de bien.

El concepto de inclusividad que parece proponer Habermas se basa en el ideal regulativo del punto de vista moral, excluyendo, empero, todo aquello que no llegue a entenderse en estos términos. Yo, sin embargo, concibo la inclusividad en clave *holista*, partiendo del presupuesto de que la moralidad adopta diversidad de formas. En este segundo sentido, inclusividad implica no sólo reconocer la igual dignidad humana sino también reconocer la diferencia. A través de la especificidad propia diferentemente expresada se sustancia dicha dignidad humana con la que referirse a toda persona. La hermenéutica de Taylor permite, a mi modo de ver, el tipo de inclusividad a toda persona –por paradójico que parezca– a partir del reconocimiento de la diferencia sustancial.

El enfoque hermenéutico de Taylor permite dar cuenta de las culturas que no han llegado al nivel de reflexividad e impersonalidad de la moderna (entiéndase

²⁷ En el apartado dedicado al razonamiento por transiciones de la hermenéutica intercultural en el capítulo 7 explico con más detenimiento de qué modo es posible el tránsito y operar la “supersession”.

²⁸ Taylor 1989: 4 (1996: 18).

²⁹ En la primera parte, en “las dos facetas de nuestras reacciones morales”, expusimos en qué consiste ese germen de universalidad y la necesidad de articulación bajo la cuál dicha universalidad es concebida.

como la lectura en clave de tercera persona). A través del ejercicio interpretativo de la comprensión, se hace posible una “fusión de horizontes” que permita articular la sustancia del trasfondo de significado, sin renunciar a una transición que permita incluir la visión del otro y llegar a una “supersession”.

6.2.2. *Crítica de Taylor al egocentrismo y etnocentrismo*

Taylor se aleja radicalmente de una posible forma de considerar que somos individuos separados, egos aislados. Taylor alude explícitamente a las condiciones trascendentales de referencia a una comunidad. En este sentido las condiciones de intersubjetividad y la necesidad de reconocimiento son constitutivos de la propia individualidad. Centrarse en la conversación o urdimbre de interlocución como hace Taylor, permite evitar el peligro egocéntrico y en cierto sentido superar también el subjetivismo e individualismo predominante en sociedades occidentales.³⁰

El egocentrismo radical puede conducir al etnocentrismo en la medida que es incapaz de distinguir el individualismo como una tradición cultural entre otras y considera que el individuo aislado es la forma humana de ser. Si se omiten las condiciones trascendentales de la interlocución es demasiado fácil incurrir en el error de confundir contenidos de tradiciones culturales particulares individualistas con rasgos constitutivos del ser humano.³¹

Contra el egocentrismo de raigambre etnocéntrica (en concreto de la cultura occidental moderna), Taylor propone “trascender el yo a través de intentos de reconectar el yo a una realidad mayor”. Esa realidad mayor que consiste en el “espacio común” de la intersubjetividad urdida a través de la conversación y el diálogo, conduce a la apertura del yo al todo. Incluso afirma que es posible “percibirnos ‘desde la perspectiva del todo’”. Descubrimos que el ideal de inclusividad que Taylor defiende, parte de un reconocimiento de la particularidad cultural para “concebir nuestra propia perspectiva entre otras”. En la interesante nota 20 del apartado 2 “el yo en el espacio moral” de *Fuentes del yo* encontramos una interesante caracterización.³²

³⁰ En esto consiste el “deslizamiento hacia el subjetivismo”. Un subjetivismo imbuido por el naturalismo que ha convertido el ideal moral de autenticidad en narcisismo. Taylor critica este subjetivismo y apuesta por una autenticidad entendida en términos morales de valoración fuerte donde la necesaria resonancia del significado en el interior del sujeto (“el subjetivismo de manera”) no conduce a una autoreferencialidad (“subjetivismo de materia”). Ver Taylor 1992A (1994: 37-47; 111-120).

³¹ Ver Taylor 1989: 39-40 (1996: 56-57). Taylor alude al célebre estudio *Habits of the Heart* de Robert Bellah y sus colaboradores acerca del individualismo predominante en la cultura norteamericana.

³² “There is no doubt that we have the imaginative power to step beyond our own place and to understand ourselves as playing a part in the whole. If we didn’t, we wouldn’t be able to set up with other human beings what I have been calling ‘common space’, because that requires that we see ourselves as one perspective among others. So we can also see ourselves ‘from the perspective of the whole’; we can see the self in imagination as simply an aspect of a larger system, activated by it”. (Taylor 1989: 527 (1996: 548)).

Por otro lado habría que llamar la atención de que ese espacio común es concebido principalmente desde su ética de bienes. De manera que la realidad mayor que el egocentrismo no entiende es el bien que se alcanza entre seres humanos cuando ambos y sólo cuando ambos lo comparte. Son bienes que sólo se pueden entender y disfrutar a partir de más de uno de manera complementaria. Por ello hablamos de bienes comunes.³³ Creo que se distorsionarían las posibilidades interculturales de la hermenéutica de Taylor si concebimos el bien restringido a una cultura particular. Es más bien el presupuesto intercultural de la hermenéutica, que “desde la perspectiva del todo” podamos concebir la inclusividad a pesar de (o más bien gracias a) la inconmensurabilidad.

6.3. *Balance de la concepción moral de Charles Taylor y la de Habermas*

Creo que, a pesar de que Habermas perfila bastante fielmente y con acierto algunos de los presupuestos hermenéuticos de la filosofía de Taylor, descuida otros que son de extrema importancia para hacerle justicia. Así, como objeción más general, está la de no considerar los argumentos que da Taylor para no separar el poder transformador de la comprensión. De modo que la hermenéutica del filósofo canadiense no se subordina de una vez por todas a los valores de una cosmovisión o a cierto ideal rector de autenticidad alejada del diálogo. Es, más bien, que la transformación cuestiona el fundamento mismo de la identidad dando entrada a nuevos modos de auto-comprensión más inclusivos. Por ello yo sostengo que la imagen de la identidad que ofrece Taylor es radicalmente dinámica y abierta al cambio. Los criterios de autenticidad, como los llama Habermas, son conniventes con la interpelación emergente del encuentro con otros afectados con criterios distintos. La última palabra no la tienen esos criterios, sino más bien el cuestionamiento de la propia identidad en base al mundo de afectados.

A continuación, en parte como recapitulación pero también como ampliación, voy a detenerme en las dos concepciones de la moral, la de Taylor y la de Habermas, para descubrir y confrontar las razones que cada uno de ellos tiene para defender su propia concepción. Veamos en primer lugar los motivos de una ética procedimental y pasemos, a continuación, a preguntar si es una ética “consecuente” –como duda Taylor— y si la distinción entre aspectos morales y aspectos de vida buena es viable.

6.3.1. *Motivos de una ética procedimental*

En primer lugar cabría señalar que Taylor ha sabido señalar con bastante agudeza los motivos de la ética procedimental. Su enfoque hermenéutico de recuperación de las fuentes, permite profundizar en los intereses y valores que sostienen la ética del discurso.³⁴ Es precisamente ese déficit hermenéutico el primer

³³ En el capítulo 10 “Bienes sociales irreductibles” expongo este aspecto que es uno de los que mejor permite iluminar la hermenéutica de Taylor.

³⁴ Adela Cortina haciéndose eco de la crítica de Taylor, dentro de la tradición kantiana aboga por recuperar la dimensión teleológica, axiológica y antropológica, que “inyectaría en sus venas [las de las éticas procedimentales] –un tanto secas— una buena dosis de savia vital” (Cortina 1990: 73-97; 219-238).

aspecto de crítica fundamental a la ética del discurso. Las pretensiones de una ética formal impiden apercibirse de la necesidad de afirmar determinados bienes o valores en un sentido sustantivo. Esta exploración de los motivos, de la que es meritoria la hermenéutica de Taylor, va más allá de ser un aspecto lateral dirigiéndose a la inconsistencia de la separación que la propia ética procedimental limpia de todo elemento sustantivo propugna.

En el ensayo que lleva este nombre, “Die Motiven einer Verfahrensethik”, Taylor plantea los principales problemas relacionados con la confrontación entre universalistas que defienden la moralidad y comunitaristas herederos del concepto de eticidad. Taylor destaca las aspiraciones de los modernos hacia la libertad, universalidad y crítica.³⁵ Posteriormente en *Source of the Self* reformula dichas aspiraciones relacionándolas de forma más explícita con el motivo epistemológico moderno de la pérdida de significado y de lenguajes de distinciones cualitativas.³⁶ Libertad, universalidad y crítica son todos ellos motivos morales que en la modernidad han sido imbuidos por el naturalismo de la pérdida de distinciones cualitativas. Desde el prisma genealógico de explorar las fuentes modernas, Taylor busca desvelar lo culturalmente condicionados que están dichos valores. No con el fin de desecharlos, sino precisamente de descubrir sus deficiencias a la vez que ensayar la recuperación de la modernidad con la complejidad de tradiciones que en ella concurren.

En primer lugar, la afirmación de la vida corriente constituye uno de los valores más significativos de la modernidad. La reacción contra las pretensiones en nombre de bienes superiores y el reconocimiento del valor de los fines y actitudes más comunes están estrechamente ligados al concepto moderno de libertad porque el rechazo a distinciones cualitativas se percibe como una liberación. Pero además, en segundo lugar, el concepto moderno de libertad, se concibe como la independencia de la voluntad del sujeto respecto a mecanismos o cualquier autoridad externa. De manera que la determinación de los fines del sujeto no tienen por base un orden significativo de la naturaleza, sino la voluntad del sujeto capaz de concebir un orden racional tal y como la conciben de forma independiente y autónoma las teorías del contrato. De este modo, en la modernidad la libertad se establece eliminando todo tipo de orden jerárquico preestablecido. El modo inmanente de considerar la libertad impide el reconocimiento de bienes trascendentes. A la luz de este horizonte de significatividad Taylor considera que la pregunta por la prioridad de lo bueno sobre lo correcto se desplaza hacia la posibilidad de reconocimiento de un orden jerárquico de los bienes, incluso aunque éste sea en un sentido inmanente como en la ética kantiana. La libertad en este refinado sentido moderno no atentaría contra una ética sustancial, sino que se alimentaría a partir de ésta.

El tercero de los motivos que sostienen la ética moderna lo constituye el acento en la benevolencia práctica, el altruismo y la evitación del sufrimiento. También es este un valor característicamente moderno que Taylor defiende, pero no en el sentido de dar un enfoque exclusivo centrado en la acción, desatendiendo lo valioso, lo que

³⁵ „Eine Theorie hingegen, die den Begriff der Regel als grundlegend betrachtet, entspricht dem Bestreben der Moderne nach Freiheit, Universalität und Kritik“ (Taylor 1986d: 116).

³⁶ Taylor 1989: 81-87 (1996: 97-103).

uno debería amar, y en definitiva que no se ocupe únicamente en el bien hacer, sino a su vez en el carácter del ser. De manera que dichos ideales altruistas no excedan las capacidades humanas, sino que respondan a una coherencia interna del agente con la acción.

El cuarto de los motivos es el deseo de una ética completamente universal. Este sí que se refiere de forma más explícita a Habermas en la medida que, como éste sostiene, para evitar principios éticos localistas, es preciso dejar al margen las distinciones cualitativas. Este cuarto motivo va estrechamente ligado con la propuesta de una ética procedimental que elimine todo tipo de contenidos sustantivos. Sin embargo, a lo largo de este trabajo es mi intención mostrar de qué modo es posible concebir un modo de universalidad implícita desde una ética sustancial en la medida que los bienes que reconoce son “bienes-para-todos” y afirma la objetividad de las pretensiones críticas. En este sentido también la dimensión crítica no es algo exclusivo de éticas procedimentales, sino que es posible recuperar la dimensión crítica aún a pesar de reconocer las pretensiones de una “ética de bienes”, o precisamente por ello.³⁷

6.3.2. Crítica de Taylor a la ética procedimental de Habermas

En su ensayo “Sprache und Gesellschaft”, Taylor destaca los aspectos centrales de *La teoría de la acción comunicativa* de Habermas y critica el carácter procedimental de su ética. Efectivamente, como ambos mutuamente reconocen, la ética de Habermas es procedimental; caracterizándose la de Taylor por ser una ética sustantiva. A mi modo de ver el núcleo de las diferencias, como vimos anteriormente, atienden al modo de entender el razonamiento práctico y las razones a favor o en contra de la separación de la moral de las cuestiones de vida buena. Veamos, ahora cuáles son los problemas que entrañan, a juicio de Taylor, trazar dicha separación.

La crítica central de Taylor a la ética procedimental que pretende desatender cualquier aspecto sustantivo es de ser una posición “inconsecuente”.³⁸ Taylor se esfuerza en mostrar que con los elementos que Habermas reconoce como suficientes para considerar lo moral, o bien no podemos dar razón suficiente de nuestra propia posición, o dicho reconocimiento es ciego a un compromiso subyacente. Para ver los vacíos de la ética procedimental, sólo hay que volver sobre las “preguntas radicales de la fundamentación”: ¿por qué comportarse o proceder conforme a una determinada norma racional? O más sencillamente, ¿por qué ser moral?³⁹

³⁷ Véase el apartado de este trabajo “Modelo de razón práctica” (capítulo 7).

³⁸ „Eine Verfahrensethik jedoch halte ich für inkonsequent. Selbst Kant ist, so glaube ich, zu einer substantiellen Ethik zurückgekehrt. Die Schwächen einer formalen Ethik werden sichtbar, sobald man sich den radikalen Fragen der Begründung zuwendet“. Taylor 1986e: 45.

³⁹ „Habermas aber will sich auf eine reine Verfahrensethik beschränken. Seinem Grundprinzip zufolge erstreben wir rationale Verständigung. Wir sollen uns bemühen, nichtrationale Mechanismen der Handlungskoordination durch rationale Verständigungsformen zu ersetzen. Aber auch diese Aufforderung ist mit der Frage konfrontiert: warum soll ich dies erstreben? Gesetzt, eine solche Norm ist in der menschlichen Sprechsituation strukturell angelegt (Universalpragmatik); gestetzt, rationale Verständigung ist die angemessene Weise, Störungen in der Gemeinsamkeit eines „Wir“ zu überwinden (Theorie des kommunikativen Handelns)— ich habe aber auch andere Ziel eine

La crítica de Taylor consiste en que estas preguntas no pueden ser respondidas habida cuenta de los presupuestos de la ética que propone Habermas. Añade que, incluso el propio Kant, en el cual se inspira esta teoría, reconoció elementos sustantivos en su propia teoría, adoptando una posición más consecuente. En su concepto de “ser racional” se pueden descubrir valoraciones fuertes que dotan de sentido y sustantividad a su propia teoría, reconociéndose el valor incomparable y dignidad del ser humano en base a su ser racional. Este elemento sustantivo es lo que Taylor echa en falta en la ética exclusivamente procedimental. Podríamos decir que se trata de cuestiones radicales pertenecientes a “otro plano”, cuyas respuestas explican de modo sustancial los compromisos y adhesiones fundamentales. Son los fines o propósitos de suprema importancia en mi vida. En este sentido, podemos afirmar que se torna necesario recurrir a un concepto sustancial de vida humana, si lo que nos proponemos es explicar el sentido último de nuestra ética. Esto es lo que al parecer, si desconectamos la ética de los elementos valiosos de la vida es imposible hacer. Pero entonces, ¿por qué habríamos de preferir una ética procedimental? ¿Qué razones a su favor puede aducir ésta en ese “otro plano”? Se trata de mostrar, por lo tanto, por qué el entendimiento racional es tan valioso y significativo, hasta el punto de considerarlo el fin último del que derivar el resto de propósitos. Solo en base a un concepto sustancial de vida humana se puede fundamentar la primacía del entendimiento y acuerdo mutuo racional. El esquema habermasiano, desde el prisma de una hermenéutica que pretende dar razón de nuestra posición ética, requiere de una “stärkere Begründung” (“fundamentación fuerte”).⁴⁰

Así pues Taylor señala que el concepto de hombre que sostiene implícitamente la ética del discurso es la del “zoon logon echon” en la versión moderna de Wilhelm von Humboldt. La ética del discurso que no se ocupa o evita este concepto subyacente termina por errar y perder su objetivo radicalmente. En base a esta autocomprensión moderna habría que preguntarse si la versión habermasiana de este concepto permite hacer justicia al legado humboldtiano y si como Habermas considera, es posible, pese a todo, defender una versión formal de este concepto. La pregunta se desplazaría a examinar las lecturas respectivas de Habermas y Taylor sobre la filosofía de Humboldt. Sin duda, como el propio Habermas señala hay una divergencia entre la lectura humboldtiana de Taylor y la suya. Dejando de lado por el momento qué lectura es más fiel a la filosofía de Humboldt, yo considero, sin embargo, que la lectura formalista de Humboldt no responde a las críticas de Taylor y que, pese a todo, sigue estando falta del reconocimiento del compromiso implícito con ese concepto sustantivo de hombre como ser con pensamiento y lenguaje. Y en

Interessen; warum also soll ich die rationale Verständigung vorziehen? Warum soll gerade dieses Ziel eine Sonderstellung einnehmen?“. Taylor 1986e: 45-46. También en *Fuentes del yo* argumenta de modo similar contra la posición de Habermas: Taylor 1989: 87 (1996:103-104).

⁴⁰ “Die habermassche Schilderung unserer zeitgenössischen Situation in der spätkapitalistischen Gesellschaft, derzufolge wir uns gegen die Technisierung der Lebenswelt wehren müssen, um Raum für Prozesse der rationalen Verständigung zu schaffen, verlangt eine andere, stärkere Begründung. Mit einer bloßen Verfahrensethik verknüpft, fehlt seiner Analyse die Grundlage. Seine Analyse ist zwar für uns Zeitgenossen sehr überzeugend; aber sie ist es nur, weil wir implizit einen Begriff des Menschen teilen, der dem Diskurs und der rationalen Verständigung eine zentrale Stellung verleiht“ (Taylor 1986e: 46).

este sentido a asumir las consecuencias de que no es posible excluir los asuntos de la vida buena, al menos, en este sentido del bien constitutivo.

Taylor ahonda en la recuperación e incorporación de elementos sustantivos a la teoría considerando la dificultad de defender la distinción entre asuntos morales y asuntos de vida buena. Si consideramos el entendimiento racional como fin o telos que debemos alcanzar entonces, a juicio de Taylor, ¿qué sentido tendría renunciar a los ideales vitales que dicho fin introduce? En este segundo sentido la cuestión se desplaza hacia qué tipo de concepto de entendimiento racional se está defendiendo. En primer lugar, creo que Taylor lleva razón en afirmar que es contraria a nuestra conciencia moral cotidiana considerar que las cuestiones de vida buena son menos importantes y es posible considerar como “cuestiones clínicas” alejadas de las cuestiones morales. En segundo lugar, creo efectivamente que entonces si consideramos el entendimiento racional como un fin, entonces es necesario considerar el papel crucial que las virtudes tienen para alcanzar tal fin.⁴¹ De este modo surgen virtudes como razonabilidad, apertura o solidaridad que forjan una forma de vida para la consecución de dicho entendimiento. Taylor, sin embargo, reclama la necesidad de conectarlas con otras como autenticidad, expresividad o gratuidad. Los asuntos morales, a su juicio, reclaman ponderar los dos tipos de virtudes a fin de alcanzar una respuesta más firme y consecuente, es decir, acorde con una forma de vida más real y consistente. Y yo creo que en esto último no le falta razón. No podemos desperdiciar ni soslayar este segundo tipo de virtudes a riesgo de hacer inviable ese entendimiento racional que nos proponemos. Un entendimiento racional que efectivamente está implícito en nuestras pretensiones, pero que necesita hacerse efectivo a partir de los dos tipos de virtudes. Ambos son importantes y están estrechamente relacionados. De manera que un entendimiento racional como el que la ética del discurso busca, está estrechamente conectado con nuestra comprensión de la dignidad humana, no siendo posible separar este concepto de la articulación de sí mismo, de las obligaciones del yo.

Perder de vista la imbricación de las pretensiones morales en las distintas formas de vida, desatendiendo las condiciones humanas para hacerlas efectiva, puede conducir a una “extraña contradicción pragmática”.⁴² De manera las teorías

⁴¹ También en el seno de la ética del discurso han surgido voces autocríticas que reclaman algún tipo de recuperación de la dimensión valorativa. Así, por ejemplo, Adela Cortina se hace eco de la crítica de Taylor sobre la necesidad de incorporar elementos valorativos imprescindibles para poder realizar las pretensiones del principio discursivo. La apuesta de Cortina, sin embargo, incide no en el tipo de virtudes orientadas a la felicidad personal sino en aquellas que permiten actitudes para comportarse de un modo humano o, al menos, de modo no inhumano. Con ello se propone la articulación de virtudes en base a una antroponomía de corte kantiana. Cortina, 1990: 207-215.

⁴² Taylor 1989: 88 (1996:105). En varios lugares Taylor llama la atención sobre la contradicción pragmática de la defensa de determinados ideales morales. Ver Taylor 1989: 516 y ss. (1996: 538 y ss.); Taylor 1999a: 32-33. Sin embargo, yo me pregunto si realmente la contradicción es atribuible al ideal como fuente, o quizá aquí podría considerarse más bien cierta forma de “hipocresía interna” que aludiese más bien al modo pernicioso de entender el ideal. Sin embargo, cabría preguntarse si, en base a la concepción de las fuentes morales de Taylor es posible distinguir la interpretación o articulación del ideal de él mismo; o las exigencias de los ideales de justicia y benevolencia de los medios para conseguirlos. El problema de fondo es, sin embargo, el mismo, perder de vista la realidad en aras de una falsa idealidad: “The question which from all this is whether we are not living beyond our moral jeans in continuing allegiance to our standards of justice and benevolence. Do we have ways of

inspiradas incluso por los más altos ideales morales como libertad, altruismo o universalismo, podrían conducir a su propia negación, si se desatienden las condiciones concretas de imbricación en las formas de vida y posibilidades humanas de realización. Taylor llama la atención de que la negación de dichas condiciones para la realización se encuentra en esos mismos ideales, (¿habría quizá que puntualizar más bien en el modo de considerarlos?), que son como fuentes que apresan al entendimiento. El argumento realista de Taylor pone en guardia de las aspiraciones idealistas que, olvidando las condiciones del agente sobrepasan las facultades humanas.

Si acudimos a las conclusiones de *Fuentes del yo* vemos de forma más clara que la crítica de Taylor no se dirige contra el ideal de benevolencia o justicia, sino más bien hacia la pérdida del sentido original de las fuentes morales necesarias para inspirarlos. Por ello cuando aborda el “tema del instrumentalismo”, que caracteriza como “la segunda zona de tensión de la modernidad”, levanta un cargo experiencial (*experiential charge*) contra el naturalismo de la razón desvinculada que sigue manteniendo las elevadas exigencias de los parámetros de justicia y benevolencia, pero que a falta de una poderosa fuente termina por volverse contra el propio sujeto en la forma caracterizada por Nietzsche de la culpa. A este respecto la tesis de Taylor podría ser recogida del siguiente modo: elevados estándares necesitan fuentes vivas. Es la carencia de esas fuentes vivas lo que pone las cosas demasiado fáciles al emotivismo. Sostener las elevadas exigencias de la justicia y la benevolencia a partir de un “sentimiento de obligación no descargada, en la culpa o en su reverso la auto-satisfacción”, es como señala Taylor “algo corrupto e incluso peligroso”.⁴³ Ello contribuye, en definitiva, a que acaben depreciándose los impulsos a la autorrealización, por ser éstos vistos como obstáculos para conseguir las demandas de justicia y benevolencia y como exclusivos del egoísmo. Pero, interpela Taylor, ¿no podría ser que la autorrealización se concibiera desde las fuentes morales del “ágape” de modo que la autorrealización condujera precisamente a la satisfacción de las exigencias de justicia y benevolencia?⁴⁴ Son las corrientes que emanan de esas fuentes las que desde el punto de vista de Taylor parece injustificado desperdiciar para verterlas en un lugar marginal. Por ello su crítica al “humanismo naturalista” es por ser defectuoso. A ello contribuye, en parte, un modo de procedimentalismo que ofrece un prisma oblicuo del abanico de preguntas en torno a las fuentes

seeing-good which are still credible to us, which are powerful enough to sustain these standards? If not, it would be both more honest and more prudent to moderate them” (Taylor 1989: 517 (1996: 539)). S. Bok y Adela Cortina por ejemplo se refieren a un modo de “hipocresía interna”: “El recurso al universalismo puede tener también el grave inconveniente de generar una indeseable, y muy extendida, hipocresía interna. Consiste la hipocresía interna en utilizar el lenguaje del amor universal como coartada para no amar a los seres humanos concretos, para no amar a los cercanos” (Cortina 2001: 126-127); “No es difícil provocar a fuerza de prédicas, un difuso sentimiento de solidaridad universal, una indignación abstracta ante las violaciones de los derechos humanos; lo difícil es generar lealtades a las comunidades concretas, construir responsabilidades por el entorno” (Cortina 2000: 76). Ver también Bok 1996: 53.

⁴³ Taylor 1989: 516 (1996: 538).

⁴⁴ La crítica a Nietzsche es aquí explícita. Le reconoce al filósofo alemán la agudeza y profundidad de su análisis, pero ¿ha de ser vista la compasión como ese impulso negativo y destructor para el dador incapaz de reconocer el acto de beneficencia movido por el destinatario como ser de valor? “Only if there is such a thing as agapê, or one of the secular claimants to its succession, is Nietzsche wrong” Taylor 1989: 516 (1996: 538). Ver apartado 11.4.1.3. en este trabajo.

morales. De manera que nos hace ver nuestros compromisos de justicia y benevolencia desde la unilateralidad de la cara negativa del deber moral. La pregunta se mantiene: ¿es ésta suficiente para alcanzar las exigencias de justicia y benevolencia?⁴⁵

El tercer aspecto de la crítica de Taylor a la ética procedimental de Habermas del que quiero hacerme eco y desarrollar más prolijamente, está más relacionado si cabe con los argumentos acerca de cómo ejercemos el razonamiento práctico. Taylor cuestiona que la separación de Max Weber y que Habermas asume entre verdad fáctica, corrección normativa y autenticidad personal como tres horizontes distintos de validez sea efectivamente separable y considera “discutible” los presupuestos implicados en esta separación de corte moderno: por un lado la independencia lógica de los tres ámbitos y, en segundo lugar, que sea correcta y suponga un progreso en la explicación más adecuada. Tal y como entiendo yo esto último, no creo que Taylor niegue un avance en la distinción de determinados ámbitos,⁴⁶ sino más bien el reconocimiento de cierta pérdida de significatividad y la distorsión que supone aislar dichos ámbitos en el razonamiento práctico. Taylor resalta el carácter efectivo y no formal del razonamiento práctico. Desde este prisma, el razonamiento práctico no procede formalmente, sino que en primer lugar reconocemos diferentes propósitos vitales. La evaluación de tales fines o propósitos no se puede ni justificar fácticamente ni tampoco determinar su importancia a través de un proceso reflexivo completamente alejado de la verdad objetiva. Más bien Taylor señala que nuestras reflexiones sobre los fines que debemos reconocer van de la mano de consideraciones acerca de lo que somos como hombres. Y que por lo tanto una teoría de la moral está estrechamente conectada con una teoría de la motivación humana. Taylor cuestiona la separación entre verdad, validez y autenticidad. Esta separación no es el único camino posible de la modernidad sino que, a su juicio, se puede recuperar una tradición en el seno de este horizonte histórico que permita superar la compartimentación y radicalización de la separación entre facticidad y validez; que permita superar el subjetivismo en el que ha devenido la autenticidad y realización personal que ha terminado por desconectarla de cualquier tipo de consideraciones sobre la verdad o la validez.

Creo que no le falta razón a Taylor en señalar el deslizamiento hacia el subjetivismo y hacia la pérdida de validez en los asuntos relativos a la realización personal. En este sentido creo que en gran medida hemos perdido el horizonte de significatividad que nos permite determinar el valor y con él, la pregunta por la validez de las formas de realización personal. Valor y validez no sólo irían de la mano, sino que permitirían superar el subjetivismo en el que ha desembocado la significatividad de la realización personal.

Por mi parte creo, sin embargo, que junto con esta recuperación intersubjetiva de la validez del valor, es importante y más aún necesario reconocer un horizonte de

⁴⁵ Un ejemplo próximo de ética cívica centrada en dichas exigencias de justicia derivadas de la tradición contractualista, pero que no desperdicia los bienes que proporciona una ética de máximos, o ética de bienes, es la que propone Adela Cortina en *Alianza y contrato*. Ver Cortina 2001, especialmente capítulos 8, 9, 11 y 12.

⁴⁶ El argumento de *supersession* de la ciencia como separación entre distintos ámbitos en “Explicación y razón práctica” es muestra de ello. Ver Taylor 1989c.

universalidad en la validez moral que desde la ética del discurso se pretende establecer. El problema sería, por lo tanto, ver de qué forma es posible esta complementariedad. Creo que no es posible renunciar a una validez universal como la que ofrecen los criterios formales de la ética del discurso; pero creo también que, en vistas a la efectividad del razonamiento práctico, resulta necesario recuperar un horizonte de significado intersubjetivo que nos permita incluir criterios sustantivos para abordar nuestra situación sin distorsión. Así pues, pienso que no le falta razón a Habermas cuando, por un lado, critica a Taylor por haber soslayado el elemento moral de la razón comunicativa. Pero, por otro lado –como, además, el propio Habermas reconoce–, la teoría de la acción comunicativa adolece del déficit de la “*welterschließende Funktion*” (“función de apertura de mundo”) del lenguaje, que la filosofía de Taylor ha desarrollado, entroncando con la teoría expresivista del lenguaje de Herder, Hamann y Humboldt y más recientemente en Heidegger y Wittgenstein. En base a este déficit, ¿sería posible hablar de otro concepto de *Verständigung* en función del lenguaje y su capacidad expresiva?⁴⁷ ¿Conduciría ello a una totalización de la función de apertura de mundo del lenguaje –como Habermas critica a Taylor? Veamos.

Habermas censura el propósito de Taylor por incurrir en una totalización de la función de apertura de mundo del lenguaje, de la que el propio Humboldt escapa.⁴⁸ Esta totalización, a juicio de Habermas, consiste en el énfasis en el carácter expresivo del lenguaje y la importancia de la articulación y habría eclipsado y finalmente conducido a la pérdida de la capacidad del lenguaje de resolución de conflictos. En este sentido Habermas reclama las pretensiones críticas de validez que están conectadas a todas las funciones del habla; Habermas reclama la “*innere Sprachform*” (forma interna del lenguaje) de la teoría del lenguaje de Humboldt, que Taylor habría soslayado, como telos inmanente del entendimiento lingüístico, y fundamento de un entendimiento racional en sentido formal.

Yo creo que la impugnación de Habermas a la posición de Taylor como totalización de la función expresiva del lenguaje no es correcta; al menos no en el modo como la entiende Habermas. El problema, en gran medida, creo que radica en el modo de concebir el entendimiento racional y se condensa en la lectura que respectivamente realizan de Humboldt y de la capacidad expresiva del lenguaje. Como hemos visto en la primera parte de este trabajo, la capacidad expresiva del lenguaje necesita de elementos intersubjetivos que Taylor de ningún modo soslaya en

⁴⁷ Jesús Conill, recuperando el legado nietzscheano, ha ahondado en este punto: “Asimismo [la perspectiva experiencial de la razón] puede contribuir a no ‘disolver’ la ética del discursiva, sino a enriquecerla. Porque ayudar a rebasar el resto de positivismo que late en la propuesta habermasiana del ‘principio de discurso’, que de tan formal y procedimental, quiere ser ‘neutral’, pero entonces acaba siendo vacío. Nuestra perspectiva hace ver que tras el formalismo y el procedimentalismo cabe descubrir un filón experiencial. Por otra parte nos permite superar la concepción de lo ‘moral’ que maneja Habermas y acaba asimilándose excesivamente el propio Apel” (Conill 2005: 130).

⁴⁸ “Aber wiederum neigt Taylor zu einer Totalisierung dieser welterschließende Sprachfunktion. Dabei verfällt er einem epistemologischen Perspektivismus, dem Humboldt selbst entgeht“. Habermas 1986: 336.

contra de lo que parece indicar Habermas.⁴⁹ La perspectiva del nosotros, sin embargo, constituye principalmente ese horizonte o trasfondo de significatividad compartido. Creo que es importante incidir, contra la tendencia subjetivista, que este horizonte de significatividad que configura los ideales de autenticidad se teje a partir del trasfondo de significado compartido. En este sentido habría que cuestionarle a Habermas si Taylor se centra exclusivamente o principalmente en el “polo subjetivo relativo a las figuras del pensamiento”;⁵⁰ o, más bien —como yo pienso, e intentaré mostrar— el trasfondo de significado comporta, si bien de modo seminal o implícito, pretensiones de validez de un horizonte de significatividad que permite rebasar el subjetivismo o relativismo de determinadas formas de vida y hace posible un entendimiento intercultural significativo. Desde mi punto de vista no es cierta la acusación de totalización de la función expresiva del lenguaje en la filosofía de Taylor. No es cierta en base a los argumentos realistas contra el relativismo y sus esfuerzos por preservar y mantener las pretensiones objetivas de validez. Por ello creo que Habermas no acaba de reconocer la fuerza expresiva a la vez que el potencial crítico-transformador que en la hermenéutica de Taylor desempeña la articulación. De manera que a través de la articulación, nuestras normas o fines pueden transformarse. A través de ella, podemos: o bien confirmar nuestra precomprensión; o expresarla de forma crítica.

Volviendo a las conclusiones de *Fuentes del yo*, Taylor considera que uno de los problemas principales de la teoría de la acción comunicativa de Habermas es precisamente la elisión del “problema experiencial” (“experiential problem”). Porque el hecho de que el sí mismo (*self*) se constituya a través del intercambio en el lenguaje no garantiza contra la pérdida de sentido y fragmentación de éste.⁵¹ La significación del lenguaje en esos vínculos sustantivos es relegada por Habermas a la esfera del subjetivismo a la que confina todo el potencial expresivista de la hermenéutica.⁵² Es mérito de Taylor haber recogido el legado del “expresivismo romántico” y, además de los vínculos formales de la interacción comunicativa que Habermas teoriza, haber explorado el orden en el que estamos instalados como un lugar de las fuentes morales. Taylor alerta del peligro de una regresión al subjetivismo y apunta, sin embargo, hacia la exploración y recuperación de un

⁴⁹ “Ich habe den Eindruck, dass Taylor diese Differenz nicht genügend beachtet. Gewiß, Ich- und Wir-perspektiven sollen einander ergänzen; aber bei Taylor erlangt diese dann noch eine Priorität gegenüber jener“. Habermas 1986: 330.

⁵⁰ “Nun besteht bei Humboldt selbst noch eine Spannung zwischen den intersubjektivitätstheoretischen Grundannahmen und den subjektphilosophischen Denkfiguren, worin diese formuliert sind. Meine Theorie wird mehr zu dem einen Pol, Taylors Theorie mehr zu dem anderen hingezogen. Daraus erklärt sich unsere Kontroverse“. Habermas 1986: 329.

⁵¹ “The fact that the self is constituted through exchange in language (and, as I indicated in Part I, I strongly agree with Habermas on this) doesn’t in any way guarantee us against loss of meaning, fragmentation, the loss of substance in our human environment and our affiliations. Habermas, rather like Bellah and his associates, elides experiential problem under the public, as though the two could be solved for the price of one”. Más abajo critica las limitaciones de la visión de la modernidad de Habermas porque “there is no coherent place left for an exploration of the order in which we are set as a locus of moral sources”. Taylor, 1989: 509-510 (1996: 531-532).

⁵² Frente al mundo objetivo que pretende la ciencia y el intento de la razón práctica por determinar lo correcto, las exploraciones acerca de integridad expresiva y autenticidad estarían relegadas al subjetivismo. Ver capítulo 1 de Habermas, 1981 y Habermas, 1985: 137.

horizonte de significatividad o marcos de referencia compartidos a través de los “lenguajes de resonancia personal”.

Günter Figal ha destacado el aporte de Taylor en *Fuentes del yo* por recuperar una modernidad hermenéutica superando la compartimentación de las “esferas de valor” (*Wertsphären*) habermasianas y destacando la relevancia ética y política de la dimensión expresivista de la conducción de una vida. No es que Taylor no sepa distinguir entre génesis y validez, que a juicio de Figal sí sabe, sino que ve la necesidad de ampliar la reflexión en torno a lo correcto para, desbordando los cauces del procedimentalismo, ser capaz de considerar los proyectos de vida (*Lebensentwurf*) como algo más que la “mera compensación” de la racionalización y el desencantamiento moderno. Figal ahonda en las posibilidades de la hermenéutica que Taylor descubre para abordar el problema experiencial moderno que Habermas ha dejado sin tratar. Por ello es importante destacar la precomprensión experiencial compartida que ya presuponemos en todo entendimiento; el marco de referencia u horizonte de significatividad que compartimos para redescubrirlos como fuentes de sentido. Pero ello sin arrumbar las pretensiones de validez formuladas por el formalismo ético. La tesis central de Taylor, que Figal a su vez reconoce y defiende, es la “Komplementarität vor allem ästhetisch vermittelter Lebensentwürfe und ethischer oder politischer Regelungen”. A pesar de la llamativa terminología aún deficitaria de la tripartición habermasiana, es importante destacar el sentido de complementariedad entre aspectos que en realidad se nos presentan entrecruzados y que más bien atienden a discusiones filosóficas. Así pues, cabría preguntarse con Figal si la tensión entre formalismo ético y la perspectiva hermenéutica de conducción de una vida no es acaso artificial. Porque en el entendimiento no hay solo meros procedimientos, sino que siempre se plantean preguntas con contenido. A lo sumo las normas generales podrán afianzar la cultura hermenéutica; pero, ¿no ofrece la hermenéutica de Taylor, una magnífica ocasión para reconocer esta insuficiencia de la ética formal?⁵³

Con todo pienso que no le falta razón a Habermas cuando señala que Taylor no reconoce las posibilidades e importancia de adquirir un punto de vista moral en nuestro razonamiento práctico.⁵⁴ Y me parece que éste sí que es un importante déficit de la filosofía de Taylor que no podemos de igual forma soslayar. Ese punto de vista moral, creo que ayudarían a establecer los fundamentos procedimentales para el entendimiento y acuerdo mutuo. Dejo abierta por el momento la cuestión de si es posible complementar la propuesta de Taylor con estos elementos de validez universal.

⁵³ “Weil solche Regelungen auf die Erfahrung einer Lebensform zielen, setzen sie diese voraus und musen sich darum auch immer wieder auf sie beziehen lassen, damit ihr Sinn deutlich wird. Entsprechend wird eine hermeneutische Lebensform formale Festlegungen nur treffen, damit das für sie eigentlich Verbindliche in Darstellung und Interpretation hervortreten kann. Es spricht vieles dafür, dass die Komplementarität von hermeneutischer Lebenspraxis und ethischem Formalismus ein Wesenzug der Moderne ist. Doch kommt eben alles darauf an, hier die Komplementarität zu sehen. Charles Taylor dazu Entscheidendes beigetragen” (Figal, 1996 b: 660). Ver también Figal, 1994 y Figal, 1996a.

⁵⁴ „Taylor bringt an dieser Stelle die philosophische Ethik *vorschnell* ins Spiel. Nach meiner Auffassung deckt sich ja die kommunikative Vernunft nicht mit ihrer moralisch-praktischen Komponente“. Habermas 1986: 333.

Para concluir en este apartado quiero considerar la conclusión de Habermas respecto a la ética de Taylor, en la medida que la ética de Taylor se habría centrado en la capacidad expresiva de apertura de mundo, pero en detrimento de la incapacidad para orientarse en la resolución de conflictos. ¿Están las dos funciones del lenguaje tan confrontadas como Habermas pretende mostrar?⁵⁵

Efectivamente el objetivo de la hermenéutica de Taylor va encaminado a recuperar los lenguajes de contrastes pertenecientes a distintas culturas y distintas épocas que permitan articular el sentido de sus vidas. Sin embargo, habría que preguntarse con Habermas si este uso expresivo del lenguaje conduce a la resolución de conflictos. Aunque es cierto que la filosofía de Taylor no se inspira como la kantiana o habermasiana en la resolución imparcial de conflictos, sin embargo creo que bien puede arrojar luz y descubrir algunas sombras de las teorías que lo hacen situándose en el llamado “moral point of view” (punto de vista moral).⁵⁶

6.4. *Aporte crítico-normativo de la ética del discurso.*

A continuación, voy a centrarme en el aporte crítico-regulativo de la ética del discurso, siempre en relación con el enfoque hermenéutico de lo moral en Taylor. Al hacerlo nos preguntaremos si los presupuestos hermenéuticos han de ser entendidos (o convertidos) en el ámbito de la moral como presupuesto de la argumentación de la acción comunicativa y comunidad ideal de habla: ¿Exige el “punto de vista moral” (*Moralität*) llevar a cabo dicha conversión? ¿Es dicha exigencia del punto de vista moral “exigible” para todo planteamiento inclusivo de lo moral?

Lejos de concebirlo como un apartado que clausure la compleja relación entre la hermenéutica y lo moral (la ética y la hermenéutica); antes de pensar el aporte de la ética del discurso respecto a la fundamentación con una continuidad que supla determinadas deficiencias del planteamiento hermenéutico de lo moral en Taylor;⁵⁷ antes de ello que es a lo que yo mismo he tendido y tiendo, quisiera más bien colocar a ambos en un diálogo para dejarles decirse e interpelarse mutuamente de modo que se descubran los puntos fuertes y débiles respectivamente. Tal y como aquí lo voy a plantear el apartado de la fundamentación de la moral no es un aspecto que clausura, sino que sigue interpelando a la hermenéutica y el cual, planteado como un diálogo entre ésta y la ética del discurso, puede seguir dando frutos. Mi intención no es por lo tanto rematar el edificio de lo moral, sino la de la interpelación para entresacar las ventajas y lo valioso de ambos enfoques, así como las dificultades de establecer sin más una continuidad entre ambos.

Empezaremos con un comentario de Martin Löw-Beer donde Taylor es directamente interpelado sobre el enfoque y aporte crítico-normativo de la ética del

⁵⁵ „Zu Unrecht läßt Taylor diese Problemlösungskapazität der Sprache hinter der Kapazität der Welterschließung verschwinden“. Habermas 1986: 337.

⁵⁶ Ver apartado 11.4.3. “Fuentes de conflicto y fuentes de reconciliación”.

⁵⁷ En este sentido la necesidad de las “éticas procedimentales” para “erradicar las patologías del expresionismo del sujeto” y “los lastres del intuicionismo emotivista scheleriano” que aqueja —en ocasiones— las éticas de la felicidad y vida buena. Ver García Gómez-Heras 2000: 464 y ss.

discurso. Pasaremos, a continuación, a analizar los ensayos en los que Karl-Otto Apel se ha referido al enfoque “comunitarista” y “multiculturalista” de Charles Taylor, clasificándolo como “comprensión racional”. Analizaremos la crítica de Apel, para adentrarnos en el apartado siguiente en lo irrenunciable de la ética del discurso. En último lugar, e incidiendo en el juego de mutuas interpelaciones ensayaremos brevemente algunas de éstas (posibles) desde Taylor a la ética del discurso.

6.4.1. Comentario de Martin Löw-Beer

El comentario de Martin Löw-Beer es muy iluminador y ayuda a ver más clara y concretamente, cuál es la relación de Charles Taylor con la ética del discurso (ya no sólo en relación con la ética habermasiana, sino con la propuesta pragmático-trascendental de Karl-Otto Apel). El propio Taylor reconoce que tal y como Löw-Beer plantea las cosas él debe volver a reconsiderar las pretensiones de la ética del discurso.⁵⁸ La intención del autor alemán va encaminada a recuperar y complementar la aportación de Taylor con el proyecto de justificación del punto de vista moral. Hacerse eco e intentar explicar la necesidad de la justificación normativa de nuestra relación con los otros dejando claro en qué consiste ese ideal regulativo de la comunicación supone a la larga una ganancia en el intento de dar mejor sentido a nuestras vidas. Comencemos con una cita de Löw-Beer que muestra ese deseo de complementariedad.⁵⁹

En primer lugar quisiera plantear en qué sentido se puede decir que el punto de vista moral es condición necesaria para ser humano y si en este sentido se podría hablar del carácter irrebasable (*inescapable*) de éste. Esto nos lleva a la cuestión acerca del uso que hace Taylor del término trascendental. ¿Se puede afirmar que no podemos escapar a marcos referenciales en el mismo sentido que es necesaria una justificación normativa de la relación con los otros? O dicho de otra forma: ¿Están las “condiciones trascendentales” de la personalidad en el mismo nivel que la reflexión pragmático-trascendental de la acción comunicativa?

Las valoraciones fuertes son para Taylor marcos referenciales de los que no podemos salirnos. Son, a juicio de éste, las “condiciones trascendentales” de la personalidad. Löw-Beer se pregunta en qué consiste el carácter ineludible de éstas. Acaba afirmando que se trata de una “imposibilidad existencial”, es decir, sería insoportable vivir sin orientación hacia el bien, aunque sí sería posible concebir a una persona sin esta orientación. A juicio de Taylor, la caracterización no es inadecuada, pero prefiere seguir hablando de “condiciones trascendentales”. Yo me pregunto si realmente se puede concebir a una persona sin orientación al bien. Y creo que el problema de fondo radica en la distinta concepción de lo que es ser persona en

⁵⁸ Taylor 1991f: 251.

⁵⁹ “I have tried to show that Taylor defends many of his claims by showing that some values are no-choice values. ‘Living our lives’ has certain presuppositions. Taylor concentrates on no-choices values that are valid because their absence causes what I have called ‘existential impossibility’. But of course there are other pragmatic necessities, requirements that we have to explain when we want to give the best account of our lives. Perhaps Taylor underestimates the chances for a reconstructive theory that support the principle of equal respect and the value of autonomy” (Löw-Beer 1991: 235).

plenitud de capacidades y el amplio y “situado” sentido en el uso del término trascendental.⁶⁰

Si una persona no fuera capaz de realizar distinciones cualitativas ni evaluar fuertemente el mundo, ¿se podría seguir considerando humana? La carencia de esa dimensión valorativa, señala Taylor, la dejaría gravemente dañada. Cosa, sin embargo que, a juicio de Taylor, no ocurriría si careciéramos del punto de vista moral, del que a diferencia de las valoraciones fuertes, sí podemos escapar.

Desde las razones que expone Löw-Beer, ¿se puede hablar de necesidades pragmáticas en vistas a conseguir una “best account” (mejor articulación) de nuestras vidas? Ello nos lleva a revisar cuáles son los presupuestos del razonamiento práctico de Taylor y recuperar un tipo de “razones intrínsecas” que nos permitan argumentar que el ser humano es digno de respeto.

A juicio de Taylor, no es posible estar fuera de la realidad del bien sin sentir la necesidad de una orientación a éste. Sin duda que esto resulta plausible con respecto al significado de la vida y su valor; pero ¿lo es también respecto a la pregunta acerca de porqué los otros son seres dignos de respeto? Löw-Beer lo duda. Y más allá del razonamiento práctico encaminado a convencer al interlocutor es posible encontrar otro tipo de razones intrínsecas que insten hacia este tipo de respeto a los seres humanos.

Löw-Beer, atendiendo a la crítica de Taylor, reconoce que las normas que el procedimentalismo destaca son, efectivamente, valores superdeterminados que por su suma importancia ocupan un lugar preferente; pero que no dejan de ser hiperbienes propios de la modernidad. La pregunta que desde el prisma sustancialista de la ética de Taylor cabría realizar es: ¿cómo hacerlos realmente efectivos? A través de “razones básicas” el razonamiento práctico queda muy mermado y las previsiones de convencer a nuestro interlocutor son poco halagüeñas. En este sentido, yo pienso que la ética del discurso de Habermas, por sus mismas pretensiones procedimentales nunca dará una respuesta satisfactoria como la que Taylor está buscando. Pero creo, sin embargo, que sería muy negativo minimizar la contribución que ésta puede desempeñar en su labor de justificación del punto de vista moral. Su aportación es de enorme importancia una vez caemos en la cuenta de que nuestras relaciones con los otros están necesitadas de justificación normativa. Soslayar este proyecto de fundamentación de dichas normas en una sociedad con un pluralismo creciente pienso que sería difícilmente justificable.

En su respuesta a Löw-Beer, Taylor manifiesta estar de acuerdo en que los racistas nos deben una explicación que nunca nos podrán proveer. Taylor parece reconocer un tipo de compromiso entre interlocutores, entre seres humanos, que podríamos llamar obligación humana o, si se quiere, compromiso con lo humano que un racista no ha realizado. ¿No es este el “compromiso ineludible con el punto de vista moral” que Löw-Beer pretende mostrar? No, al menos, en el modo de

⁶⁰ También Apel entronca con la tradición hermenéutica de *Ser y tiempo* a quien reconoce que “inició un nuevo estilo de reflexión trascendental” (Apel 1972-1972 (1985 I: 36)). Ver el apartado “trascendentalismo situado” en el capítulo 2 de este trabajo.

abordarlo. Para Taylor el carácter moralmente vinculante de las normas implícitas en la acción comunicativa no serían efectivas si además o junto con las normas implícitas no se tienen también en cuenta otro tipo de consideraciones como la finalidad o propósitos de nuestro interlocutor. Sin la consideración de este tipo de trasfondo concreto y sustantivo con el que están entrelazadas las valoraciones fuertes, el razonamiento práctico por el que Taylor aboga no sería operativo. Sin embargo, haciéndonos eco de las pretensiones de la ética del discurso, cabría decir que en el caso del intercambio con un racista no considero yo, a diferencia del uso que hace Taylor, que se pueda hablar de acción comunicativa porque en dicho caso no hay una voluntad de “entendimiento” ya que se incumplen las condiciones necesarias que la hacen posible.⁶¹ Cabría rebatirle a Taylor que la supuesta conversación con Hitler no sería, por lo tanto, una auténtica acción comunicativa. En el caso de que nuestro interlocutor no cumpla con las condiciones ¿qué sentido tendría considerar que la comunicación está siendo efectiva? Por ello creo que a pesar de que Taylor lleva razón al señalar que es necesario recurrir y examinar otro tipo de consideraciones (“sufficient overriding considerations”) con los que el racista está comprometido para poder combatirlo con garantías, no considera estrictamente las condiciones que garantizan que realmente se está realizando una comunicación entre personas sin coacción. Así pues, desde el punto de vista del razonamiento práctico de Taylor orientado a convencer a nuestro interlocutor, la alusión a presupuestos normativos de la acción comunicativa parece insuficiente. Pero cabría preguntarse, ¿no son acaso, sin embargo, necesarios? ¿No señalan un horizonte de validez enormemente importante y significativo al que no podemos renunciar?

Löw-Beer piensa decididamente que sí y destaca que la ética del discurso permite afianzar con más solidez la acción comunicativa al darle base normativa por tres razones principalmente. En primer lugar, porque abre un horizonte normativo que permite conseguir y rectificar contextos normativos socialmente dados. En segundo lugar, porque insta a un tipo de reconocimiento recíproco entre agentes autónomos. En tercer y último lugar, porque justifica la validez de determinadas normas a pesar de que éstas vayan en contra de intereses propios.

Estoy de acuerdo con Löw-Beer en que la ética de Taylor tiene carencias que la ética del discurso podría suplir. El propio Taylor concibe, aunque de forma velada, cierta forma de convergencia entre su razonamiento práctico y el proyecto de justificación normativa de la acción comunicativa.⁶² Sin embargo creo que sus recelos respecto a ésta propuesta normativa y el empeño por radicar todo razonamiento práctico en una ética de bienes le deslumbra, en parte, no pudiendo ver la contribución de la ética del discurso. La prueba quizá más clara sea la poca atención que presta a posibles modos de hacerlas compatibles o, al menos, en reivindicar los

⁶¹ Me refiero a las conocidas “reglas pragmático-trascendentales” sobre las que llama la atención la ética del discurso: Las 4 pretensiones de validez habermasianas (inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección), principio supremo de toda argumentación en serio (no contradicción preformativa) y algunos principios éticos como el reconocimiento de la dignidad de la persona y la igualdad de derechos.

⁶² “And so it seems to me that I still do not quite agree with Löw-Beer, although I recognize that in ways I do not at present see, our arguments may collapse into each other”. Taylor 1991f: 253. En este sentido yo he incidido en el “nervio crítico de la comprensión” como elemento tácito y aún por desarrollar en la hermenéutica de Taylor. Ver capítulo 5 de este trabajo.

requisitos pragmáticos que permiten, como señala Löw-Beer, dar mejor sentido de nuestra vida; de nuestra vida moral. Perder el norte que puede ofrecer el punto de vista moral conduce a una pérdida de sentido que quizá en el horizonte histórico en el que nos encontramos no podemos permitirnos.

El problema de este empeño propio por complementar por un lado la génesis de los valores morales en un amplio sentido y el punto de vista moral se me antoja de coherencia interna de la propuesta misma. Si como hemos visto no podemos separar la moral en sentido estricto de otras cuestiones significativas para la vida ética, a riesgo de perder capacidad de articulación del razonamiento práctico, ¿cómo reclamar aún así un punto de vista moral que justificaría la distinción entre ese tipo de normas universales y necesarias a toda acción comunicativa respecto de otros valores? Creo que existe una tensión real en este intento de complementación. Pero lejos de ser imposible o inviable, yo creo que ganaríamos en capacidad argumentativa, en la medida que fuéramos capaces de reconocer las ganancias de cada uno de los enfoques sin soslayar las críticas mutuas. Así pues, aunque creo con Taylor que hay que recuperar una deliberación más amplia que permita vislumbrar las fuentes de las que se nutre el razonamiento práctico; también creo que no podemos perder el punto de vista moral en la medida que en determinados casos se torna más urgente el “reconocimiento de la necesidad de una justificación normativa en la relación con los otros”. Y a pesar de que creo que el concepto de valoración fuerte es más amplio y no sólo se reduce a valoraciones desde el punto de vista moral y este segundo podríamos decir que no es ineludible (a diferencia de lo que piensa Löw-Beer), puesto que uno podría verse movido por intereses propios; a pesar de esto, creo que una reflexión trascendental de segundo orden (pragmático-trascendental) radicada en la condición de ser humano en interacción comunicativa con los demás seres humanos permite, no sólo fundamentar más sólidamente nuestra interacción sino a su vez explicar la importancia y significatividad que comporta alcanzar este punto de vista. La dimensión valorativo-evaluativa del ser humano es más amplia que la adopción del punto de vista moral, sin embargo, el hecho de que se pueda ser humano y razonar en asuntos prácticos sin recurrir al punto de vista moral, no mengua importancia a la capacidad argumentativa y horizonte de validez que se alcanza desde éste.

6.4.2. *Desde la perspectiva pragmático-trascendental de la ética del discurso de Apel*

6.4.2.1. *Crítica de Apel al comunitarismo anglosajón*

Para abordar la cuestión del comunitarismo Apel se sitúa en la encrucijada entre la reflexión hermenéutica comprensiva sobre la facticidad y el prisma deontológico kantiano de la validez intersubjetiva de las normas morales. Creo que son muy significativos los intentos de articulación de ambos sin la anulación de ninguno de ellos.

En su artículo “Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética del discurso”, Apel alude a las “strong evaluations” como evaluaciones que contienen o presuponen normas universalmente válidas y a la

propuesta de Taylor como “comunitarismo universalista”.⁶³ Sin embargo, su crítica es que al referirse a las tradiciones particulares de una comunidad sólo “de forma casual” se reconocen dichas evaluaciones como universalmente válidas. Apel se distancia de este planteamiento no sólo para pasar a evocar su conocida propuesta de “fundamentar la validez de normas universalmente válidas” sino para criticar “la imposibilidad, para la posición comunitarista, de una fundamentación performativamente consistente”.⁶⁴

Por mi parte, lo primero que cuestionaría es: ¿sólo “de forma casual” se reconocen normas morales universalmente válidas en las “evaluaciones fuertes”? Y me pregunto si no hay aquí una devaluación de las evaluaciones fuertes, de la razón práctica y de todo el discurrir y argumentar de Taylor (especialmente de la argumentación por transiciones) en su exploración de las fuentes morales modernas.

6.4.2.2. *Concepto de identidad moderna de Apel*

Otro aspecto sobre el que cabe detenerse es el diferente concepto de identidad moderna. Apel interpela a Taylor preguntando por los aspectos y elementos que configuran la “identidad de un hombre moderno”. Pero ¿qué quiere decir “identidad personal de un hombre moderno”? Según Apel, una identidad que rebase los límites de la “síntesis ex-post de una tradición cultural concreta, por muy amplia que esta sea”; que “hace justicia incluso a tradiciones culturales no-occidentales, aquellas tradiciones que se escapan a aquella síntesis substancial, en el sentido de Hegel, y que, precisamente por eso, tienen que ser, en su pluralidad, protegidas del eurocentrismo”; en definitiva, se trata de la identidad de un “ciudadano del mundo”.⁶⁵

Me parece a mí que es esta una sesgada acepción del término identidad que pierde de vista el carácter diferencial y peculiar (individual o grupal). Un concepto que acaba subsumiendo los “rasgos propios del individuo o colectividad que los caracteriza frente a los demás” a rasgos universales de la especie humana alcanzados a través de la abstracción.⁶⁶ Pero no es este el significado con el que comúnmente nos referimos a la identidad⁶⁷ y habría que cuestionarse también si al de modernidad.⁶⁸

⁶³ Apel 1993 (1994: 24). Apel, como él mismo reconoce, se basa en el trabajo de Rainer Forst *Zur kommunitarischen Kritik deontologischer Gerechtigkeitstheorien* para sus comentarios sobre Taylor. Ver Apel 1993 (1994: 15, nota al pie 1).

⁶⁴ “Una cosa es referirse a la tradición particular de una comunidad, en la que, de forma casual, también se reconocen normas universalmente válidas –por ejemplo, las del derecho natural— y otra el fundamentar la validez universal de esas normas como tales, es decir, sobre la base de principios que trascienden la tradición particular de esa comunidad” (Apel 1993 (1994: 23)).

⁶⁵ Apel 1993 (1994: 25).

⁶⁶ Acepción que se asimilaría al significado casi matemático de “igualdad algebraica que se verifica siempre cualquiera que sea el valor de sus variables”. Ver la entrada “Identidad” del *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (RAE).

⁶⁷ En su segunda acepción el diccionario de la lengua española de la RAE llama la atención sobre el carácter diferencial y contrapuesto del término identidad. Por si hubiera dudas de si dichos “rasgos propios” diferenciales se refiere a la parte o al todo de la especie humana, en su tercera acepción añade: “conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás”.

Otra cosa es que Apel apunte a la “mediación comunicativo-discursiva referida al futuro, es decir, todavía por realizar del principio de la justicia, a través del acuerdo y la formación de consenso con el ‘otro’, por ejemplo, con las culturas no integrables, no occidentales”. No entiendo, sin embargo, por qué la concreción en las tradiciones y culturas ha de conducir necesariamente a una mutua exclusión, al menos si no se recurre al principio de la justicia, como parece indicar Apel. Pero, ¿no puede estar contenido, incoadadamente, dicho principio de modo muy diverso en las diferentes culturas en tanto que éstas son “cultura animi”?

Respecto al interrogante de Apel sobre las “condiciones comunitarias del hombre moderno”. Yo estaría de acuerdo con el “comunitarismo universalista” de la ética del discurso de Apel que puede contribuir a plantear rigurosamente las condiciones de posibilidad de dicho comunitarismo (parte A), así como los problemas a escala mundial que exigen una ética universal. Sin embargo, creo que Apel soslaya el aporte “holista” acerca de las condiciones de trasfondo de toda identidad (también la moderna, como se muestra en *Fuentes del yo*), sobre las que ha arrojado buena luz el zohor hermeneútico de Taylor. Como expuse en la primera parte de este trabajo, los trasfondos culturales en las diversas formas que adopten se trata de condiciones irrebasables de toda identidad.

6.4.2.3. El “problema del multiculturalismo”

Considero que la reconstrucción por parte de Apel del argumento del comunitarismo en la versión de Taylor es buena. Dicho argumento se basa en que toda concepción normativamente relevante comporta un “significado motivacionalmente relevante”, al cual tampoco escapa una “ética deontológica de la justicia con pretensiones de validez universal”.⁶⁹ Efectivamente el horizonte de significatividad y el carácter motivacional son elementos claves con los que cobra fuerza el enfoque hermeneútico de Taylor. En este sentido, quizá sea acertado hablar de “eticidad sustancial” [*Sittlichkeit*], aunque yo preferiría seguir empleando claves hermeneúticas, más que hegelianas. Y esta es la primera salvedad que yo plantearía a la reconstrucción del argumento de Taylor por parte de Apel. Taylor no se refiere explícitamente al “universal concreto” ni emplea principalmente el utillaje conceptual hegeliano para articular su hermeneútica y razón práctica intercultural. Como atestiguan sus célebres obras sobre Hegel, Taylor es un buen conocedor de la filosofía hegeliana, a pesar de lo cual en sus obras más tardías desde los años ochenta y noventa (por ejemplo, en *Fuentes del yo*, obra a la que Apel se refiere)⁷⁰ apenas lo cita (¿a pesar de sus conocimientos o precisamente por ellos?). Taylor recupera, más bien, planteamientos previos de autores como Humboldt o Herder, que yo he encuadrado en el enfoque de la hermeneútica.

⁶⁸ Desde el enfoque hermeneútico que estamos esbozando se puede aportar otro puntal de la modernidad. Ver capítulo 11 “Modernidad hermeneútica”.

⁶⁹ Apel 1998b: 22.

⁷⁰ Apel no recoge ninguna cita concreta de Taylor, sino que únicamente alude a dicha obra y al lugar común de las “strong evaluations”. Ver Apel 1998b: 22-23.

La segunda salvedad que yo realizaría en forma de interpelación consistiría en si “la única alternativa conceptual imaginable a la pretensión cuasi-hegeliana de la síntesis de valor sustancial es –siempre en los presupuestos comunitaristas– el relativismo de las culturas y los valores”.⁷¹ La asimilación “cuasi-hegeliana” por parte de las “evaluaciones fuertes” como “síntesis sustancial de tradiciones de valoraciones [...] síntesis que puede o que incluso debe ser entendida con tal amplitud que alcance a satisfacer la exigencia de una justicia de validez universal” creo que desenfoca el carácter estereoscópico de la perspectiva hermenéutica de Taylor. Aunque *Fuentes del yo* es, efectivamente, un monumental ejercicio de articulación del legado cultural occidental moderno, no creo que las pretensiones de Taylor sean las de elaborar una “síntesis global de la cultura” o una “síntesis cultural global”. Menos aún que la convivencia de distintas tradiciones culturales y formas de vida en el seno de una misma sociedad sea concebida por Taylor como “competición”.⁷² Más inadecuada todavía es la impugnación de Apel a Taylor, quien a su juicio, al participar del “sino de Hegel” corre su misma (mala) suerte. Sin embargo, ¿pretende Taylor, como dice Apel, colocarse en un “punto de vista absoluto” al final de la historia al modo de Hegel?⁷³ Más bien, es justamente todo lo contrario. Taylor es uno de los grandes críticos de la concepción epistemológica del “punto de vista desde ninguna parte, suelto (ab-soluto)”.⁷⁴

Realizada estas dos salvedades la pregunta fundamental persiste: ¿cuál es la base filosófica para una justicia intercultural? Creo que el diálogo entre Taylor y Apel con sus mutuas críticas e interpelaciones puede arrojar buena luz sobre este asunto.

Respecto al planteamiento de Taylor, lo primero que yo afirmarí es que no se trata de alcanzar una síntesis cultural global dentro de una tradición ni de una “competición entre distintas tradiciones”, cuanto de un ejercicio de articulación de la propia tradición en el que la razón práctica configurada culturalmente es capaz de realizar argumentos que permiten transitar entre posiciones culturalmente inconmensurables. Habida cuenta de este potencial articulador, argumentativo y transformador de la razón práctica se descubre no sólo el nervio crítico sino su carácter intercultural. Dicho someramente y como breve anticipo de de lo que abordaremos en el próximo capítulo, la razón práctica en su dimensión intercultural descubre perspicazmente determinadas “constantes humanas” que antes que concebirlas como “síntesis global cultural”, yo las consideraría como “constantes vitales de lo moral”. Al realizar el tránsito entre determinados posiciones inconmensurables, en la argumentación y el ejercicio reflexivo de la propia posición cultural, la vida ética recobra en ellas el significado de la dignidad humana.

⁷¹ Apel 1998b: 23. Este trabajo y la articulación del “realismo hermenéutico” de Taylor creo que es buena muestra de lo contrario.

⁷² Me parece desenfocado afirmar que dicha “síntesis de valoración hermenéutica y retrospectiva [...] sólo puede entrar en las tradiciones culturales y las formas de vida hoy existentes en el mundo compitiendo en el seno de una sociedad multicultural” (Apel 1998b: 23).

⁷³ Apel 1993 (1994: 16, 25-26)

⁷⁴ Ver apartado 2.4. “holismo hermenéutico” y 5.5. “hermenéutica intercultural” en este trabajo de tesis.

Respecto al planteamiento discursivo de Apel, el presupuesto y motivación del que parte es bastante distinta a la de Taylor.⁷⁵ Si el filósofo quebequés se proponía recuperar la necesidad del “cultivo” y “lo valioso” de los valores culturales, el filósofo alemán se propone evitar el dogmatismo condicionado por la tradición y proporcionar un contrapeso frente al “inadvertido eurocentrismo o atlanticentrismo”, también presente en la tradición occidental.⁷⁶ En este sentido se propone recuperar el “poderoso desafío que la cultura europea lanzó en la edad moderna a las “culturas extraeuropeas”. (Me pregunto si no habría también que considerar el desafío que el resto de “culturas extraeuropeas” plantean y su crítica de eurocentrismo al “aculturalismo” de occidente).⁷⁷ En este sentido, aunque Apel está de acuerdo con el Rawls del *Liberalismo político* porque habría superado las “presiones comunitaristas” y del relativismo historicista defendiendo una “posición deontológica residual y mínima” le critica su déficit fundamentador (lo cual, como más adelante veremos, tampoco es ajeno a la “modestia filosófica” del propio Habermas): “¿Puede alcanzarse y respectivamente garantizarse una tal *justicia intercultural* del orden jurídico y social en el mundo actual –ya sea a nivel global o regional— a base de que la *concepción de la justicia* renueve una fundamentación filosófica para depender del mayor o menor ‘overlapping consensus’ que pueda conseguirse en la práctica bajo las correspondientes ‘comprehensive views’ implicadas, que también dependen, a su vez, de la cultura?”⁷⁸

Por mi parte, creo que no le falta razón a Apel cuando critica a Rorty (y parece que en parte también a Rawls) por concebir la filosofía moral en su pretensión de fundamentación como una modalidad más de “visión comprensiva” culturalmente configurada y, por lo tanto, hacen vanas sus pretensiones de neutralidad en el ámbito intercultural. Es cierto que no es fácil conceptualizar la objetividad (imparcialidad o neutralidad) de las ciencias humanas, pero me parece que dicha asimilación está injustificada, puesto que a pesar de que el bagaje conceptual de una perspectiva neutral de la justicia intercultural cobra mayor sentido a través del análisis genealógico (como en el caso de Taylor), es cualitativamente distinto de los términos y elementos culturales de una forma de vida dada y su reflexividad difiere de ser una “visión comprensiva” en el sentido de Rawls.⁷⁹

⁷⁵ Yo también creo que una de las claves para la comparación entre la hermenéutica experiencial y la hermenéutica trascendental (ética del discurso) es que ambas parten de un pathos diferente. Ver Agustín Domingo 1999. Sin embargo, respecto a la versión gadameriana, la hermenéutica experiencial de Taylor no sólo no deja las cosas tal y como están, sino que adquiere relevancia al preocuparse tanto por el compromiso histórico-político de los sujetos (plantea como prioritarias y centrales la cuestión por la libertad individual y considera el potencial transformador de la articulación), como por los elementos estructurales valorativos e histórico-culturales que nutren intersubjetivamente toda subjetividad.

⁷⁶ Ver Apel 1998b: 21 y 29.

⁷⁷ Taylor, por ejemplo, se hace eco de la provocadora afirmación (máxime teniendo en cuenta los tiempos que corren), de “provincializar Europa” planteada por Dipesh Chakrabarty. Ver capítulo 14 de *Modern Social Imaginaries* (Taylor 2004: 195-196).

⁷⁸ Apel 1998b: 27-28.

⁷⁹ En este sentido Apel se hace eco del momento en el que el propio Rawls reconoce la ‘independencia’ de la concepción política de la justicia respecto de las visiones comprensivas: “(sic the political conception of justice) can be formulated independently of any particular comprehensive doctrine, religious, philosophical, or moral: While we suppose that it may be derived from, or supported by, or otherwise related to one or more comprehensive doctrines (indeed we hope it can be

Su crítica al “overlapping consensus” de Rawls creo que puede sernos de gran ayuda. Apel pone en guardia a la concepción política de la justicia como “fairness” (equidad) incidiendo en que dicho “consenso por solapamiento” que puede alcanzarse de hecho entre “visiones comprensivas”, no puede evitar los acuerdos a costa de terceros que no han participado en el compromiso, pero que son (real o potencialmente) afectados. En verdad, creo que la propuesta discursiva de Apel recibe su fuerza de la “idea regulativa” (la de una “comunidad ideal de comunicación”) consistente en tener en cuenta a todos los afectados.⁸⁰

Pero este potencial regulativo de la comunidad ideal de habla y la inclusión de todos los afectados no creo que conduzca unívocamente al consenso. O dicho de otra forma: pienso que hay modos de entendimiento latente (el de ciertas constantes humanas, para decirlo con Taylor) en el disenso. Este entendimiento incoado que puede adoptar la forma de normas reguladoras de la convivencia y principios universalizables, no puede sino expresarse precisamente al reconocer las diferencias y contrastes insalvables. Me pregunto si la idea de consenso es a este respecto suficientemente inclusiva. (Aunque habría que incidir en que Apel habla de capacidad de consenso por lo que respecta a la validez de “reclamaciones morales” presentadas por los interlocutores y por lo tanto no sobre cualquier aspecto de lo moral en Taylor, lo que en ocasiones llama “argumentación en serio”). No hay que olvidar, empero, que Apel no habla tanto de “idea de consenso”, sino de “consenso ideal” o “capacidad de consenso ideal de todos los afectados para cualquier solución justa de los problemas”.⁸¹ Y aquí, en segundo lugar, creo que se puede interpelar nuevamente a Apel cuando aboga por una “capacidad de consenso no sólo real, sino también ideal”. Desde el realismo hermenéutico de Taylor yo cuestionaría si este concepto de “real” no es excesivamente estrecho y pobre. ¿Por qué separar y polarizar lo ideal, por un lado, de lo real, por otro? ¿Por qué equiparar (y rebajar) lo real a lo empírico? ¿No hay ya idealidad en lo real y desde lo real?

Dicho esto, estoy de acuerdo con Apel en no equiparar génesis con validez. Creo entender que Apel admite que en Taylor ya hay un reconocimiento de la validez de determinados valores (lo que llama “valores sólidos” que yo referiría a los “bienes constitutivos” de *Fuentes del yo*).⁸² La divergencia viene —y creo que en esto Apel lleva razón— al plantear dicha validez en términos del problema de justicia intercultural. No encontramos en Taylor la articulación de una respuesta a dicho problema. La mayor parte de veces se insinúa, otras replantea su enfoque en otros

thus related to many such doctrines), it is not presented as depending upon or as presupposing, any such view” (citado por Apel 1998b: 27).

⁸⁰ “La estrategia recomendada por Rawls como sustitutivo de la fundamentación filosófica (última) de la idea de justicia que hace depender la solución del problema del ‘overlapping consensus’ que puede alcanzarse de hecho entre las ‘comprehensive views [...] no puede, en principio, evitar los acuerdos a costa de terceros que no han participado en el compromiso. Para impedirlo se necesitaría la *idea reguladora* —filosóficamente fundamentada— de que la *solución justa a los problemas para todos los afectados debe ser capaz de consenso*: por ejemplo, en el caso del orden económico internacional, deben poder dar su asentimiento también los *pobres del Tercer Mundo*, que hasta ahora apenas han participado en los discursos relevantes” (Apel 1998b: 30).

⁸¹ Apel 1998b: 30.

⁸² Ver Apel 1998b: 31

términos o descubre otros aspectos implicados en las cuestiones de justicia. Pero es cierto que no encontramos en Taylor una respuesta al problema de una justicia intercultural. Lo más que vemos en alguna ocasión es la presuposición de que debe considerarse, o al menos no abandonar en ciertos casos, un “trans-societal criteria of right”.⁸³

Apel, por su parte, encuentra el punto fuerte de su propuesta en la articulación de una justicia universal, lo que desarrolla en la forma de una fundamentación última pragmático-trascendental. Efectivamente de inspiración kantiana aspira, sin embargo a superar los límites de aquella. Con razón sostiene que el “principio de la capacidad de consenso de todos los afectados en la búsqueda de soluciones justas a los problemas perdería su sentido si se hiciera depender su validez de una sola de las perspectivas de valoración enfrentadas entre sí”. Sin embargo, el propio Apel reconoce las limitaciones en la práctica de la “idea reguladora de la capacidad de consenso fundado” y admite que hay “disentimientos por el momento insuperables”.

Volviendo a Taylor, yo indagaría: ¿por qué no encontramos en su obra una respuesta articulada al problema de la justicia intercultural? En parte, creo que se trata de una carencia que podría suplirse en diálogo con la ética del discurso. Pero creo que hay algo más. Su concepción de la justicia distributiva y su enfoque hermenéutico de lo moral permiten contextualizar la justicia intercultural. A esta sazón, el enfoque holista de Taylor sobre lo moral cuestiona la aplicación de dicha justicia intercultural. Según pienso, no para negarla ni restarle su importancia, sino para contextualizarla y concretar en qué situaciones es pertinente y qué temas realmente exigen justicia intercultural.

6.4.2.3.1. *Crítica a Apel sobre el “problema del multiculturalismo”*

En repetidas ocasiones de su artículo sobre el multiculturalismo Apel se refiere a “justicia intercultural” como el proyecto filosófico que culminaría en su “fundamentación última pragmático trascendental”. Me parece que es bastante confuso el término “intercultural” y en vistas a la comparación con la hermenéutica de Taylor, creo que sería más adecuado conservar las expresiones también empleadas por Apel de justicia universal o global. El motivo de dicha distinción radica en que mientras que Apel inspirado en Kant aboga por un orden cosmopolita del derecho y de la paz que se encuentre “por encima de todas las culturas”, el término intercultural (al igual que el de “transcultural”) apuntaría a una justicia “entre” o “a través de” las culturas, más bien que “por encima”.⁸⁴ Una posible respuesta a esta objeción sería que situándose “por encima de todas las culturas” desde una perspectiva culturalmente neutra, es como se consigue regular la acción interculturalmente. Pero es esta, a mi modo de ver, una salida poco adecuada por cuanto dicha efectividad intercultural en el contexto particular trascendería el propio

⁸³ “The error of atomist writers like Nozick was to try to make the right of this asocial context the sufficient basis for distributive justice in society, which it can never be. But avoiding this error does not mean that we abandon all trans-societal criteria of right” (Taylor 1985a: 301-302).

⁸⁴ Otfried Höffe en su *Derecho intercultural* incurre en una confusión semejante, pero exagerada.

planteamiento universal formal, dando por supuesto aquello que en la experiencia se ha de mostrar.

Una segunda interpelación al modo de abordar el problema del multiculturalismo por Apel sería: ¿Por qué sostener que el “pluralismo” se trata de un “polo” que es además “particularista”? ¿No es el propio reconocimiento de la pluralidad un modo de rebasar dicha particularidad? ¿Por qué polarizar las pretensiones de universalidad de un lado y la particularidad como concreción de aquella, de otro?

Las objeciones a Apel no terminan si atendemos a sus discrepancias con Habermas: ¿Por qué separar el discurso filosófico de la comunicación del mundo de la vida? ¿Fundamentación de la validez “desde arriba”? ¿Transfiguración idealista (es decir, opuesta al realismo) de las relaciones del mundo de la vida? ¿No está ya dicha comunicación entrañada de discurso argumentativo? ¿Por qué llamar al intento que desde la *Sittlichkeit* se remonta a la justificación por la validez “naturalismo reconstructivista de la justificación por la validez”?

6.4.2.4. *Crítica de Apel a la comprensión racional y vuelta*

A juicio de Apel, el punto débil del enfoque que soslaya la fundamentación de la moral conduce, en última instancia, a la “elección de los valores”. El problema radica en que desde esa “elección de los valores” no se puede fundamentar de manera racionalmente vinculante. De modo que la comprensión racional que propone Max Weber (y Taylor estaría también incluido, entre otros) desemboca en última instancia en “decisiones de valor” que no admiten “racionalidad valorativa”. Es decir, que la elección de determinados fines no se basa en un valor incondicionado. Este modo de entender la comprensión racional comporta, a mi modo de ver, la reducción por parte de Apel de la comprensión racional a una racionalidad mesológica.⁸⁵

Por mi parte, creo que remitir los valores que encarnan determinadas culturas a “elecciones” o “decisiones” de valor, pierde de vista el sentido humanizante de la cultura y lo valioso implícito en el valor ¿no hay en Apel un presupuesto moderno muy fuerte de la subjetividad, hasta el punto de hacer gravitar lo valioso del valor en una “elección” o “decisión” de valor de éste? Por otra parte, ¿por qué reducir la comprensión valorativa a una elección “irracional” de los valores? ¿Es lo mismo abstenerse de decir que existe una fundamentación última (o sostener que ésta adquiera la forma de un principio procedimental) de los valores rectores de la acción, que afirmar que dichos valores se asientan sobre una “elección” y por si fuera poco “irracional”? ¿Por qué pensar que el pluralismo de los valores, aún cuando sean antagónicos, conduce a la irracionalidad? Me pregunto si en ocasiones no hay en

⁸⁵ Ver Apel 1989 (2004: 52). Creo que referido a la racionalidad estratégica a la que alude Apel sería más adecuado hablar de “racionalidad mesológica” que no “racionalidad teleológica”. Ver Apel 1985: 255-258.

Apel una injustificada equiparación de la comprensión racional de Weber (y Taylor) a un planteamiento popperiano.⁸⁶

Por otro lado, creo que no está exenta de problemas la separación entre el discurso filosófico y la comunicación del mundo de la vida. Apel afirma que “sólo para quien filosofa [...] son metódicamente irrebasables los presupuestos necesarios de la comunicación qua argumentación”. Apel incide en que hay un ejercicio reflexivo y argumentativo propio de la filosofía que permite distinguir los “presupuestos de fondo de la comunicación” de los “presupuestos a priori necesarios de toda comunicación argumentativa”.⁸⁷ Más aún, Apel indica que se trata de llevar a cabo una “separación analítica” entre ambos tipos de presupuestos. De este modo, radicaliza la contraposición entre la comunicación que se produce en el mundo de la vida (“eticidad sustancial ingenua”) y la argumentación filosófica. Creo que son encomiables los esfuerzos de Apel por desentrañar el núcleo argumentativo no relativo a determinadas formas de vida sino a un punto de vista universal e incluso fundamental y fundamentador, que caracteriza como genuinamente filosófico. Las dificultades comienzan cuando dicho punto de vista se concibe separado (distinción tajante) y se le aísla de los recursos de trasfondo del mundo de la vida (“Hintergrundresourcen der Lebenswelt”). ¿Dónde sino en la comunicación del mundo de la vida (evidentemente no en cualquiera) se halla entrañado el discurso argumentativo? ¿Es posible desentrañar éste sin recurrir a aquella? Creo que se trata de una simplificación excesiva reducir dichos recursos de trasfondo del mundo de la vida a presupuestos contingentes y sólo fácticamente necesarios.

Habría que aclarar el significado que Apel confiere al término “trascendental” cuando apela al “juego de lenguaje universal (trascendental)” y no sólo a los “juegos de lenguajes especial o formas de vida fácticas [*facutal form of life*]” en vistas a “comprender la comprensión”. Apel dice que “juntamente” con las reglas de una forma de vida fáctica se adquieren las “normas universalmente válidas (por ejemplo, las normas éticas fundamentales)”, pero se empeña en diferenciar entre ambas, reduciendo las primeras a “meras convenciones dentro de una forma de vida”. Más abajo, sostiene que la “comprensión hermenéutica [...] puede y de hecho debe no obstante descansar en la posibilidad de trascender reflexivamente [*reflectively transcending*] la auto-comprensión de sus sujetos-objetos humanos”.⁸⁸

⁸⁶ Ver Apel 1989 (2004: 52 y ss.).

⁸⁷ Apel 1989 (2004: 73). Ver especialmente la nota al pie 53.

⁸⁸ Apel 1979: 29-30. Me pregunto si habría nuevas vías hermenéuticas que teniendo más presentes los peligros de “tajantes distinciones” se empeñasen por radicar y hacer más explícito que la crítica (transcultural y transtemporal) es *desde* la facticidad. ¿Requeriría ello ensayar nuevos modos de reflexión trascendental recabando más explícitamente en este “desde” la facticidad? ¿Habría que reformular el carácter argumentativo del discurso de un modo más auto-consciente de la carga cultural y, por lo tanto, de la penetración hermenéutica en dichas formas de vida que no invocando únicamente el carácter auto-contradictorio de dichas formas de vida fáctica que se pretenden criticar? ¿Para descubrir el carácter auto-contradictorio de un discurso argumentativo habría que entrar y evaluar cuestiones de fondo acerca de los valores y cuestiones ontológicas subyacentes? Ver Conill 2006 y Taylor 1982d.

El problema, a mi modo de ver, no consiste en aceptar el “principio del discurso”, esto es, que el principio de falsación y la posibilidad de refutar determinadas razones, así como argumentos en favor de otras, presuponen condiciones pragmático-trascendentales que dan sentido a dicha falsación o refutación y, en definitiva, argumentación. El problema es que dichas pretensiones de validez del discurso argumentativo son sólo una parte formal de la racionalidad que nunca se nos muestra como tal en los actos comunicativos sino imbricados y entrelazados con determinados valores a partir de los cuales el argumento cobra sentido y podemos entender la racionalidad del discurso de dicha comunidad. La comunicación intercultural y la argumentación por transiciones entre posiciones inconmensurables. Es decir, las razones que permiten argumentar que determinadas posiciones o razonamientos son equivocados, no se lleva a cabo si no es haciéndose cargo de determinados valores subyacentes que activan la racionalidad. Este tipo de argumentos no es reducible a una elección irracional entre valores. Antes bien, guiada por la hermenéutica intercultural adoptando un punto de vista comprensivo-cultural permite bucear en ciertas “constantes humanas”, constantes vitales de lo moral irrenunciables.

Por otro lado, es cierto que la comunicación fácilmente puede manipularse y pervertirse, conduciendo a la devaluación de los principios filosóficos y careciendo del potencial argumentativo (aunque no sé si se trata, como afirma Apel, de una “devaluación total –y muy actual”). Tampoco hay que perder de vista el peligro de absolutizar el *a priori* de la contingencia del “factualismo del sentido”.⁸⁹ Con todo, me pregunto si es la solución recluir a la filosofía fuera de la eticidad y del mundo de la vida. Dudo que dejar de hacerlo impida que podamos descubrir en dicho mundo buenas razones y argumentos que reformulen y concreten el momento formal e incondicional respecto al ser humano como fin en sí mismo (“principio fundamental, formal y procedimental de la moralidad del discurso”). Y no veo por qué no llamar a este tipo de comunicación incardinada en el mundo de la vida que realmente discurre aduciendo buenas razones y descubre las constantes humanas, discurso argumentativo.

Apel reconoce el acierto de Habermas al descubrir las cuatro pretensiones necesarias de validez del habla (lo que Apel llama “punto arquimédico”), pero le critica porque “no hace un uso arquitectónicamente adecuado de este descubrimiento”. A su juicio, los “recursos de trasfondo del mundo de la vida” no son suficientes para la justificación de la validez moral.

Por mi parte, sigo sin ver que los recursos de trasfondo del mundo de la vida como la eticidad sustancial (*Sittlichkeit*) se reduzcan a un ámbito “empírico” y “fáctico”. Por eso no creo que ahondar en estos presupuestos de fondo constituya únicamente una recuperación de las fuentes constituidoras de sentido, sino que a su vez dicha comunicación, como hemos dicho, se halla entañada de discurso

⁸⁹ “Si el concepto de una regla adquiere su sentido sólo en conexión con la costumbre fáctica de una forma de vida, entonces absolutizamos el *a priori* de la contingencia de las formas de vida y nada puede afirmarse con carácter universal. De suerte que tendría ‘razón’ V. Rossvaer con la tesis, inspirada en Wittgenstein de que se puede considerar que las SS en Auschwitz habían seguido ‘a su modo’ el imperativo categórico, porque obedecían reglas que cobraban su sentido desde una forma de vida”. Cortina y Conill 1999: 151.

argumentativo, de pretensiones de validez, de “nervio crítico”. Por ello considero que no es acertado hablar de “falacia sustancialista”, “paralogismo sustancialista” o “naturalismo reconstructivista de la justificación por la validez”.⁹⁰ (Los argumentos expuestos en la primera parte de este trabajo contra el naturalismo permiten ensanchar el concepto de realismo y lo real). Porque, aunque las pretensiones sean que la filosofía no se separe del mundo de la vida sino más bien que recupere su viveza ni tampoco las de elaborar un discurso allende la eticidad, ello no quiere decir que no podamos encontrar “constantes humanas” en una argumentación entre inconmensurables y, por lo tanto, que se conciba dicha validez no de modo fáctico, sino presupuesto.

6.4.3. *Lo irrenunciable de la ética del discurso*

6.4.3.1. *Componer una humanidad más cargada de razón*

El aporte principal de la ética del discurso consiste, expresado de modo más general, en “componer una humanidad más cargada de razón”.⁹¹ Esta ética revela su ascendencia como una ética heredera de la modernidad que, sin embargo, busca superar algunas aporías de la filosofía de la conciencia. La estructura fundamental no es, por tanto, la del individuo que sella un pacto, sino la relación sujeto-sujeto de interlocutores. Pero además se trata de una propuesta que busca “pensar con seriedad hasta el final”. Es especialmente sensible al peligro de dejar las riendas de la vida social en manos del “sano sentir”, por ejemplo, del pueblo alemán (que es el que sus fundadores Habermas y sobre todo Apel vivieron en sus propias carnes). La vida pública ha de ser orientada con argumentos a través de la fuerza del mejor argumento.

De este modo la aportación indiscutible de Apel aparece con agudeza e insistencia en distinguir entre lo vigente y lo racionalmente válido. Pero además su herencia crítica-normativa moderna les lleva a plantear el horizonte regulativo que insta a las instituciones a seguir el proceso de modernización.

6.4.3.2. *Ética ante los desafíos globales de la humanidad*

En segundo lugar, es irrenunciable el punto de vista de la ética del discurso de diseñar un marco ético universal capaz de abordar “problemas mundiales”, “problemas de la humanidad”. Es éste un aspecto central de la crítica de Apel al comunitarismo anglosajón, es en éstos donde una ética global es una necesidad y encuentra su campo específico en tanto que reconoce la “imbricación internacional de derechos e intereses en numerosos ámbitos de problemas”.⁹² Creo que Apel y la

⁹⁰ Apel 1989 (2004: 48, 84 y 76).

⁹¹ En un ensayo homenaje a Apel, Adela Cortina ha reconocido la aportación indiscutible de la filosofía apeliana. Ver Cortina 1999.

⁹² Algunos de estos problemas a los que cabe apelar son: “el crecimiento demográfico. Los movimientos migratorios, el derecho de asilo, el establecimiento de los derechos del hombre, las conferencias monetarias y la problemática de la deuda” (Apel 1993 (1994: 26-27)). Apel tiene muy

ética del discurso, llevan razón en esta crítica y es en esta problemática a escala mundial donde descubre todo su potencial.⁹³

En el marco ético universal de la ética del discurso se vuelve especialmente acuciante el debate entre países ricos y países en vías de desarrollo. Ha de reflexionar y considerar las condiciones que imposibilitan a una ingente cantidad de interlocutores potenciales serlo también reales.

6.4.3.3. *Recuperación de la pregunta por las condiciones de validez*

En segundo lugar, encontramos también una importante crítica a la hermenéutica por parte de Apel en forma de “hermenéutica trascendental”. Lo primero que habría que decir es que si un logro de la hermenéutica de Gadamer es la recuperación y descubrimiento de experiencias básicas del acontecer cotidiano poniendo de manifiesto las condiciones de posibilidad de la comprensión, así como las experiencias de finitud; la “hermenéutica trascendental” por la que aboga Apel parte de un *pathos* radicalmente distinto. Apel no sólo no se resigna a dejar las cosas tal y como están sino que pone su énfasis en superar el “carácter unilateral y vacilante que, en definitiva, desearía derivar su propia legitimación del ‘kairos’ del destino del ser que acontece”.⁹⁴

Como Apel reconoce en su “Introducción” a *La transformación de la filosofía*, la hermenéutica de Heidegger frente a la fenomenología de Husserl supone el “inicio de un nuevo estilo de reflexión trascendental”. Porque frente a la “conciencia pura”, para esta nueva reflexión trascendental (la “fenomenología hermenéutica”), los fenómenos nos son dados y se hallan ya siempre constituidos para nosotros. De modo muy elocuente en favor de la hermenéutica afirma Apel: “esta situación básica del ‘pre-ser-se’ es de hecho ‘irrebasable’ y en ella pueden registrarse los factores cuasi-trascendentales de la ‘pre-estructura del comprender; como, por ejemplo, el *a priori* lingüístico”. Pero inmediatamente a continuación plantea la pregunta acerca de la dimensión de la libertad de la acción humana, la capacidad humana de la responsabilidad y, en definitiva, al tipo de condiciones no reducibles al acontecer del ser; un tipo de justificación de las condiciones del comprender no reducibles al puro “acontecer del ser” o “destino del ser”: las “condiciones de validez”. Este es el déficit con el que está indeleblemente marcada la hermenéutica de Heidegger: negar la problemática sobre la validez del sentido de la que somos responsables, incluyéndola en la metafísica que hemos de olvidar.⁹⁵

presente las posibilidades de la ética del discurso referidas a estos problemas y en multitud de lugares se refiere a ellos.

⁹³ Es especialmente significativo el enfoque de la ética del discurso en problemas bioéticos o ecológicos en el que son relevantes los aportes de Apel y autores de esta tradición como Dietrich Böhler. Ver Dietrich Böhler (ed.) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: C. H. Beck, 1994. y Dietrich Böhler y *Das Prinzip Mit-Verantwortung: Ethik im Dialog. Report des Hans Jonas-Zentrums*. Berlin: Oberhofer, 2000.

⁹⁴ Apel 1972 (1985 I: 38).

⁹⁵ En nota al pie Apel hace explícitas sus sospechas hacia la filosofía de Heidegger y al “error político de 1933” (Ver nota 60). Parece existir entre ambas una conexión excesivamente estrecha. Contra esta

Esta recuperación de la pregunta por la validez es, a mi modo de ver, el principal aporte de la ética del discurso. Apel incide en la insuficiencia de quedarse únicamente en la “Erschlossenheit” (apertura de sentido).⁹⁶ Pone en duda la separación de Heidegger entre constitución de sentido como acontecer de la verdad y el problema de la validez de sentido. La crítica de Apel al planteamiento heideggeriano de la “Lichtung” (despejamiento) radica en un déficit de objetividad o, como él dice, de una “diferencia entre la instancia subjetiva y la objetiva, diferencia que posibilita *comprobar* o *justificar* cuanto hemos afirmado de la cosa”.⁹⁷ En este sentido, Apel critica a la hermenéutica eludir la problemática kantiana de la validez. No hay que confundir, a su juicio, la apertura del “Dasein” (ser-ahí) con la verdad. No hay que separar la problemática de la constitución del problema de la justificación, relegando éste último al olvido.

Como he procurado mostrar en la primera parte de este trabajo, tampoco la hermenéutica de Taylor que caracterizamos a la vez como experiencial y como “trascendentalismo situado”, pretende dejar sólo las cosas tal y como están. No hay que perder de vista el potencial transformador de la articulación y el mentado nervio crítico de la comprensión. Asimismo, también nosotros en el primer capítulo diferenciamos entre un polo subjetivo y un polo objetivo del significado experiencial. Pero, sin embargo, Taylor sí que se separa de la tercera consecuencia del análisis de Tugendhat que Apel recupera, a saber, la necesidad de un criterio o procedimiento que nos permita distinguir la comprensión verdadera de la falsa, en vistas a responder a la pregunta por la posibilidad de la comprensión. ¿Es necesario dicho criterio para llevar a cabo la crítica?

6.4.3.4. ¿Comprender sólo de modo diferente?

Ahondando un poco más en lo característico de la propuesta discursiva, nos situamos en “la frase que primero suscitó mi oposición [la de Apel] frente a la concepción básica de Gadamer”.⁹⁸ Se trata de la reducción por Gadamer del principio de Schleiermacher de “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprende a sí mismo” a la tesis de que “comprender no es comprender mejor [...] cuando se comprende, se comprende de un modo diferente”.⁹⁹ A juicio de Apel, es necesario recuperar la perspectiva normativo-trascendental kantiana. Perspectiva que busca no sólo lo universal, sino lo universalizable a través de la argumentación

pseudo-justificación excesivamente fácil de regímenes políticos y actos injustos se alza la propuesta apeliana.

⁹⁶ Es muy significativo el juego de palabras y tratamiento que hace Apel entre “Erschlossenheit” y “Eröffnung” para incidir en la deficiencia de la “apertura de sentido”. Ver Apel 1972 (1985 I: 39 y ss).

⁹⁷ Apel 1972 (1985: 39-40). Apel se basa en el análisis de Ernst Tugendhat del concepto de verdad de Heidegger: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967(citado por Apel 1972 (1985 I: 39, nota al pie 61)).

⁹⁸ Apel 1972 (1985 I: 43, nota al pie 70)

⁹⁹ A mi modo de ver no hay que perder de vista donde se encuentra esta tesis de Gadamer que se inscribe crítica contra toda filosofía del espíritu que se arrogue el protagonismo de la historia universal. Gadamer argumenta, por el contrario, a favor de la radical finitud humana.

postulatoria. De este modo, se descubre el aporte de Apel alertando contra el dogmatismo de la hermenéutica que considera la superioridad de lo interpretado sobre el intérprete.¹⁰⁰ E incide en la necesidad de una hermenéutica fundamentalmente crítica.¹⁰¹ Aspecto que comparte con Habermas.¹⁰²

Por mi parte, no niego que el planteamiento de Gadamer se preste, como señala Apel, a la “equivocidad”.¹⁰³ Tampoco niego que la pregunta por lo universalizable sea irrenunciable. Realmente creo que se trata de un aporte que debería ser tenido en cuenta más frecuentemente. Pero pienso que no es menos cierto que la crítica de Apel comporta una particular interpretación de la comprensión en clave idealista, es decir, que dicha “comprensión idealista” implica una intelectualización reflexiva del comprender. Con lo cual se deja de lado el caminar vital y el “acontecer que tiene lugar en todo comprender”. En este sentido veo yo muy atinados (y necesarios) los intentos por recuperar una hermenéutica y razón experiencial para evitar el peligro de intelectualismo e idealismo (sin realismo) en el que puede derivar la ética del discurso.¹⁰⁴ En vistas a ello, creo que no hay que escatimar esfuerzos en explorar las posibilidades de conceptos gadamerianos como “Wirkungsgeschichte” (“historia efectual”), “Horizontverschmelzung” (“fusión de horizontes”) y “Anwendung” (aplicación), entre otros, en la propuesta ética y política de Taylor. Porque no sólo creo yo también que no son aspectos que aminoren la validez de una “comunidad ideal de comunicación”, sino que permiten reconocer el papel que la racionalidad está significando en las distintas culturas.¹⁰⁵

La recepción del controvertido principio hermenéutico de Schleiermacher por parte de Taylor no consiste, a mi modo de ver, en negarlo, ni tan siquiera en que no pueda haber una “comprensión mejor”, puesto que él afirma la posibilidad de transitar en la reducción de error de una posición a otra, sino en que dicho progreso no es unilateral (puede que en otros aspectos, desde otros puntos de vista, comporte pérdidas). La crítica de Taylor desde la facticidad es, más bien, que no es posible adoptar un punto de vista absoluto y por lo tanto asumir que se trata en superlativo de “la comprensión mejor”.

¹⁰⁰ Habría que llamar la atención sobre la crítica de Apel a los problemas de la identificación gadameriana entre la “Verständigung” y la “Einverständnis”. Ver Apel 1972 (1985 I: 53-54).

¹⁰¹ Apel reconoce que existe una “fe en la razón”, pero no se trata “simplemente de una fe dogmática entre otras”. También Cortina ha incidido en este aporte irrenunciable de la ética del discurso. Ver Cortina 1999 y Cortina 2007: 13-15.

¹⁰² Efectivamente, también Habermas ha criticado lo que él llama el “prejuicio de perfección” (y Gadamer llama “anticipación de perfección”) que Habermas contrapone a la “experiencia del antropólogo” (Ver Habermas 186).

¹⁰³ Efectivamente, junto con la mentada tesis de que comprender es comprender diferentemente, Apel reconoce que en Gadamer podemos encontrar un concepto de “progreso metodológico”. Ver Apel 1972 (1985 I: 43).

¹⁰⁴ Ver, entre otros, Conill 1994, 1999, 2005, 2006; Nicolás 1994; Smigl 2004.

¹⁰⁵ “Con ello no sólo estamos reclamando para la filosofía el lugar que la racionalidad *puede* desempeñar entre los hombres sino el lugar que necesariamente está significando. Una racionalidad hermenéutica que no se enorgullece soberbiamente de su ‘capacidad crítica’ porque sabe que sólo es crítica si media entre anticipaciones de deseos y posibilidades de realización; si incide en una relación real con la vida práctica tomándose en serio la contingencia y, en definitiva, si no instrumentaliza la vitalidad valorativa que entretaja la nunca agotada tensión entre *logos* y *ethos*” (A. Domingo 1999b: 75). Ver también A. Domingo 1991: 204-227.

6.4.4. *Algunas interpelaciones a la ética discursiva*

Mi elección del término “interpelación” es deliberada. Quizá podría haber elegido el de cuestiones, interrogantes o preguntas¹⁰⁶ (o incluso el de “dificultades”).¹⁰⁷ En parte es esto lo que quiero decir, pero no con el sentido de quien pregunta a otro o incluso le interroga. No lo empleo por lo tanto en el sentido jurídico de “requerir a alguien para que dé explicaciones o descargos sobre un hecho cualquiera”. Tengo mis sospechas de que esto no ayudaría al intercambio entre la hermenéutica de Taylor y la ética del discurso. Precisamente porque lo que busco es el inter-cambio y más aún porque en parte “solicito su amparo y protección” es por lo que *apelo* (“dirijo la palabra”) a la ética del discurso en algunas de sus versiones y posibilidades. Y lo hago sabedor de los valiosos (–yo añadiría– irrenunciables) aportes que ésta ofrece por lo que es aún necesario recuperar el término medio dinamizador (*inter-*), quicio de la búsqueda, que permita abrirse y enriquecerse de las interpelaciones del peculiar enfoque hermenéutico de Taylor.

6.4.4.1. *¿Límite falibilista? Sentido hipotético de la “fundamentación última”*

En sus argumentos para rebatir el falibilismo, Apel critica la “falsa modestia” del planteamiento de Habermas y se esfuerza en mostrar que el principio ético no es hipotético del mismo modo que lo son las hipótesis empíricas. Equipararlo comportaría un grave desmedro en vistas a la corregibilidad de la experiencia humana.

En primer lugar, siguiendo a Apel, porque se trata de emplear la “estricta reflexión trascendental” acerca de la argumentación en serio. Con ello Apel no sólo se distancia del método hipotético deductivo y la fundamentación de la ciencia empírica tradicional (recuérdense las diferencias con Popper). Apel pretende, a su vez, dar un paso más allá que “los trascendentalistas”,¹⁰⁸ deshaciéndose del “planteamiento gnoseo-teorético de Kant” y destacando el “presupuesto normativo de la comunidad ideal de comunicación” (habría que cuestionar si este ideal regulativo no está ya anticipado por Kant en el “sehr fruchtbaren Begriff nämlich den eines Reichs der Zwecke”).¹⁰⁹

¹⁰⁶ Como más abajo expondré creo que la hermenéutica late al ritmo de la escucha y el preguntar(-se).

¹⁰⁷ Ver Conill 2006: 208 y ss.

¹⁰⁸ En “¿Límites de la ética discursiva?”, Apel alude a “una sesión dedicada a ese asunto” con W. Oelmüller y otros “filósofos trascendentalistas que se comportaron de facto como empiristas ingenuos”. Ver Apel 1985: 239-240.

¹⁰⁹ Ver Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* IV 433 y ss. Ver también Cortina 2001: 106 y ss. Ver también especialmente el capítulo 10 *Alianza y contrato*, acompañado del capítulo 8 de *Ética de la razón cordial*. También Apel en algún momento admite que podemos encontrar en el “reino de los fines” kantiano un “a priori de la intersubjetividad”. Apel se esfuerza por hacer valer dicho “a priori de la intersubjetividad” no sólo ideal sino también real. Es decir, por perfilar dicho “entrecruzamiento” y alejarse del “utopismo peligroso” contenido en la noción kantiana de “reino de los fines”. Ver Apel 1990 (1991: 164 y ss.).

Por otro lado, Apel abunda en que el falibilismo por el falibilismo, esto es, el falibilismo ilimitado se destruye a sí mismo. Desde el punto de vista trascendental es evidente que el falibilismo ilimitado es insostenible en una argumentación en serio. A juicio de Apel, la confusión en la que incurre el argumento escéptico es que confunde la posibilidad de fundamentación última con su aplicación en el mundo de la vida. Sólo en este segundo (por lo tanto, no en la fundamentación última donde se argumenta en serio) son posibles formas negadoras del discurso como negociaciones estratégicas, coacciones, comportamientos violentos u otras formas de minoría de edad (*Unmündigkeit*) o incompetencia comunicativa. Por eso el que entre en un discurso argumentativo en serio ha de abandonar los pensamientos estratégicos de la recámara y dialogar conforme a las condiciones de validez.¹¹⁰

Sin embargo, es muy significativo para nuestro propósito llamar la atención de que Apel reconoce que más allá de la “necesidad extrema” de la fundamentación última (basada en el carácter contradictorio y autodestructivo del falibilismo ilimitado en toda argumentación en serio) hay que explorar la “posibilidad real” de dicha fundamentación última. Y de este modo cabe cuestionarse si los intentos de formulación del principio de la ética del discurso no son acaso revisables atendiendo a la diversidad de contextos de discusión. De modo muy elocuente Apel afirma:

Yo aceptaría este argumento y admitiría, por tanto, que podemos hablar de *explicaciones hipotéticas de sentido* al referirnos a las posibles formulaciones del principio ético necesariamente asumido en la argumentación. Pero añadiría de inmediato que metodológicamente esas explicaciones –como todas las explicaciones de sentido, que se refieren a proposiciones necesarias de la argumentación—gozarían de un estatuto totalmente diferente de las hipótesis empíricas.¹¹¹

Así, las “explicaciones hipotéticas del sentido” acerca de las distintas formulaciones del principio se distinguen fundamentalmente de “hipótesis empíricas”. La diferencia fundamental radica en que mientras las segundas se corrigen basándose en “evidencias empíricas externas”, sólo las primeras tienen su correctivo en “evidencias performativas de nuestro saber argumentativo práctico” (“evidencias performativas ya siempre presupuestas”). Es sobre estas “evidencias performativas”, consensuales *a priori*, sobre las que establece Apel su fundamentación última pragmático-trascendental. No podemos negarlas sin incurrir en contradicción porque siempre son presupuestas en una argumentación en serio. El sentido, verdad, veracidad y corrección constituyen así las cuatro pretensiones de validez del habla.¹¹² Apel rechaza atribuir a proposiciones evidentes como “yo argumento” o “nosotros argumentamos” el estatuto de hipótesis precisamente

¹¹⁰ Frente a la segunda objeción habermasiana contra la posibilidad de la fundamentación última basada en el argumento de la particularidad negador de la validez universal de los presupuestos de la argumentación, Apel responde que es necesario presuponer intersubjetivamente ciertas pretensiones de validez. De otro modo, si concibiéramos dichos presupuestos como falsables, ¿qué sentido tendría el concepto mismo de falsación? (“paradoja del principio del falibilismo aplicado a sí mismo”) Apel achaca con agudeza un “déficit reflexivo” al argumento de la particularidad. Lo que no acabo de ver es que dichas pretensiones universales de validez sean sólo cuatro: ¿no es acaso el trasfondo de sentido o la identidad en el ejercicio de la libertad “reflexivamente irrebasables”? Ver Apel 1989: 86 y ss.

¹¹¹ Apel 1985: 241.

¹¹² Es este uno de los aspectos de la pragmática universal de Habermas sobre los que más incide Apel.

porque la evidencia preformativa que las acompaña hace que no podamos comprenderlas sin saber que son verdaderas. (Es a este aspecto “irrebasable” del pensamiento a lo que, evocando la autorreflexión cartesiana, llama “punto arquimédico”).¹¹³ Aún con todo, Apel reconoce que:

Es extraordinariamente difícil [...] explicitar adecuadamente, y sobre todo de un modo *totalmente adecuado*, las presuposiciones que son necesarias para argumentar en serio [...] Así descubrimos que la adecuación de una explicación más o menos completa [de dichas presuposiciones y del principio ético presupuesto en la argumentación] depende del contexto de discusión pero, por otra parte, puede siempre completarse y, por tanto, mejorarse teniendo en cuenta las objeciones radicalmente escépticas [sobre la sospecha de que hay un límite radical en la ética discursiva].¹¹⁴

Dos aspectos llaman nuestra atención sobre los cuales creo que hemos de incidir. En primer lugar, que la explicitación del principio ético y de las pretensiones de validez presupuestas “depende del contexto de discusión”. En este sentido, atendiendo a dicha dependencia del contexto de discusión se trata de explicaciones “incompletas” y “revisables”.

En segundo lugar, de modo no menos significativo, Apel se muestra abierto y dispuesto a dialogar con las objeciones que interpelan acerca del límite de la ética del discurso y que permite mejorarla. En este diálogo de interpelaciones es en el que yo desearía situar a Taylor y no tanto a representantes del escepticismo absoluto, falibilismo ilimitado o relativismo incorregible.¹¹⁵

6.4.4.2. Límite cognitivista de la voluntad

Apel cree que un límite de la ética discursiva heredado de la ética kantiana, en tanto que ética cognitivista es “el ‘misterio’ irracional de la libre decisión de la voluntad”.¹¹⁶ Yo también creo que tras la voluntad se esconden designios en ocasiones inescrutables. Sin embargo, no creo que el adjetivo más adecuado sea el de “irracional”. La exploración del “trasfondo” en toda su densa e intrincada realidad, puede descubrir cierta “razonabilidad” en las decisiones de la voluntad. Para este propósito los aportes de hermenéuticas inspiradas en “maestros de la sospecha” (el subconsciente en Freud o la corporeidad en Nietzsche); así como las del propio Taylor o Ricoeur, entre otras, son irrenunciables. Desde este prisma hermenéutico en el que se recupera la cierta razonabilidad del trasfondo creo que se puede evitar que el voluntarismo se pervierta y derive en decisionismo.

El concepto de “evaluación fuerte”, que Apel tiñe de neohegelianismo y que, a mi juicio, no acierta a caracterizar adecuadamente, puede servir de puente entre el cognitivismo y el voluntarismo. Ya resulta sintomático que, como expusimos en la

¹¹³ Apel 1985: 243. Ver “Segunda Meditación” de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

¹¹⁴ Apel 1985: 244.

¹¹⁵ Apel discute en diversos lugares con Hans Albert, Karl Popper y Richard Rorty. En pocas ocasiones, menos en cualquier caso que Habermas, queda reflejado que Apel haya discutido directamente con Taylor, así como viceversa. Ver Apel 1993 y Apel 1998b.

¹¹⁶ Apel 1985: 234.

primera parte de este trabajo (capítulo 3), se hayan dado interpretaciones del concepto de evaluaciones fuertes de signo opuesto. Pienso que ambos tipos de clasificaciones (aquellas que la enmarcan en el “voluntarismo” y las que lo asimilan a una “proyección intelectualista”) son inadecuadas. Por el contrario, el razonamiento radicado en la propia experiencia, es capaz de profundizar en lo que el sujeto valora, para a partir de aquí, “evaluarlas” y *fortalecer* la voluntad, descubriendo su razonabilidad. Pero una vez más, no de una razonabilidad que se ha abstraído de la experiencia, sino de aquella “experiencia que experimenta realidad y es ella misma real”, incluyendo la experiencia del deber de un ser que no es ni pura racionalidad ni puro sentimiento.¹¹⁷

6.4.4.3. *¿Diálogo intrasubjetivo?*

Es esta una crítica que emerge desde dentro del propio planteamiento kantiano. Si la ética apeliana pretende superar el paradigma de la conciencia y con ella situarse en el marco intersubjetivo de una filosofía del lenguaje, no es menos cierto que ello comporta desatender el diálogo intrasubjetivo y el principio kantiano de la autonomía. En este sentido, habría que preguntarse con Adela Cortina si la ética del discurso supera a la ética kantiana como pretende Apel.¹¹⁸

Como apuntaba J. L. Aranguren se trata de salir del “interregno” de la ética del discurso “por el propio pie”. Puesto que “junto a la ética intersubjetiva, debe hacerse un lugar a la ética intrasubjetiva, al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos”.¹¹⁹ A mí me parece significativo que Aranguren aluda, entre otros, a uno de los máximos exponentes del romanticismo como es Hölderlin. Creo que la ética de la autenticidad de Taylor puede contribuir a enriquecer dicho diálogo “que resuena en el interior del sujeto”.¹²⁰ No sólo no sustituir el principio kantiano de autonomía, sino además profundizar en el complemento del “ideal moral de autenticidad”.¹²¹

6.4.4.4. *¿Capacidad de resolución de conflictos?*

Un importantísimo logro de la ética del discurso, tanto en la versión de Habermas como Apel, es su capacidad para resolver conflictos que comparten con

¹¹⁷ Para decirlo con Gadamer, una experiencia que va más allá del empirismo y cognitvismo kantiano, sino también de la “superación sólo formalmente dialéctica” de Hegel. Ver Gadamer 1960 (1999: 421).

¹¹⁸ “Pienso yo, sin embargo, (y me sé incluida en los ‘kantianos ortodoxos’ a los que se alude en el texto), que si de normas morales se trata, –no jurídicas o políticas–, no supera nuestra ética a la kantiana. Sólo en el sentido, como dice Wellmer, de que obliga a dialogar para aclarar la propia posición, pero no en el de que el principio kantiano de la autonomía de la voluntad pueda sustituirse por el de la ética discursiva” (Cortina 1991a: 31-31). Ver también Cortina 1991b: 236-240.

¹¹⁹ Aranguren 1986: 14-15.

¹²⁰ Taylor ha profundizado en la dimensión intrasubjetiva con la que caracteriza la modernidad. De este modo incide en la sentencia agustiniana “in interiore homine”. Algunos de sus intérpretes ha incidido en el “agustinismo” contenido en Taylor. Ver Elshtein 1999.

¹²¹ Ver capítulo 9 “Libertad significativa”.

éticas de raigambre kantiana como la de Rawls. El uso moral de la razón práctica (lo que normalmente se conoce como el “punto de vista moral” o “Moralität”) pretende ser imparcial y con ello se presenta como el quicio adecuado para resolver conflictos. De este modo, los herederos de la ética kantiana descubren su potencial en vistas a la consecución de la paz, abstrayendo los contenidos particulares y parcialidades respectivas de los implicados. Imparcialidad, neutralidad o abstención son distintas formas de expresar las pretensiones de alcanzar el punto de vista moral. Sinceramente creo que esto constituye un excelente potencial aún por descubrir en buena parte de las éticas de nuestro tiempo y aún más de las sociedades en las que vivimos.

Con todo, pienso que el *asombro* ante esta extraordinaria perspectiva ha soslayado otro aspecto muy importante para los tiempos que corren donde las reivindicaciones de las culturas se tiñen escandalosamente de muertes y abusos y no pocas veces vemos que los individuos de las sociedades occidentales se encuentran atrofiados y en la parálisis de un atomismo inoperante. A esta sazón, creo que la hermenéutica es capaz de iluminar las sombras que deja tras de sí el asombro provocado por la perspectiva moral. Me refiero a que soslayar el componente “ético-existencial”, sesgar la particularidad de los contextos y abstraerse de los elementos culturales dadores no sólo de sentido sino también de (buen) ánimo; llevar a cabo semejante elusión puede incubar, a su vez, un potencial de conflicto; una ruptura y división interna del propio sujeto. Una escisión que además se puede entender como una disociación entre las elevadas aspiraciones morales y la reivindicación de nuestros “sentimientos profundos”. División dentro del propio individuo que se corresponde con una ruptura de la comunidad donde individuo y entorno se dividen.¹²²

No basta pues con el punto de vista moral para resolver los conflictos. No basta porque el ser humano a ley de ser no sólo “racional” o “moral”, sino también “sentiente” y “cultural” busca el reconocimiento de su identidad (sea en la forma grupal o en la individualidad de la autenticidad). Negarla, obviarla o dejarla al margen no puede sino empeorar las cosas y generar un agudo “malestar”. Acallar las voces de la propia expresión así como las diversas formas soterradas de parálisis práctica nos deja una insatisfacción intelectual y “mal cuerpo”.¹²³ En esta encrucijada, volver a las fuentes morales puede ser un modo de “devolver el aire a los pulmones del espíritu medio colapsados”.¹²⁴

¹²² Creo que son muy esclarecedores las cuatro críticas románticas que Taylor realiza en *A secular Age*. Con Schiller —entre otros románticos— podríamos preguntarnos si no es la división interna del propio sujeto la que ha provocada la ruptura de la comunidad y consiguiente escisión entre el individuo y su entorno. De modo que la división interna conduciría a una quiebra de los lazos sociales. Ver Taylor 2007: 314.

¹²³ Pienso que para este propósito la hermenéutica puede recibir de Nietzsche una importante fuente de inspiración. Ver Conill 1997.

¹²⁴ Taylor 1989: 520 (1996: 542). A mi modo de ver no es posible la solución *real* del conflicto, si no es con y desde un “corazón reconciliado”. Ver últimas líneas del once y último capítulo de este trabajo.

6.4.4.5. *Problema de la aplicación*

Aunque como hemos visto la ética del discurso se presenta como una ética deontológica, por otro lado, sin embargo, Apel se distancia deliberadamente de la ética kantiana como una ética de la buena voluntad. Se hace eco de la crítica de Max Weber a la *Gesinnungsethik* y del problema de la aplicación apuntado por Gadamer (y Wittgenstein). Sin embargo, como él mismo señala, “no se trata del problema normal de la aplicación”.¹²⁵ De modo que sus esfuerzos acerca de la aplicación del principio ético no se dedican tanto a recuperar la racionalidad que ya hay en todo lo real y por lo tanto de una sabiduría práctica que se sabe ya en las costumbres y tradiciones concretas, sino que se encaminan a la creación e implementación de las condiciones que hagan realizable la comunidad ideal de habla.

Al hacerse eco de las críticas de Weber y configurar una ética de la responsabilidad, Apel aporta un valioso punto de vista acerca de la aplicación del principio ético. Entre los logros de esta perspectiva está, a mi modo de ver, la crítica a Habermas del posible límite de la ética del discurso, si no se *supera la abstracción*. Para llevar a cabo dicha superación es necesario presuponer mediante estricta reflexión trascendental las condiciones históricas y contingentes de la situación real de habla (“presuposiciones existenciales de nuestra argumentación”, “comunidad real de comunicación”, “a priori de la facticidad”).¹²⁶ Es especialmente significativa la tesis apelianiana (de corte hegeliano y hermenéutico) de la “historicidad radical de la razón” y de la racionalidad ya insita en la realidad de las costumbres e instituciones humanas. De este modo Apel da pábulo a los “filósofos preocupados por la política”.¹²⁷

En su discusión con el “comunitarismo anglosajón” Apel incide en la recuperación de la perspectiva hermenéutica que permite superar el abandono kantiano y husserliano de la mediación comunicativa de sentido. En este sentido hermenéutico de partir ya siempre de una comprensión previa del mundo es desde el que cabe incidir en la “mediación por una tradición de sentido y de uso del lenguaje, sin la cual el individuo no puede representar ninguna máxima, norma o instancia”. En este interesante pasaje es en donde, haciéndose eco de las críticas comunitaristas, Apel reconoce que “falta en Kant –lo mismo en la filosofía teórica que en la práctica— una reflexión filosófico-trascendental acerca de aquellas condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la condición de significados y reglas que son cumplidos sólo en el medio del lenguaje y la comunicación”.¹²⁸ Es aquí donde vemos agudizar especialmente su sensibilidad hermenéutica. Apel busca la articulación entre la reflexión hermenéutico-comprensiva y el prisma deontológico kantiano. Aunque la ética del discurso busca validar normas morales, no se conforma con el recurso formal al sujeto autónomo de la moralidad, sino que

¹²⁵ El problema de la aplicación tal y como lo presenta Apel no puede recurrir a “costumbres convencionales de aplicación”. Ver Apel 1990 (1991: 168-169).

¹²⁶ En numerosos artículos Apel incide en el déficit de responsabilidad que él detecta en el planteamiento de Habermas y soslayar el establecimiento de las condiciones de aplicación de la ética del discurso: “esta hipótesis [soslayar la parte B] se basa en una falsa comprensión del problema” (Apel 1990 (1991:178-179)).

¹²⁷ Ver Apel 1985: 253 y ss.

¹²⁸ Apel 1993 (1994: 20-21).

aterrija en la “comunidad real de comunicación” (a priori de la facticidad). Es entonces cuando ha de despertar nuevamente la sensibilidad hermenéutica para reconocer en máximas propuestas o ya dadas por la tradición, normas universalmente capaces de consenso.

La cuestión central no sería preguntarse si la ética del discurso es universal o incluso formal.¹²⁹ El problema que se plantea es si esa universalidad necesariamente presupuesta (pragmático-trascendentalmente) en la fundamentación es irrefutable y aboca a un universalismo abstracto. Se trata, efectivamente, de la conocida crítica hegeliana a la ética kantiana por “falacia abstractiva”.¹³⁰ A juicio de Apel, la formulación del principio (U) habermasiano aún está lastrada de dicha abstracción y por ello ve necesario volver a la reflexión pragmático-trascendental, pero en este caso referida a los presupuestos existenciales de la argumentación (preestructura existencial de la situación real en que actúa el que argumenta).¹³¹ Se presenta el reto de evitar el dualismo kantiano de los dos mundos, pero ello, a juicio de Apel, sin negar el “contenido fenomenal de verdad de la concepción dualista, como el fenómeno de la posible tensión entre obligación e inclinación”.¹³² El punto de partida de la pragmática trascendental es que el deber tiene sentido para un ser que no es ni pura razón ni puro sentimiento. Pero frente a la crítica de utopismo, Apel recupera el enfoque de la hermenéutica filosófica para reivindicar el “a priori de la facticidad”.

Esta aplicación histórica de la ética de principios permite superar el planteamiento de la ética de la intención y configurar una ética de la corresponsabilidad de los participantes de la argumentación (parte B).¹³³ Al plantear así el problema de la aplicación como aplicación histórica del principio del discurso,

¹²⁹ Formalismo y universalismo son atributos de la ética del discurso reconocidos tanto por Apel como por Habermas, aunque, como es sabido, con las diferencias de que en el primero está implicada una “fundamentación última”.

¹³⁰ “El universalismo, que constituye en buena medida el orgullo, la gran conquista de las éticas kantianas, tampoco resuelve los problemas que les acechan sino que parece aumentarlos: la universalidad de los principios va en detrimento de su operatividad para la aplicación a las situaciones concretas; lo universal es universal en el caso de las éticas kantianas porque prescinde de lo particular. ¿Qué valor pueden tener principios, como el principio kantiano de la autonomía de la voluntad o el apeliano-habermasiano de la ética discursiva, si es imposible aplicarlos en la práctica porque para obtenerlos ha sido preciso hacer abstracción de las situaciones concretas? El ‘universal concreto’ parece, pues, fuera del alcance” (Cortina 1985: 225 y ss.) En parte, al estilo de Apel la respuesta estaría contenida en el perfil de una “ética de la responsabilidad solidaria” (Ver Cortina 1985a: 181-217). Pero más significativa es su propuesta de hermenéutica crítica como ética aplicada. Ver Cortina Cortina 1996 y Cortina 2003.

¹³¹ Se trata efectivamente de un tema clásico de la interpelación a las éticas kantianas desde la hermenéutica, que queda recogida en el célebre problema de la aplicación. Ver Gadamer 1960, capítulo 10. Ver también Conill 2006: 54-58.

¹³² Apel 1990 (1991: 163-164).

¹³³ Es una constante en la obra de Apel la distinción entre una parte A, que se abstrae de la historia y explica el a priori de la comunidad de comunicación y una parte B referida a la historia que explica el a priori de la facticidad. Ya desde hace tiempo planteó en *Diskurs und Verantwortung* (especialmente Apel 1988: 108-253 y 270-427) hasta ensayos más recientes donde reformula la distinción entre parte A y parte B respondiendo a nuevas objeciones desde M. Niquet hasta la tesis de Micha Werner *Diskursethik als ‘andgewandte’ Ethik* pasando por *Der Sinn für Angemessenheit* de Klaus Günters. Ver Apel 2001.

Apel se distancia del *telos* del aristotelismo.¹³⁴ Lo cual conduce, a mi modo de ver, de una manera positiva a mejorar las condiciones reales de la argumentación (sobre todo en aquellos asuntos donde es urgente una auténtica argumentación en serio) y a la progresiva anulación del dualismo entre comunidad ideal y comunidad real de comunicación. Sin embargo, aunque Apel reconoce y cita a Gadamer y a Wittgenstein no aborda directamente el problema de la aplicación situacional y la dificultad de contar con reglas para aplicar las reglas. (Da la sensación de que lo asimila al problema de la aplicación histórica de la ética de principios en el proyecto de construir una ética de la corresponsabilidad).

En parte, creo que Apel tiene razón al sostener que la defensa de la *phrónesis* aristotélica ha ido unida a la restricción convencional de las universales pretensiones de validez de las normas morales (el caso paradigmático es la desigualdad de trato entre griegos y bárbaros y más flagrantemente la justificación de la esclavitud por dicha sociedad). De este modo la ética del discurso permite superar las morales intragrupalas y satisfacer “exigencias postconvencionales de una macroética de la corresponsabilidad” ante las consecuencias y subconsecuencias de la ciencia y la técnica. La ética del discurso se muestra especialmente adecuada para articular la argumentación en torno a temas de alcance mundial (macro-ética) que exigen un debate y responsabilidad solidaria (corresponsabilidad).¹³⁵

Con todo, lo que no veo claro es que el ejercicio de la *phrónesis* o del juicio reflexionante siempre haya ido acompañado de la restricción de las universales pretensiones de validez. Antes bien, aún cuando problemática, la aplicación de determinados principios éticos no comporta dicha restricción. La aplicación en tanto que ejercicio comprensivo e interpretativo no tiene por qué incurrir en el relativismo de formas intragrupalas inmorales (la esclavitud, en nuestro ejemplo). Por el contrario, la relativización socio-histórica y cultural del principio moral llevada a cabo en la aplicación situacional se impone como un modo de concretar y hacer efectiva dicha moral. En este sentido creo que es irrenunciable el “momento aristotélico” de las actividades sociales. No sólo porque es imprescindible determinar cuál es el fin específico o bien interno de dicha actividad, sino porque en realidad de lo que se trata es de averiguar y descubrir en los distintos ámbitos cómo debe modularse la racionalidad práctica y el principio ético.¹³⁶

Por otro lado, en vistas a la elaboración de una ética aplicada como hermenéutica crítica, cabe preguntarse también, si la distinción de niveles (A y B) no incurre en la ilusión abstractiva de que es posible descubrir principios sin alusión a los contextos y ámbitos particulares de las distintas actividades humanas. Parece,

¹³⁴ Este *telos* es, a juicio de Apel, “un principio regulativo válido universalmente para la acción de cada hombre y, en tanto, un deber incondicional” Apel 1992: 36. Ver Siurana 2003: 96.

¹³⁵ En sus últimos artículos Apel ha reconocido que el concepto de “Mit-verantwortung” es más fundamental para la fundamentación pragmático-trascendental porque adopta una perspectiva que explica la acción intersubjetiva, porque comporta aspiraciones humanas universales y porque no depende de las instituciones como en M. Weber, sino del discurso, siendo una instancia meta-institucional. No se trata de una responsabilidad colectiva que delegue la responsabilidad individual en el colectivo (como en el caso de Pettit que más abajo criticaremos), sino precisamente que se ejerce en el ejercicio interactivo y solidario. Ver Apel 2001.

¹³⁶ Ver Cortina 2003: 32.

más bien, que es la incardinación en los ámbitos particulares lo que permite descubrir el principio y averiguar como debe modularse en él.¹³⁷ Para lo cual, aunque es irrenunciable el doble principio formal, sólo se trata de “una orientación de trasfondo, lo cual significa que necesitamos contar con otras tradiciones éticas para articular el modelo de aplicación”.¹³⁸ A este respecto, aún habría que incidir más en la tríada inseparable “aplicar-comprender-interpretar” perfilada por Gadamer, en vistas a una aplicación “desde dentro”.¹³⁹

6.4.4.6. ¿“Transfiguración idealista”?

Otro aspecto de divergencia entre Taylor y Apel, sobre el que llamar la atención, es la diferencia de enfoque realista en Taylor e idealista en Apel. Este último rechaza cualquier intento de fundamentación “desde abajo” y aboga por una “transfiguración idealista” (“no realista”) de las relaciones en el mundo de la vida. Es su propósito desarrollar una fundamentación de la validez “desde arriba”.¹⁴⁰

Conocida y reiterada es la crítica de Apel al “trilema de Münchhausen” de Hans Albert rechazando el modelo de fundamentación y a favor de la reflexión pragmático-trascendental.¹⁴¹ (Cabría preguntarse, empero, si no existe un reducto deductivista en este modo de entender la fundamentación “desde arriba”, ¿no habría que recuperar, una vez más, la “circularidad hermenéutica”?).¹⁴² Un ejemplo del idealismo defendido por Apel lo constituye el “principio de autoalcance” (“Selbsteinholungsprinzip”) de las ciencias reconstructivas donde el presupuesto irrebalsable es concebido y ha de suponerse como un “telos ya alcanzado y posiblemente alcanzable del proceso de racionalización del mundo de la vida”.¹⁴³

Uno de los peligros que atisbo en ciertas ocasiones en el modo de abordar la parte B por Apel es el de soslayar precisamente el carácter sustancial de la historicidad. Las pretensiones de dejar de lado las costumbres y tradiciones e instar a la creación e implementación de nuevas condiciones socio-históricas que hagan efectivamente aplicable el principio ético, puede conducir al vacío, la parálisis y, en definitiva, al peligro de la imposición de un tipo de costumbres “desde fuera”. Atisbo dicho peligro al instar a una “ética postconvencional de principios para cuya

¹³⁷ Ver Cortina 1996: 127 y Cortina 2003: 30 y ss.

¹³⁸ Ver Cortina 2003: 31.

¹³⁹ “Con respecto a la distinción entre fundamentación y aplicación, también hay que aprovechar la concepción hermenéutica, según la cual la aplicación forma parte de la comprensión. Si la ética quiere proporcionar una guía moral para la vida, no puede prescindir del momento aplicador, que presta atención a los contextos y las consecuencias” (Conill 2006: 212).

¹⁴⁰ “El objetivo principal de esta investigación era poner de relieve este punto, es decir, que un *reconstructivismo naturalista* o una *fundamentación de la validez ‘desde abajo’* no son admisibles pues, a mi juicio, tienen que estar ligados a una valoración no realista de las relaciones en el mundo de la vida, en el sentido de una transfiguración idealista.” (Apel 1989 (2004: 84)).

¹⁴¹ Ver Cortina 1985a: 149-154; Cortina 1986: 107-139; Cortina y Conill 1999: 141-143; Siurana 2003: 89-90.

¹⁴² Adela Cortina ha incidido en que la estructura de la ética aplicada no es ni deductiva ni tampoco inductiva, sino que es circular. Ver Cortina 1996: 127. El propio Apel, en otros escritos originales, ha defendido la célebre circularidad hermenéutica. Ver Apel 1972 (1985 I: 35).

¹⁴³ Apel 1989 (2004: 77).

aplicación no existe costumbre alguna”.¹⁴⁴ La parte B de dicha ética, bien pudiera tratarse, a lo mejor, de un injerto que consigue dar frutos y realizar históricamente el principio ético. Pero yo me temo que este injerto, en la medida que soslaya las costumbres existentes (habría que preguntarse si también todo el trasfondo cultural, lo cual ya sería acuciante), se impone desde fuera tornándose inoperante y quizá insoportable para el individuo.¹⁴⁵

Si nos asomamos al problema de la teoría de la verdad en Apel, podemos ver que aún cabe recuperar o desarrollar el momento de realidad contenido en la “precomprensión de la estructura del mundo”. Es cierto, como ha argumentado Apel, que dicha precomprensión no se reduce exclusivamente a elementos contingentes, históricos y fácticos. Es mérito suyo (y de los defensores de la ética del discurso que prosiguen sus intuiciones) haber incidido en los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación. Pero, ¿hay que restringir el horizonte trascendental de la pre-comprensión del mundo al juego lingüístico de la argumentación?¹⁴⁶ En este punto es en el que la hermenéutica en clave de fenomenología puede ayudar a descubrir lo real en toda su amplitud y a incorporar la “presencia” de lo real.¹⁴⁷ En vistas a la aplicación del horizonte trascendental de la precomprensión, creo que la clave está en considerar que –para decirlo con Taylor— “lo real es lo que hay que encarar, lo que no desaparece porque no encaje en nuestros prejuicios [...] aquello a lo que no queda más remedio que recurrir en la vida”.¹⁴⁸

¹⁴⁴ “No se trata aquí –digámoslo una vez más— del *problema normal de la aplicación de una regla*, para la que no puede haber por principio regla alguna y, por tanto, ha de verificarse en el marco de una ‘costumbre’ según Wittgenstein y según Aristóteles. Se trata más bien del problema específico de una *ética postconvencional de principios* para cuya aplicación no existe costumbre alguna, hasta el punto de que las condiciones de la aplicación aún tienen que realizarse históricamente”. (Apel 1985: 260).

¹⁴⁵ En este sentido, encuentro problemas en el fuerte idealismo (¿intelectualismo?) contenido en el principio de autoalcance. Para referirse a él Apel llega a hablar de “anticipación ideológica” que hay que contribuir a realizar a largo plazo. En esto consiste la “prioridad normativa de la reconstrucción racional normativa”. Ver Apel 1990 (1991: 166-167, 184).

¹⁴⁶ “La cuestión decisiva es: ¿es el *logos* la única instancia capaz de proporcionar vías de acceso a aquello que constituye el elemento de la razón? ¿Agota el *logos* (incluidos sus despliegues en sensibilidad y razón) todos los niveles intelectivos humanos? Siendo el *logos* el punto de arranque de toda reflexión humana, ¿es también el punto de llegada? Siendo el *logos* la instancia que abre el mundo del sentido, ¿constituye también la única fuente de su constitución? He aquí el límite mismo del planteamiento de Apel”. Aunque a juicio de Juan A. Nicolás no sólo de Apel sino de aquellas hermenéuticas que “minusvalora el nivel pre-lógico”. Porque “toda comprensión semiótica e históricamente mediada y toda afectación sensible lo es de algo y por algo. Éste es un aspecto que las hermenéuticas, incluida la apeliana, necesitan complementar” (Nicolás 1999: 39). Ver también Nicolás 1994: 154-156.

¹⁴⁷ Los análisis de la “intelección sentiente de lo real” de Zubiri pueden contribuir a iluminar otros tipos de intelección de lo real como la intelección del artista a partir del contacto primordial de la “impresión de realidad”. “Zubiri señala genealógicamente hacia el origen y subsuelo del que se nutre la conciencia lingüística” (Nicolás 1994: 153). Ver especialmente las investigaciones a este respecto de Jesús Conill. Ver Conill 1994 A este propósito también Nietzsche se presenta como un exponente en la recuperación y ampliación del horizonte de lo real. Ver Conill 1997: 69 y ss.; Conill 1991: 160-197; Conill 2005.

¹⁴⁸ Taylor 1989: 59 (1996: 75). Ver principalmente el capítulo 5 “Lo moral en Taylor” en este trabajo.

6.4.4.7. ¿Búsqueda de seguridades?

Wolfgang Kuhlman ha planteado una interesante pregunta: “¿Es la pragmática trascendental una forma filosófica de fundamentalismo?” A este respecto se hace eco de tres posibles objeciones a la “fundamentación última”: la de ser imposible, la de ser superflua y la de ser perniciosa para la filosofía teórica y práctica.¹⁴⁹

La pragmática trascendental formula su contrarréplica en tres niveles. Lo que ella fundamenta son los presupuestos que el antifundamentalismo asume en su crítica al fundamentalismo. Pero entonces se plantea la pregunta clave: ¿Aún cuando los críticos de la pragmática trascendental elaboran su crítica basándose en los contenidos de dicha pragmática trascendental, es la fundamentación última de ésta la mejor forma o una forma adecuada contra el fundamentalismo?

Más allá de relativistas, neoaristotélicos y racionalistas críticos creo que la hermenéutica puede seguir interpelando a la pragmática trascendental poniéndola en guardia ante el peligro fundamentalista de: “que se procure un saber seguro donde sea imposible alcanzarlo; b) que se procure conseguir un saber seguro de forma demasiado directa y precipitada, donde sólo cabe esperararlo y quizá sólo —como dice Peirce— *in the very long run* como “ultimate opinion”, al final del proceso de investigación ilimitado”.¹⁵⁰

Por mi parte, no veo por qué la introducción de una cautelosa reserva falibilista y meliorista anularía cualquier pretensión de validez. De hecho, pienso que de decir algo con pretensión de validez no se sigue necesariamente que dicha pretensión se confirmen como válidas en el examen intersubjetivo histórico. Creo que no le falta razón a Kuhlman cuando sostiene que la pragmática trascendental pone de manifiesto las condiciones de posibilidad de lo que supone estar en el camino de la verdad, aún cuando ella no se alcance sino *in the very long run* [muy a largo plazo]. Pero su planteamiento de la pragmática trascendental adopta un cariz excesivamente cartesiano cuando aboga por alcanzar fundamentos seguros y que “saber no es sólo *tener la verdad*, sino también la seguridad de que lo que tenemos es la verdad”.¹⁵¹

¹⁴⁹ Kuhlman 1989 (1999: 56).

¹⁵⁰ Kuhlman 1989 (1999: 58). Creo que existe una estrecha relación entre esta cautela frente al fundamentalismo y la experiencia caracteriza por Gadamer como “apertura de sentido”. No consiste ésta en dejarse llevar por las ocurrencias inmediatas, sino en el complejo equilibrio entre conciencia hermenéutica y la sustancialidad intersubjetiva e histórica por la que adquiere sentido. De modo que “la conciencia hermenéutica tiene su realización efectiva no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático” (Gadamer 1987, I: 367-368 (1999: 438-439)). Ver también Agustín Domingo 1999b.

¹⁵¹ Kuhlman 1989 (1999: 58). Si acudimos, como hace Kuhlman al filósofo prototipo de la búsqueda de seguridades: Descartes, vemos el vacío que deja en su filosofía práctica la introducción del método. Aún cuando no está nada clara la conexión entre el método y las cuatro máximas de su moral provisional, el autor del Discurso del método se ve obligado a distinguir entre filosofía teórica y filosofía práctica. Mientras que en la primera es posible la evidencia, la moral ha de conformarse con la probabilidad, con ser una moral provisional. Es cierto que Descartes recela de los revolucionarios (“temperamentos e inquietos”), pero su reforma de las ciencias y excesivo celo de una certeza absoluta (evidencia) que le permita “caminar con paso firme y seguro en la vida” deja a la ética sumida en la indigencia de un saber provisional probabilístico que acaba perpetuándose. ¿Radica

Efectivamente, no se puede dudar con sentido de que dudamos (éste es el descubrimiento y “punto arquimédico” cartesiano)¹⁵² y yo estaría de acuerdo en que un “falibilismo radical” o “ilimitado” es insostenible (de forma bastante análoga al relativismo incorregible). Pero sigo pensando que tiene mucho sentido y no incurre en contradicción suponer que estamos en camino de la verdad y que para alcanzar la verdad no es ni mucho menos suficiente (y quizá tampoco deseable) la búsqueda de “seguridades” ni entender el saber como “seguro y definitivo”. Máxime si se trata de una verdad que ha de hallarse en diálogo. No niego con ello que toda búsqueda de la verdad aún cuando sea *in the very long run* presupone condiciones de posibilidad acerca de lo que sea estar en camino de modo correcto. Pero creo que lo fundamental acerca de dicha corrección no se expresa en términos de criterios, baremos o procedimientos. No todo vale, ni todo es falible, eso es evidente. Pero, lo fundamental acerca de lo correcto se expresa originalmente, más bien, en forma de intuición o presupuesto tácito de la comprensión que sólo a través del diálogo es posible explicitar (en el fondo, bien visto, no veo que Apel en esto se encuentre en desacuerdo). Estos presupuestos tácitos ya incorporan elementos normativos. La dificultad sobre la que llama la atención la hermenéutica es que para entresacar la contradicción en la que incurren determinadas posiciones (sobre todo aquellas que emergen de contextos culturales diferentes) es preciso inmiscuirse en los asuntos y presupuestos de dicha cultura. Para distinguir lo verdadero de lo falso no es suficiente, ni seguro, ni definitivo apelar a criterios, baremos o procedimientos. Hace falta desbrozar la comprensión de fondo.

Más aún, tiendo a pensar que la “búsqueda de seguridades” puede fácilmente pervertir las relaciones humanas y el diálogo es relación humana fundamental. No hay peor y más sutil ataque a la relación entre personas que aquel que siembra la duda y va infiltrando en nuestra vida cotidiana y modo de relacionarnos unos con los otros la necesidad de certezas y seguridades. Despertadas las suspicacias la convivencia comienza a deteriorarse y descuidarse. Con ello no abogo por una filosofía expuesta al vaivén de los acontecimientos y al sino de la historia. Ciertos mínimos de seguridad son necesarios.¹⁵³ Pero creo que *lo originario* del diálogo no es

el problema del carácter definitivo de la provisionalidad irrebalsable de la ética en un déficit de aplicación de la reflexión trascendental, que él mismo descubre como aspecto indubitable de la duda, la evidencia del cogito (“cogito ergo sum”), pero que sólo aplica a la filosofía teórica? ¿O habría que recuperar inevitablemente el “término medio” aristotélico de las “opiniones más moderadas” conservando las propias costumbres que prescribe la primera máxima? O quizá –como yo pienso– aún exista un modo de no renunciar a lo incondicional (lo no provisional) de la moral que podríamos formular como el principio del ser humano como fin en sí mismo, reconociendo, a su vez, que no se trata de buscar seguridades sino de agudizar la sensatez y sabiduría práctica para descubrirlo en las propias costumbres. Una moral bien “provista” de estos elementos irrenunciables nunca desembocará en la provisionalidad. Como señala Gadamer habría que examinar si la operación cartesiana de duda y certeza no es un artificio que se desvanece ante la vida, ante una duda y certeza vital que reconduce a la moral en otras claves que no son las de la claridad y distinción de la búsqueda de seguridades. Ver Gadamer 1960 (1999:300).

¹⁵² También Apel, recordando el planteamiento cartesiano, aboga por un “punto arquimédico”. Ver Apel 1985: 243.

¹⁵³ No quiero con ello minimizar el importante papel que la seguridad desempeña en nuestras sociedades y lo irrenunciable de establecer mecanismos de seguridad para una convivencia con garantías de paz. Estoy en deuda con las diferentes promociones de policías locales del *Instituto Valenciano de Seguridad Pública* a los que desde hace cuatro años he podido impartir la asignatura de

la “seguridad”, sino más bien la “confianza”, que hay que “cuidar” y “cultivar”.¹⁵⁴ Y aunque a menudo se confunden como sentimientos análogos ambos –pienso— son radicalmente distintos. El primero tiende al solipsismo, mientras que el segundo es radicalmente intersubjetivo. El primero se comprende desde los parámetros del control, mientras el segundo consiste en una “fianza” depositada en otro (con-fianza) y de modo recíproco. Una donación que no se entiende originalmente como una elección subjetiva, sino como una “necesidad vital”. Por eso la confianza no parte de evidencias subjetivas y controlables por el individuo, sino de la sabiduría y firmeza aquilatada a través de la experiencia en la que siempre estamos empeñados por mor de nuestra facticidad. La fe en la razón, o como yo prefiero, la confianza en el diálogo (“trasfondo de confianza”) no sólo no es irracional, sino que es lo más razonable, es decir, lo que mejor permite desarrollar la razón práctica. Efectivamente –se me objetará— que me muevo en el nivel del “mundo de la vida” y que la seguridad que aporta la evidencia performativa pertenece al nivel de la fundamentación. Sin embargo, veo que en dicho diálogo (del mundo de la vida pero no por ello menos serio) fácilmente puede infiltrarse la búsqueda de seguridades que terminen por despertar suspicacias y desconfianzas entre los interlocutores.¹⁵⁵

6.4.4.8. *El preguntar(-se) y la escucha*

Un último aspecto de interpelación entre la ética del discurso y la hermenéutica es el diálogo. Ambas propuestas conceptualizan el diálogo como el gozne de sus respectivas filosofías. Yo vería, sin embargo, una diferencia radical. Mientras que la ética del discurso realiza un análisis y deducción de sus condiciones de posibilidad del diálogo como presupuesto de la argumentación, la hermenéutica experiencial concibe que se trata más bien de un arte cuyo motor es la “escucha” y el “preguntar(-se)”.

“Ética policial” y de los que he aprendido, entre otras cosas, la necesidad de proteger y garantizar el libre ejercicio de los derechos y libertades del ciudadano y preservar la seguridad en la vía pública. Sería ingenuo e injustificable renunciar a ello. Sin embargo, haciéndome eco de la intervención de un oficial, alumno de uno de los cursos, debe ser la primera vía la del diálogo y se han de dilatar todos los esfuerzos para conseguir los fines buscados evitando el ejercicio de la violencia, no ocurriera que el mal ocasionado fuera peor que el que se pretende atajar. Lo cual nunca habría de ir en desmedro de la firmeza y eficacia de la actuación. Si además –proseguía el oficial— lo que pretendemos es corregir comportamientos y no sólo sancionar hechos, parece que la confianza del ciudadano en el agente y cuerpo de policía parece irrenunciable. Dudo que a través de la coacción sistemática o “descuido” de las relaciones entre ciudadano y agente pudiera adquirirse.

¹⁵⁴ Efectivamente, la raíz del término “seguridad” o “seguro”, comporta este carácter negativo de “des-cuido” o “sin cuidado” (“sine-cura”). Creo que gran parte de la incursión de los parámetros de las ciencias naturales sobre los asuntos humanos, se dejan ver en la extendida “búsqueda de seguridades” en dicho ámbito, que ha alcanzado al mundo de la vida.

¹⁵⁵ En uno de los pasajes, a mi modo de ver, más interesantes de *Fuentes del yo* acerca del “trasfondo de confianza” sobre el que se asienta la razón práctica, Taylor critica la “búsqueda de criterios” para defender una “exploración genealógica”, donde “argumentar significa rebatir las interpretaciones de lo vivido”. Desde este prisma genealógico las razones se conciben como “ancladas en las intuiciones morales” y la experiencia moral como fundamento imprescindible. Así visto, se puede sostener que determinadas creencias se basan en una “confianza racional”. Ver Taylor 1989: 71-75 (1996: 88-92). Ver también especialmente su crítica a la fundación última característica de la epistemología moderna (Taylor 1987a) y su crítica al modelo apodíctico de razón práctica y a favor de un modelo *ad hominem* (Taylor 1989c).

La ética del discurso ha centrado su atención y concentrado buena parte de sus esfuerzos en poner de relieve los peligros e insuficiencias del diálogo fáctico. De tal forma que recalca la necesidad de recurrir a presupuestos ideales ya siempre aceptados para no dejar el diálogo en manos de intereses particularistas que lo instrumentalicen, utilizándolo como un recurso estratégico. Presupuestos ideales (no-empíricos) constitutivos de la realidad. Señala Cortina que “los diálogos fácticos tienen mucha ‘trastienda’ y no pueden entenderse desde la perspectiva de lo puntualmente observable y explicable; se dibujan, por el contrario, sobre el trasfondo de un largo proceso consensual de socialización y en el amplio marco del entendimiento intersubjetivo”.¹⁵⁶ Apuntando a un amplio concepto de realidad no excluyente de los presupuestos ideales y condiciones de validez, la ética del discurso recoge el testigo de la filosofía moderna superando el empirismo y volviendo desde la pragmática trascendental tras los fueros de esos elementos ideales que dotan de sentido la actividad dialógica. Sin ellos (no sólo sin ellos, pero sí, al menos, sin ellos), no sería concebible participar en un diálogo tal y como originalmente se entiende orientado al entendimiento (*Verständigung*).

Por mi parte, creo que es esta una contribución irrenunciable de la ética del discurso. Sobre todo habida cuenta de los numerosísimos casos y diversidad de contextos donde distintas formas de opresión truncan la posibilidad de dialogar. Pero yo aún iría más allá. Si desde dicha ética discursiva es posible entresacar y destacar las condiciones de validez del diálogo (orientado al entendimiento), desde la hermenéutica es posible arrojar luz sobre aspectos vitales del diálogo como son la pregunta, el preguntar(-se) y la escucha. Elemento que considero vitales porque de ellos encuentra el diálogo su fuente originaria. Por ello de vuelta, una vez más, a la experiencia yo creo que para el diálogo de veras (no para un “duólogo” o monólogos múltiples y simultáneos) lo originario (*Ursprung*) se encuentra en la escucha (no sólo oír) y en el preguntar(-se). ¿Cómo es posible escuchar si uno se escucha permanentemente a sí mismo y su oído, jaleado por sus propios intereses, es incapaz de escuchar al otro?¹⁵⁷

Como es sabido fue Gadamer el que puso en evidencia los “límites de la filosofía de la reflexión” y la “primacía hermenéutica de la pregunta”.¹⁵⁸ Con ello inauguraba un nuevo paradigma de filosofía distinto del de la conciencia y señalaba el alcance del nuevo horizonte de la “conversación”. La conversación como un arte que se adquiere a través de la experiencia. Es un tema complejo y sobre el que se ha escrito mucho, en el que no puedo adentrarme ahora. Pero sí quisiera apuntar que si “lo fundamental” de *Verdad y método* es “la experiencia del otro” y “que la

¹⁵⁶ Cortina 1985a: 168.

¹⁵⁷ Personalmente creo –en el espíritu de Sócrates– que de esto último (escucha y preguntar-se) esta más falta nuestra herencia moderna. Ya Gadamer en 1971 se preguntaba: ¿Está desapareciendo el arte de la conversación? ¿No observamos en la vida social de nuestro tiempo una creciente monologización de la conducta? ¿Es un fenómeno general de nuestra civilización que se relaciona con el modo de pensar científico-técnico de la misma? ¿O son ciertas experiencias de autoenajenación y soledad del mundo moderno las que les cierran la boca a los más jóvenes?”. No deja de ser sintomático el recuerdo de “debate muy animado” que Gadamer relata de Husserl como “especie de crisis de la clase académica”. Ver Gadamer “La incapacidad para el diálogo” (1992: 203 y ss.).

¹⁵⁸ Ver especialmente Gadamer 1960: capítulo 11.

condición del habla es dialógica”;¹⁵⁹ la versión hermenéutica de Charles Taylor, que aquí nos ocupa, puede contribuir extraordinariamente al tratamiento de ese “otro” cuando reviste formas culturalmente diferentes y parece más difícil aventurar un entendimiento común. Es, entonces, en vistas al diálogo intercultural, que no hemos de soslayar la escucha, las preguntas y el preguntar(-se) que, si aterrizamos a contextos reales, pueden llegar a ser eclipsadas por el establecimiento de las condiciones de validez. El motivo es que aquellas lo dinamizan, mientras que partir del establecimiento de las condiciones puede coartar, inhibir y terminar por reprimirlo.¹⁶⁰

La relevancia y puesta en primer plano del preguntar(-se) se hace más patente ante el peligro occidental agravado en la modernidad del olvido. ¿Olvido de qué? Olvido del ser; olvido de las fuentes, de las fuentes del yo; olvido de la realidad, del modo original y originario de vivir; olvido de la vida, de la razón experiencial. Efectivamente, en nuestros días no son pocas las propuestas (incluso desde dentro mismo de la modernidad) de superar este olvido. Quisiera únicamente llamar la atención de que las ciencias humanas en su sentido original y no derivado de las ciencias naturales (naturalismo), que adquiere en Taylor, llevan a cabo la recuperación del sentido y significación de la vida de las aspiraciones humanas. Porque no se trata de llevar a cabo un “descubrimiento” como en química sino de “redescubrir”. Redescubrir lo que de algún modo profundo ya sabemos y olvidamos imbuidos por el naturalismo, de liberar las aspiraciones humanas. Y con ello no se busca dar por buena una respuesta (sea ésta la fe católica) sino de no olvidar el espacio de interlocución e interpelación, los interrogantes y aspiraciones que dan sentido a la vida: ¿No será posible desde la filosofía dar voz y articular algunas de estas posiciones de la gente profundamente vividas para sacarlas de nuevo a la luz?¹⁶¹

¹⁵⁹ Gadamer 2002: 208.

¹⁶⁰ Creo que uno de los grandes aportes de la ética del discurso respecto a la ética aplicada consiste en descubrir el principio ético y las condiciones de validez en el seno de los debates y diálogos de los expertos en el ámbito y temas de sus especialistas. De modo que, atendiendo a las diferentes actividades humanas, hunde sus raíces en la acción comunicativa y encuentra que “la idea de sujeto como fin en sí mismo y como interlocutor válido configura el trasfondo común de todas las esferas”. Ver Cortina 2003: 30 y ss.

¹⁶¹ Esta sigue siendo también la motivación fundamental en sus últimos escritos sobre religión y sociedad secular. Y así se expresaba en su intervención al recoger el premio Tempelton: “But unless we see that they’re doing it, we won’t know what to do to maybe convince them to find another answer to this. We just will be helpless. I don’t really call Socrates to my support here, in pleading that these are important questions, but we have to bring them up, we need actually to live in our world in a way that we can ultimately establish some way of peace and comity and understanding with each other”. (Taylor 2007b: 10). También Jonathan Sacks aboga por la memoria histórica aunque en los términos bíblicos de una “covenant with the past” que abra un “horizonte de esperanza”. Ante la pregunta de si no estamos acaso sustituyendo la historia por la memoria Sacks alude al importante ejercicio de “retrieval” que *Fuentes del yo* y *A secular Age* permiten ante la amenaza de “some kind of civilisational Alzheimer’s disease”. Ver Sack 2007: 28-29.

6.5. ¿Lo justo versus lo bueno?¹⁶²6.5.1. Tres modos de entender la prioridad de lo justo (*right*) sobre el bien

En la crítica de Taylor a las éticas procedimentales y más en general al modelo de razonamiento práctico emergente de la modernidad se cuestiona la prioridad de lo justo (*right*) sobre el bien.¹⁶³ Este postulado está estrechamente relacionado con el acotamiento de la moral a cuestiones relativas a las obligaciones con el resto de seres humanos propio de una ética deontológica. La prioridad de las cuestiones de justicia y la relegación a un segundo (y marginal) plano de las cuestiones de la vida buena subyace al convencimiento de que la moral ha de tratar exclusivamente las cuestiones referentes a cómo debemos actuar con relación a los demás.

Desde la perspectiva genealógica que adopta Taylor, el carácter prioritario y fundamental de las cuestiones de la justicia sobre las de vida buena está constitutivamente motivado por una serie de valores que emergen y adoptan un protagonismo inigualable en la modernidad. El propósito de la genealogía de Taylor es recuperar las fuentes de sentido que permiten comprender más y mejor este tipo de éticas modernas. Con ello lo que se produce, a la vez, es un cuestionamiento de ese carácter prioritario y fundamental a la luz de los fundamentos genealógicos descubiertos, en la medida que se descubre la ambivalencia de la “supersession” (superación-suplantación) de determinados hiperbienes.

Podemos distinguir distintos sentidos en los que se habla de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. En contra de lo que pudiera pensarse en una clasificación de la ética de Taylor simplemente como una ética de bienes, él mismo reconoce una parte de verdad en atribuir prioridad a lo justo sobre el bien. Veamos.

En primer lugar, efectivamente, encontramos parte de verdad en el principio que atribuye prioridad a lo justo sobre el bien. Se trata de la crítica de Kant en favor de la justicia al bien como bienestar propio del utilitarismo. En este primer sentido, “la moral no puede concebirse exclusivamente en términos de resultado, sino que la obligación moral también ha de ser concebida deontológicamente”. Esta primera atribución kantiana al principio está –afirma literalmente Taylor– “enormemente justificada” (“highly justified”).¹⁶⁴ De hecho, el origen de la distinción entre lo justo y lo bueno avala y justifica la defensa de la primacía de la justicia frente a lo bueno.

¹⁶² En distintos lugares Taylor analiza la discutida sentencia que separa en dos bandos a las corrientes filosóficas en la actualidad. De todos ellos, en *Fuentes del yo*, encontramos el más extenso tratamiento de la cuestión a propósito de la recuperación de las distinciones cualitativas. Taylor 1986d; Taylor 1989b: (1997: 240-243); Taylor 1989: 89-90 (1996: 105-106); Taylor 1999a: 33.

¹⁶³ La expresión inglesa es más ambigua: “right vs. good”. El término “right” es muy rico y la traducción puede variar atendiendo al contexto. En la discusión que abordamos se entrecruzan dos sentidos: el sentido de “lo correcto” y el de “lo justo”. El segundo es más abarcante y pensamos que es más adecuado si nos referimos a la discusión en sentido genérico. Pero no habría que perder de vista el significado de “lo correcto” que de algún modo permanece en lo que Taylor llama “las teorías de la acción obligatoria”. Es cierto que el inglés tiene otros términos más adecuados o directos para referirse a lo justo como “just” o “fair” que darían lugar a los términos más filosóficos de “justice” y “fairness”. Sin embargo, también “right” hace alusión a lo justo en muchos contextos del habla coloquial.

¹⁶⁴ Taylor 1989: 88 (1996: 105).

Los intuicionistas, artífices de esta distinción, a juicio de Taylor, buscaron distinguir las éticas utilitaristas de la ética kantiana. Así pues en este primer y original sentido se trataba más bien de una distinción dentro de los márgenes de la filosofía moderna. Es aquí donde el intento de Kant por independizar la voluntad de los “bienes de facto” de los utilitaristas cobra una relevancia especial y su empeño por distinguir la motivación propiamente moral cualitativamente superior (la acción *por* deber) de las meras inclinaciones de facto.¹⁶⁵

Hay un segundo sentido de este principio que sostiene, a juicio de Taylor, una tesis errónea porque restringiendo la moral exclusivamente a las acciones obligatorias terminaría denostando cualquier concepción del bien. Es erróneo al menos en dos aspectos estrechamente conectados. El primero y más evidente es que para delimitar lo correcto ya estamos empleando nociones de lo que es bueno; la acción correcta es la que se busca porque es la buena. Lo correcto está, por lo tanto, entretreído con un lenguaje de discriminaciones cualitativas del bien, aún cuando la propia teoría de la justicia lo obvie. El segundo aspecto de la confusión consistiría en pensar que para defender y desarrollar una teoría de la justicia no es necesario más que “una teoría débil del bien”. Esto, sostiene Taylor, es “engañoso” porque las nociones básicas de esta teoría quedan inarticuladas aceptando sin ulterior consideración o reflexión las intuiciones que los agentes ya aceptan.¹⁶⁶ Recuperar las distinciones cualitativas de una “teoría densa del bien” permite articular razones que avalen dichas intuiciones, dándoles un fundamento más sólido. Corrigiendo este segundo sentido podemos decir que lo bueno no se restringe a la defensa que de él hace una teoría consecuencialista, sino que lo bueno es aquello que una distinción cualitativa señale como superior; aquello que establece una gradación o salto valorativo. En este sentido afirma Taylor “lo bueno es siempre fundamental para lo correcto [*right*]”.¹⁶⁷

Podemos señalar aún un tercer sentido acerca del lema de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. En la esclarecedora nota al pie número 66 Charles Taylor

¹⁶⁵ “What I seem to have accounted for here is the supersession of theories of the good by theories of the right. But in fact, it is evident that I am drawing this distinction differently from the usual way; indeed, scandalously so. These terms were originally introduced by the intuitionists, I believe, in order to distinguish utilitarian from Kantian theories” (Taylor 1994h: 26). Efectivamente esto queda de manifiesto en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres donde Kant caracteriza el bien moral como el bien en sí mismo. De este modo tanto la buena voluntad, en un primer momento, como la acción buena, son buenas no atendiendo a sus resultados o a las consecuencias que se derivan de sus practices, sino en sí y por sí mismas. Ver Cortina 2007a: 386-387.

¹⁶⁶ Taylor se refiere expresamente a la “teoría débil del bien” que John Rawls plantea en su *A Theory of Justice*. Ver Taylor 1989: 88-89 (1996: 105). Entiendo que Taylor no está haciendo una crítica total a la teoría de la justicia de Rawls. Más bien su crítica va encaminada a recuperar la “metafísica” que la concepción política de Rawls ha relegado de las cuestiones importantes. Se trata, por lo tanto, de llamar la atención sobre el vacío de dicha concepción de la justicia si se soslaya el elemento articulador de las fuentes que confieren significado y sentido a los dos principios de la justicia que defendemos.

¹⁶⁷ “Where we use “good” in the sense of this discussion, where it means whatever is marked out as higher by a qualitative distinction, then we could say that the reverse is the case, that in a sense, the good is always primary to the right. Not in that it offers a more basic reason in the sense of our earlier discussion, but in that the good is what, in its articulation, gives the point of the rules which define the right” (Taylor 1989: 89 (1996: 104-105)).

señala que hay un tercer modo de entender la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Este tercer sentido avala la tesis de que lo que realmente es importante en la vida ética son las cuestiones relativas a las obligaciones con los demás, la equidad, la benevolencia y que esto tiene un peso incomparablemente mayor que los requisitos de la vida buena. Taylor reitera que este sentido, a diferencia del segundo, no se trata ni de un error, ni de una confusión, ni de algo engañoso, sino que presenta una “distinción real”. Por ello mismo no la descarta, sino que la considera en su carácter real. Pero, a continuación, afirma: “pienso que habría algo muy gravoso [*hubristic*] y autodestructivo en el intento de llevar consistentemente a cabo esta opción exclusivamente, un olvido del yo cuyas aspiraciones sobrepasan las facultades humanas”.¹⁶⁸

Pienso que el énfasis de la crítica de Taylor a este tercer sentido radica en ese “exclusivamente”. Tomar esta opción “exclusivamente” acabaría por ser gravoso sepultando al yo en el olvido. Cabe considerar, por lo tanto, que se trata de una crítica y rechazo en la medida que se centra “exclusivamente” en ese primer eje de la moral relativo a las obligaciones. En este sentido no es que Taylor renuncie a esta prioridad o no la considere necesaria (él mismo ha enfatizado que se trata de una “distinción real”), sino que considera indispensable atender a otro tipo de demandas relativas al bien y lo que hace que una vida merezca ser vivida y por tanto considerada como buena, para que la acción esté efectivamente motivada y no imponga obligaciones que desdibujen las posibilidades del agente. Por un lado encontramos la afirmación de Taylor de que “tampoco se puede simplemente renunciar a ese acotamiento delimitador”; pero ello no impide la exploración de los motivos que sustenta esta delimitación, evaluando los costes y escrutando a la luz del agente las exigencias que éstos imponen. A juicio de Taylor hay que recuperar las fuentes del yo. Y ello tanto referido al carácter motivador de las fuentes, como a su orientación al yo.

6.5.2. *Crítica de Kymlicka a Taylor. Y respuesta de Taylor*

En su réplica al comentario de Kymlicka “The Ethics of Inarticulacy”, Taylor replantea la pregunta por el lugar que ha de ocupar el bien y la problemática relación entre las cuestiones de vida buena y las cuestiones de justicia en las teorías éticas. Taylor insiste una vez más en el lugar prioritario que el bien ocupa en la ética. Pero no ya el bien como lo entiende Kymlicka como los bienes que se persiguen en la vida, sino el bien constitutivo, según la distinción trazada en el cuarto capítulo de *Fuentes del yo* entre bienes vitales y bienes constitutivos.¹⁶⁹ En esta segunda acepción el bien es el que dota de sentido último a los ideales y valores de cualquier teoría ética y de las concepciones de vida buena. La crítica que lanza Taylor es precisamente que el bien constitutivo, rector y que inspira las concepciones éticas, no encuentra espacio conceptual en algunas teorías éticas.

Pero además, en un segundo momento, la objeción de Taylor se dirige a la separación taxativa de Kymlicka, presuponiendo algo muy discutible, a saber, que las

¹⁶⁸ Taylor 1989: 533 (1996: 553).

¹⁶⁹ Taylor 1989 (1996: 107 y ss.).

reglas y normas de la moralidad podrían ser establecidas bastante independientemente de la vida buena. Con ello Taylor cuestiona la pretendida independencia de la moralidad de los procedimentalistas. Porque los procedimentalistas creen que es posible dicha separación a partir de la prioridad absoluta que le conceden a los mandatos morales (lo correcto) sobre los asuntos de vida buena. No sin cierta perplejidad Taylor se pregunta cómo es posible ignorar el bien o cuanto menos, conceder una prioridad ciega a la norma. A su juicio, esta prioridad en tanto que ciega es algo “gratuito e irracional” que trasciende los intereses y el quehacer propio de la moral.

Para poner en evidencia la presunta prioridad de los asuntos de justicia sobre los de vida buena, Taylor considera posibles casos en los que puedan entrar en conflicto. Así, sostiene que no es posible determinar que siempre los asuntos de justicia son igualmente graves y vitales y los asuntos de vida buena igualmente secundarios. Hay, por el contrario, una amplia gama en la que los asuntos de justicia se nos presentan como de una urgencia insoslayable mientras que otros únicamente consisten en alguna desigualdad nimia, sin mayores. Y algo similar encontramos en los asuntos de vida buena en los que algunos son de una significatividad vital y otros, sin embargo, sólo apuntan a un ligero enriquecimiento de lo que da sentido a mi vida.

A juicio de Taylor, la diferencia entre él y los “procedimentalistas” radica en una visión diferente de la condición humana. En el caso de Kymlicka la norma moral impele, aunque ello suponga “vivir más allá de nuestros significados morales”, de modo que si la gente no cumple con las demandas de justicia, deberán ser coaccionadas por una instancia moral que está más allá de la significatividad para el agente. Taylor, sin embargo, apela a la prudencia, considerando que si la gente vive más allá de sus significados morales, habría que repensar algunas de las exigencias de dichos imperativos. De modo que la significatividad es también un elemento importante a tener en cuenta. Con lo que, puesto que los asuntos de justicia son de índole y gravedad diversa, así también habrá que sopesarse el coste en términos de vida buena. No es oportuno, por lo tanto, como piensa Kymlicka, responder de modo general y unívoco a todos los asuntos de justicia. Porque en ocasiones, en verdad que faltan razones para cumplir a rajatabla, tratándose de aspectos bastante irrelevantes; máxime cuando ello es a costa de la pérdida de bienes valiosos como son el espíritu comunitario, la amistad, la tradición o la identidad.¹⁷⁰ ¿No resulta algo extremadamente legalista de esta postura inflexible y taxativa, hasta el punto que nos repele? Parece que cuanto más aterrizamos en los casos prácticos de la vida humana, cuando ensayamos una política humana, más evidente parece que la

¹⁷⁰ Anteponer en todo momento las pretensiones de la justicia conduce a un grave deterioro de bienes sociales. No sólo en el sentido de posponer determinados bienes como la amistad o relaciones fraternales, sino incluso de hacerlos desaparecer. El espíritu legalista que reclama en todo momento que se haga justicia e insiste en derechos claramente definidos conduce a una espiral negativa de deshacer vínculos más estrechos y generar tensión y distancia en las relaciones. “De acuerdo con Hume, la justicia es una virtud importante cuando hay escasez y la gente no se mueve espontáneamente por lazos de afecto hacia la benevolencia mutua” (Taylor 1989b (1997: 242)). Contra la ceguera y carácter destructivo de esta justicia se dirige la consabida crítica de Michael Sandel al liberalismo. Ver Sandel 1982: 35. Rubén Benedicto Rodríguez ha explorado la afinidad de la posición de Taylor y Sandel en discusión con Kymlicka. Ver Benedicto Rodríguez: 211-214.

aplicación de la norma, en contra de lo que parece señalar Kymlicka, no puede ser establecida como válida y vinculante independientemente de las condiciones de su aplicación. Hasta el punto que Taylor llega a recordar que en nuestro siglo (siglo XX), aquellos que olvidaron las consecuencias y condiciones contextuales, incurrieron en errores más graves de los que ellos mismo querían superar.¹⁷¹

6.5.3. *Justicia atenta a las circunstancias concretas*

Hay dos aspectos en el cuestionamiento de la separación entre asuntos de justicia y asuntos de vida buena que me gustaría abordar a continuación antes de pasar a la sugerente conclusión de la breve respuesta de Taylor a este ensayo de Kymlicka. En primer lugar, los problemas que conlleva considerar exclusivamente una justicia en términos absolutos y la necesidad de complementarla, al menos, con otro tipo de justicia atenta a las circunstancias concreta. En segundo lugar, de forma retrospectiva y más crítica, cuestionaremos la vaguedad que esconde el uso que Taylor realiza de “lo justo” (*the right*) y en qué sentido esta indefinida expresión contiene gran parte de los malentendidos.

Considerando la variabilidad en el grado de importancia de la expresión “asuntos de justicia” referida a Taylor y considerando, a su vez, la gran importancia que en determinados casos comportan los asuntos que confieren sentido a la vida del agente, Taylor encuentra excesivo dar una respuesta unívoca que inste al cumplimiento del mandato moral coercitivamente. Esta exigencia pierde de vista el horizonte de significatividad humano (al menos en la vivencia concreta del agente atendiendo al caso particular). Es decir, lo conciben casi como un aditivo opcional desconectado de los asuntos de justicia y de la naturaleza particular de cada uno de estos. Sin embargo, si los presupuestos hermenéuticos que hemos esbozado, que conciben al ser humano como un animal interpretativo e intérprete de sí, son correctos, entonces separar los asuntos de justicia del horizonte de sentido que confieren los asuntos de vida buena no es una opción humanamente posible. Ello no quiere decir que en ocasiones, cuando se trata de injusticias que “claman al cielo” se recurra a la coerción, sino que recurrir de forma sistemática y ciega en cualquier caso, por nimio que éste sea, a la violencia para hacer cumplir hasta la última coma en las pequeñas desviaciones que de la justicia pueda haber (rigorismo), aún cuando esto conlleve un resultado desolador en otros aspectos relacionados con la vida buena, no está justificado. En este sentido, habría que preguntarse si la respuesta vacía de contenido, ciega a las circunstancias e ignorante del contexto particular no es deficiente. Aquí sólo voy a plantear la necesidad de considerar un tipo de justicia atenta al contexto (al menos, junto a otro tipo de justicia absoluta).

Taylor señala un malentendido frecuente en algunas éticas formales consistente en considerar la aplicación del principio de la justicia independientemente de sus

¹⁷¹ Un de los más encomiables aportes de la ética del discurso de Apel ha sido pergeñar un tipo de ética deontológica que no incurriera en el error que Max Weber imputa a la “*Gesinnungsethik*”. Atendiendo a la responsabilidad solidaria (o corresponsabilidad) referida a la historia se consiguen salvar las consecuencias indeseables del “*fiat justitia pereat mundus*”. Véase especialmente la crítica de Apel a “Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía” de Kant. Crítica que alcanza a Habermas. Apel 1990 (1991: 177 y ss.).

condiciones de aplicación. Es esta otra forma de pérdida de sentido de la aplicación de las normas que en nombre de la justicia ha conducido a regímenes despóticos en la modernidad. Recobrar el sentido se hace aquí más acuciante en la medida que permite encontrar el norte de la aplicación considerando la naturaleza concreta de las demandas de justicia al caso particular.

Taylor recela de las éticas estricta y restrictivamente procedimentales porque no consiguen considerar en una misma deliberación todas las cuestiones relativas a la “vida ética” (principios morales, bienes, intereses propios y ajenos, el futuro...).¹⁷² Visto a la luz del prisma holista, no consiguen considerar en su justa medida los principios morales. Sin embargo, hay que llamar la atención de que la justa medida que Taylor reclama no excluye un modo de “criterios trans-sociales de lo correcto” (justicia absoluta) cuya prioridad es incuestionable y su incumplimiento estaría injustificado desde cualquier prisma. Pero la cuestión no termina con esto, porque en ocasiones, para hacer justicia no es posible abstraerse del contexto social más concreto, a riesgo de incurrir en un agravio mayor. Esta segunda acepción de justicia, justicia distributiva, viene a completar la primera y más abstracta. Por lo tanto la cuestión fundamental en liza sería, más bien, acerca de la amplitud del significado del término. Si se entiende justicia en un sentido más restrictivo, entonces habría que reconsiderar si en cualquier situación la aplicación de dichos principios tiene lugar en el sentido de la justicia absoluta. Pero entonces, faltan razones para atribuir a todos los asuntos concernientes a la obligación la misma importancia y hay obligaciones que rayan el rigorismo y que quedan fuera del término justicia. Pero además al operar de este modo o nos vemos abocados a la fatalidad del rigorismo; o incurrimos en una aporía porque la “justicia absoluta” depende en última instancia de las circunstancias para aplicarse sólo en aquellos casos que esta lo requiera. Por el contrario, la justicia distributiva consigue alcanzar la justa medida atendiendo al contexto particular y relativo.¹⁷³

En relación a la justicia (concretamente “justicia distributiva”) en Taylor encontramos perfilado, en primer lugar, el enfoque holista de la justicia y, en segundo lugar, la pregunta acerca de si hay estándares que nos permitan determinar qué es lo justo.¹⁷⁴

¹⁷² En *Fuentes del yo* afirma: “It is not clear how moral considerations can function with others in a single deliberative activity; we cannot see why these higher considerations should usually be given priority and also why they might be denied this in certain circumstances. For this kind of deliberation would presuppose that we see them all as goods, with different levels of importance”. Taylor 1989: 88 (1996: 104).

¹⁷³ Efectivamente el énfasis en la “justicia distributiva” esto es una vuelta al planteamiento aristotélico. Sin embargo, Taylor no renuncia a un tipo de “trans-societal criteria of right” inspirada en otro tipo de tradiciones filosóficas. Ver Taylor 1985a: 301-302 y ss. Aunque en la noción aristotélica de “justicia natural” ya encontramos de forma incipiente un modo muy significativo de superar los convencionalismos. Ver *Ética a Nicómaco*, V, 7.

¹⁷⁴ Cabe llamar la atención de que son muy pocos los artículos en los que Taylor centra la reflexión en torno a la justicia. Mientras que la controvertida relación entre lo bueno (*good*) vs. correcto-justicia (*right*), es un lugar común en la filosófica contemporánea y Taylor sí que considera algunos aspectos implicados en esta distinción, su concepción de la justicia se encuentra en cuanto apenas analizada en sus escritos. “The Nature and Scope of Distributive Justice” (Taylor 1985a) es uno de los pocos artículos en los que encontramos un análisis del concepto de justicia. En nuestro caso dejaremos de

6.5.3.1. *Enfoque holista de la justicia*

En “The Nature and Scope of Distributive Justice” Taylor se propone determinar el tipo de bien que constituye la justicia distributiva. Para ello diferencia la justicia distributiva de otro tipo de justicia basada en lazos y obligaciones naturales (justicia de agentes en el estado de naturaleza). Asimismo, Taylor busca dar con el enfoque de la justicia en toda su amplitud, recuperando las “intuiciones fuertes y originalmente incoadas” que subyacen a los argumentos. Se trata efectivamente de ahondar en las “intuiciones morales básicas” sobre los seres humanos como seres que exigen (*demand*) respeto. Ahondar en estas intuiciones morales básicas comporta explorar las diversas nociones de dignidad humana en las diferentes sociedades.

Como hemos visto en la argumentación precedente, el punto de partida de Taylor que podemos caracterizar como su tesis hermenéutica es que las concepciones del hombre y del bien humano (ambas intrínsecamente conectadas) influyen y se relacionan con los diferentes principios de justicia distributiva. Porque la justicia constituye un bien: el bien de la justicia.¹⁷⁵ En este sentido los principios de la justicia distributiva no pueden disociarse de la exploración sobre la concepción del hombre y del bien humano.¹⁷⁶

En este sentido Taylor critica la “tendencia de gran parte de la filosofía anglosajona” (desde Locke a Nozick) y la demarca de Kant porque pretende hacer irrelevante a la filosofía moral y política el aspecto de la naturaleza del hombre.¹⁷⁷ Efectivamente esta tendencia plantea la cuestión de los derechos individuales soslayando la concepción del ser humano y el contexto social. A lo cual cabría objetar: ¿no está la cuestión acerca de la afirmación de estos derechos vinculada con una noción de la dignidad humana y el bien humano? ¿Es posible abstraer estas cuestiones al plantear la cuestión acerca de los derechos humanos? En el peculiar análisis que realiza Taylor estas teorías del derecho natural están imbuidas de la epistemología empirista. Pues ambas parten de un sujeto controlador y autosuficiente. El planteamiento lockeano destila “atomismo”. Éste presume que el hombre puede alcanzar el bien solo. La asociación con otros seres humanos es vista sólo de modo contingente y en última instancia prescindible.

lado las referencias al debate con *A Theory of Justice* de Rawls porque se sale de los objetivos propuestos.

¹⁷⁵ Cortina habla en este sentido del “bien de la justicia”. Ver, por ejemplo, Cortina 2001: 165 y ss.

¹⁷⁶ “The claim I am making could be put in this way: that different principles of distributive justice are related to conceptions of the human good, and in particular to different notions of men’s dependence on society to good. Thus deep disagreements about justice can only be clarified if we formulate and confront the underlying notions of man and society” (Taylor 1985 a (1985 II: 291)).

¹⁷⁷ Taylor se cuida de diferenciar esa tendencia anglosajona del derecho natural, por un lado, de la justicia entendida kantianamente, por otro. Mientras que el planteamiento que arranca en Locke (aunque quizá podría remontarse incluso a Hobbes) derivaría en un atomismo pasado por el tamiz de la epistemología, el kantiano reconoce una concepción del ser humano, a saber, el ser humano como ser racional. Las críticas a Rawls se dirigen por haber soslayado esa “base kantiana” en sus principios de la justicia. Ver Taylor 1985a (1985 II: 291).

Frente al atomismo, Taylor defiende una “visión social” (que nosotros enlazando con el hilo de la primera parte de esta tesis llamaremos: enfoque holista), que se inspira en una visión sustantiva del ser humano, el ser humano como “ser social”.¹⁷⁸ Visión que –como el propio Taylor asume– “remueve” el modo aristotélico de abordar el asunto. Pero vamos a ver que su enfoque, aunque social y holista inspirado en la “igualdad proporcional” y el “zoon politikon” aristotélicos, no renuncia a las ganancias de la modernidad (si bien adquiridas de un modo crítico-autocrítico de apropiación-recuperación).

El núcleo del enfoque social es que “es condición esencial constitutiva de la búsqueda del ser humano estar estrechamente ligado con ser y estar [*being*] en sociedad”. “Estrechamente ligado” porque no se trata de una ayuda coyuntural o contingente, sino el quicio en el que se hace posible ser un agente que busca el bien. La dignidad humana, por lo tanto, está estrechamente ligada a la determinación de las formas de la sociedad. Fuera del quicio social no es posible la realización de dicho potencial de la dignidad humana. A diferencia de la visión atomista, el enfoque social considera que la dignidad humana no es algo independiente y desconectado de la sociedad que pueda solventarse con la adscripción de derechos a un hombre en el estado de naturaleza. El enfoque social, por el contrario, encuentra su quicio en el “reconocimiento mutuo”, considerando al ser humano como un ser digno de respeto (por otros). Es esta una clave diferente que ya no remite a un estado de naturaleza sino a la condición social de ser humano.

Dos son los argumentos que Taylor aduce a favor de la perspectiva social. El argumento del trasfondo o marco de referencia (“framework argument”) y el argumento sobre el balance de la contribución.

El primero de los argumentos sostiene la necesidad de un trasfondo social como condición esencial para los principios de la justicia distributiva. El argumento consiste en que es necesario dicho trasfondo para el desarrollo de la potencialidad humana. Sin ese trasfondo careceríamos de la definición de la clase de sujeto para quien la justicia es exigida y distribuida. (En este sentido, Taylor afirma que se opone a la tradición de “libertad absoluta” y, por añadidura, de “justicia absoluta”). Taylor habla de un “marco de referencia para la distribución” determinado por los bienes buscados en común. Es importante incidir en que no hay un equivalente en la visión atomista.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Efectivamente, se trata de una distinción a la que Taylor saca mucho partido a la hora de abordar distintas problemáticas de índole moral y política: la justicia, la libertad, la identidad, los bienes sociales. Respecto a la justicia ver Taylor 1985a (1985II: 292 y ss.).

¹⁷⁹ De este modo, Taylor reconocería que *Esferas de la justicia* de Walzer ha planteado acertadamente la cuestión puesto que ciertos principios rectores de la sociedad moderna (por ejemplo, que los bienes sean distribuido en proporción a necesidades y que la distribución sea en base a la igualdad) se asientan sobre la base de la naturaleza de los bienes y el entendimiento común. Ver Taylor 1985a (1985 II: 296). También Ricoeur y Cortina, entre otros, aluden a la pluralidad de bienes sostenida por Walzer. Ver Ricoeur 1990 (1996: 273-274) y Cortina 2001: 161 y ss.

El segundo argumento se asienta sobre el concepto de “igualdad proporcional” formulado inicialmente por Aristóteles.¹⁸⁰ En base a cierta visión del bien común ciertas gentes *merecen* más que otras en la medida que su contribución al bien es mayor. El grado de obligación no es la misma. La sociedad estaría en mayor deuda con aquellos que contribuyen al bien común. Este segundo argumento trataría de derivar los principios de la justicia distributiva a partir de la noción misma de bien común.¹⁸¹

El enfoque social de la justicia de Taylor aplica la igualdad proporcional atendiendo a la situación y comunidad particular de que se trata en cuestión. Desde este enfoque sería erróneo exigir a todas las sociedades el mismo tipo de principios de la justicia. Por ello idear un modelo de sociedad justa (sea, por ejemplo, la que propone Taylor de una “verdadera comunidad de deliberación común”) soslayando los aspectos socio-históricos particulares de esa sociedad sería inadecuado y “desproporcionado”. ¿Cómo pedir el mismo grado de igualdad en una sociedad fragmentada o con diferencias culturales o económicas sustanciales entre sus miembros que el que podemos exigir en una “verdadera comunidad de deliberación común”? El enfoque holista-social de la igualdad proporcionada incide en la peculiaridad del tipo de sociedades y la pluralidad de bienes comunes.¹⁸²

¹⁸⁰ Taylor alude explícitamente al libro III y IV de la *Política* de Aristóteles.

¹⁸¹ Siguiendo a Ricoeur podemos ver que atender a las exigencias de justicia no nos sitúa en una posición antiteleológica. Por el contrario, el sentido de la aristotélica “mesotés” (justo medio) nos sitúa en una posición favorable desde la que impulsar un tipo de justicia proporcional atenta a los casos particulares y capaz de albergar excepciones a la norma. Ello no quiere decir que el momento deontológico de universalizabilidad de la norma no sea necesario, sino únicamente que no tiene la última palabra.

¹⁸² En su defensa del reconocimiento de la pluralidad de bienes que no se pueden subsumir en un principio de la justicia, Ricoeur de modo afín a Taylor (pero más sistemático) se dedica al “problema de la diversidad real de los bienes que hay que repartir”. (Ricoeur 1990 (1996: 272)). Este problema aborda el interrogante acerca de la bondad de dichos bienes sociales: ¿en base a qué podemos calificar como buenos estos bienes? La relatividad de los bienes a significaciones determinadas abre un espacio de conflicto debido a la heterogeneidad de las estimaciones dadas. El verdadero sentido de la noción de conflicto, surge del problema de arbitraje atendiendo a los distintos bienes sociales que dan lugar, siguiendo la extendida expresión de Michael Walzer, a distintas “esferas de la justicia”. El problema de fondo que subyace a una distribución justa entre las distintas esferas, pasa por la determinación de la significación de cada una de ellas. Lo cual, a su vez, implica reconocer el conflicto que surge del doble carácter histórico y cultural de la estimación de estos bienes y las pretensiones universalistas de éstos. “Con la idea de bienes sociales primarios –idea inseparable de la distribución—, los conceptos teleológicos han retornado con fuerza, hasta el punto de hacer estallar la idea unitaria de justicia entre una pluralidad de esferas en función de la diversidad de las *estimaciones* que rigen la significación vinculada a los bienes considerados (ciudadanía, necesidad, mercancías, posición de responsabilidad o de autoridad, etc.). Hemos aplazado hasta ahora el carácter histórico y comunitario de estas significaciones y de estas estimaciones, para centrarnos en el problema planteado por la diversidad real de los afectados. Es este carácter histórico y comunitario el que hay que colocar ahora en primer plano. Pues éste no alcanza sólo a la significación que reviste, en una cultura dada, cada uno de los bienes considerados separadamente, sino también el orden de prioridad instituido entre las esferas de justicia y los bienes diversos y potencialmente rivales que le corresponden. En este aspecto, parece problemática cualquier distribución, en el sentido amplio que hemos dado al término: de hecho, no existe sistema de distribución universalmente válido, y todos los sistemas conocidos expresan opciones aleatorias revocables, ligadas a las luchas que jalonan la historia violenta de las sociedades” (Ricoeur 1990 (1996: 312-313)).

A pesar de que su clasificación en visión atomista y visión holista-social puede ser criticable por simplificadora y deformadora Taylor realiza un matiz muy significativo. Considera que existe “otro punto de partida de la visión atomista, que no es el del individuo como poseedor de propiedad, sino como ser independiente con sus propias capacidades [*capacities*] y metas”.¹⁸³ Según este otro punto de partida, la combinación de nuestras capacidades nos permitiría ser más productivos de lo que lo seríamos solos. Las capacidades que cada cual aporta son, sin embargo, de distinto valor (¿no merecen recibir más aquellos que contribuyen con capacidades más valiosas? ¿No tenemos la intuición muy arraigada del diferente reconocimiento atendiendo a la correspondiente contribución, hasta el punto de justificar la diferente remuneración de profesiones distintas? ¿Merecerían el mismo salario un catedrático de universidad que un repartidor de propaganda?). Taylor se propone poner de manifiesto (des-cubrir) el “trasfondo implícito” que sostiene el principio de justicia distributiva en nuestra sociedad. A éste se refiere como el “principio de contribución”.¹⁸⁴ De este modo se establece, a mi juicio, la importantísima diferencia entre los “atomistas lockeanos” cuyo argumento gravita en torno a los derechos inalienables de la propiedad y, por otro lado, aquellos que defienden el principio de contribución. Los primeros (que más que atomistas yo preferiría llamar “individualistas” –al menos, un tipo de aquellos)¹⁸⁵ incurrirían en el germen autodestructivo conduciendo a una concepción truncada de la libertad; mientras que los segundos sí que permitirían recuperar el concepto de “capacidad individual” a través del cual tendría sentido el concepto de libertad como desarrollo.¹⁸⁶

Sin embargo, Taylor da un paso más allá del principio de contribución y llamando la atención sobre los inconvenientes de un “principio puro de contribución” se pone del lado de los “defensores de un principio de contribución mitigado”.¹⁸⁷ Es cierto que la libertad individual constituye un bien importantísimo, pero no el único. Incluso la misma libertad podemos ver que se dice de muchas maneras atendiendo, por ejemplo, a la diversidad de enfoques entre y dentro de las tradiciones liberales y republicanas. La propuesta de Taylor es la de combinar el principio de contribución con otras consideraciones más igualitaristas como la igualdad ciudadana de una sociedad republicana o el principio de distribución donde el grado de mutua ob-ligación es mucho mayor. La justicia sería el justo equilibrio de cada uno de estos aspectos.

Este enfoque holista de la justicia distributiva se revela a esta sazón especialmente inclusivo. Lejos de soslayar las diferentes perspectivas, reconoce la pluralidad de éstas y el aporte que desde cada una puede operarse. Así reconoce el de una “justicia distributiva internacional propia de un punto de vista vinculado a toda la especie humana (enfoque que el mundo de la economía hace especialmente plausible, aunque cabría añadir que no sin ella). Pero aunque reconoce la

¹⁸³ Taylor 1985a (1985 II: 305).

¹⁸⁴ Ver Taylor 1985a (1985 II: 306 y ss.).

¹⁸⁵ Aunque, según la cita, Taylor habla de “atomistas” yo considero que hay una diferencia sustancial entre el atomismo y el individualismo tal y como explicaré más abajo en el capítulo 10 “bienes sociales irreductibles”. Mimi Bick le ha criticado a Taylor, a mi modo de ver con bastante razón, cierta confusión en algunos ensayos entre “atomismo” e “individualismo”. Ver Bick 1987: 153.

¹⁸⁶ Ver, más abajo, capítulo “libertad significativa”.

¹⁸⁷ Taylor 1985a (1985 II: 311).

contribución de dicho prisma, sus esfuerzos se encaminan hacia otro tipo de consideraciones. Efectivamente, este enfoque social extrae sus más fecundos análisis en el ámbito de comunidades locales. De modo que “no hay pruebas matemáticas sobre la justicia distributiva” como tampoco un único modelo de sociedad, ni de obligaciones mutuas. Más bien, hay que atender a la importancia del aspecto cultural para determinar lo justo en cada caso y reconocer junto al principio de contribución (colaboración hacia la propiedad individual) otro principio de índole republicana basado en el mutuo compartir (trasfondo social que sustenta la libertad individual y deliberación común).¹⁸⁸

Pero además este enfoque social pone de manifiesto la importancia y necesidad del aspecto real y concreto de las sociedades en cuestión en vistas a la configuración de un enfoque de la justicia. Efectivamente en él se trasluce su peculiar realismo. El elemento variable del contexto social no puede marginarse y dejarse sin plantear para elaborar los parámetros de una distribución justa en la sociedad. De otra forma esa teoría de la justicia podría verse abocada a un idealismo vacío sin sustrato ni implicaciones en la realidad. Perdiendo, por lo tanto, el poder efectivo para solucionar problemas reales y reduciéndose a una vana quimera.

Desde este enfoque la justicia no está desconectada del trasfondo particular. Esto podría conducir a una teoría ciega a la realidad concreta y sin poder efectivo para mediar en los casos particulares. La justicia por la que aboga Taylor considera la importancia de los vínculos sociales y el tipo de sociedad de que se trata, para ir demandando una aproximación mayor hacia los ideales de la justicia distributiva. Condición indispensable para no incurrir en un modo de justicia distributiva idealista y abstracta sin poder efectivo es atender a los trasfondos sociales concretos y tener en cuenta esta dimensión sociocultural concreta. Esta es la condición para recuperar el debate efectivo acerca de lo justo en dichas sociedades. Pienso que no deberíamos tomar esta posición de Taylor como una rebaja de las pretensiones de justicia sino como una incorporación de una política transformadora en los asuntos de la justicia. El peligro de soslayar la necesidad de considerar estos aspectos más concretos de una política transformadora es la fácil confusión de asuntos teóricos con la aplicación práctica. Considerar ambos y la línea que permite demarcar la importancia de ese trasfondo social particular impide la aplicación dogmática del principio. A mi modo de ver, es labor de la hermenéutica llamar la atención sobre la necesidad de ambos lados de la cuestión. De este modo, la deliberación práctica adquiere capacidad

¹⁸⁸ Efectivamente, basándose en el planteamiento de Aristóteles, Taylor pone en cuestión que existan ciertos principios de justicia distributiva. Con todo, sí que reconoce dos tipos de principios: uno de corte liberal (principio de contribución) y otro de corte republicano (libertad individual basada a través de la deliberación común). “There are not mathematical proofs about distributive justice. Rather the judgment of what is just in a particular society involves combining mutually irreducible principles in a weighting that is appropriate for the particular society, given its history, economy, degree of integration. It is hard to set out knock-down proofs of such judgments. But some things can be said in general about Western societies. All or most are or aspire to be republican societies sustaining the sense of individual liberty and common deliberation; and at the same time all or most are also experienced by their members as collaborative enterprises for the furtherance of individual prosperity. The first aspect is the basis for a principle of equal sharing, the second for what I have called the contribution principle. Justice involves giving appropriate weight to both of these principles”. Taylor 1985a (1985 II: 312-313).

efectiva y aprehensión con la realidad, que se perdería desde la perspectiva unilateral.¹⁸⁹

6.5.3.2. *Pregunta por la validez*

Tomados los dos argumentos de la perspectiva social vemos, sin embargo, que están marcados por cierto carácter contextual. La variabilidad histórico-cultural a la que atiende la justicia distributiva que defiende Taylor plantea la cuestión acerca de la validez de determinados trasfondos sociales, que es en última instancia la cuestión acerca de la validez de dichos modos diversos de justicia distributiva. Basta que tomemos un poco de distancia para ver que dichos modelos han variado a lo largo de la historia. Lo cual, en ocasiones ha llevado a confrontar dichos cánones. ¿Se puede mediar de algún modo entre modelos de justicia distributiva que entran en conflicto?

Efectivamente, la diversidad de los principios de la justicia distributiva a lo largo de la historia presenta algunas cuestiones acerca de la validez de dichos principios. Si como hemos visto el trasfondo de sentido y el bien común buscado son siempre constitutivos de la justicia distributiva y como vemos este bien común adopta formas diferentes, ¿son todas estas formas justas? Aquí vemos que el concepto de justicia se amplía considerablemente más allá de la adecuación a determinados contextos particulares. ¿Podríamos llegar a poner en cuestión la validez de determinados trasfondos o bienes comunes por parecernos en cierto sentido injustos? De modo muy elocuente Taylor insta a pensar comparativamente entre sociedades:

Pero incluso si nos restringimos a esas sociedades donde alguna forma de justicia distributiva es apropiada, está claro que ellas deben ser enormemente diferentes; e incluso que algunas deben requerir principios de justicia que son equivocados – principios que podemos incluso llamar injustos en otro sentido,¹⁹⁰

De esta cita llamamos la atención sobre ese “injusto en otro sentido” y el modo como cabe concebirlo. Se presenta así el elemento más crítico (nervio crítico) del trasfondo y los bienes comunes buscados. ¿No habría que revisar los presupuestos de la perspectiva social para dar cabida a ese “injusto en otro sentido”? En parte parece que sí, o al menos, nos hace considerar la perspectiva social de modo abierto. Determinados trasfondos pueden ser injustos para el ser humano. Y este ser humano ya no es considerado miembro de un grupo determinado ni como parte de una negociación sino en tanto que ser humano. Este es el reconocimiento que en el

¹⁸⁹ A juicio de Taylor, el ideal de Rawls es legítimo. Su crítica va encaminada también contra el principio atomista de contribución. Pero adolece de idealismo y abstracción. “Distinguishing the issues of distributive *fairness* from those of political *transformation* should bring the debate closer to reality on both. It would make us defend our views about the former in relation to our actual culture and history; and that will make it at least somewhat harder to espouse dogmatically one principle in utter blindness to the relative claims of the others. And with luck it could greatly improve the discussion of the latter as well” (Taylor 1985 a (1985 II: 317)).

¹⁹⁰ (Taylor 1985 a (1985 II: 301)).

fondo concede Taylor al enfoque iusnaturalista, que permite destacar un aspecto esencial de la dignidad humana.¹⁹¹

Si acudimos de vuelta a Aristóteles encontramos la interesante noción de “justicia natural”. ¿No es la justicia natural la grieta del *êthos* antiguo que permite rebasar el *êthos* vigente y abrirnos a cierto universalismo práctico? En la línea de la universalidad concreta hegeliana Taylor no sólo no renuncia a la reflexividad de la moralidad moderna, sino que la “equidad” (“*epieikeia*”) insta a una aplicación atenta a las circunstancias.¹⁹² Creo que al igual que la hermeneutización dialógica de la *phronesis* por Gadamer consiste en apropiarse de la “*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*” (conciencia de la historia efectual) sin caer en el relativismo histórico,¹⁹³ el modelo de razón práctica de Taylor permite desnaturalizar la justicia (hermeneutizarla) reteniendo lo supraconvencional del momento de realidad. Efectivamente no se trata de abogar por una ley general sino de no sucumbir al relativismo y convencionalismo y preservar la función crítica presente en el momento de realidad del razonamiento práctico.¹⁹⁴

Taylor no renuncia a la creencia en determinados derechos inalienables, sin embargo esto genera una ineludible tensión con los presupuestos de la justicia distributiva acerca de la naturaleza social que, como hemos visto, había defendido. ¿No le lleva esto, en el fondo, a volver a un planteamiento atomista? En parte la puerta queda abierta a las justificaciones de los derechos humanos inalienables desde el enfoque atomista. Pero Taylor sigue manteniendo cierta crítica y mucha cautela para descubrir los efectos nefastos que conlleva asumir todos los presupuestos del planteamiento atomista. Así claramente continúa afirmando:

El hecho de que veamos que la perspectiva social es necesaria para plantear cuestiones de justicia distributiva no significa que dejemos de creer en ciertos derechos inalienables. El error de escritores atomistas como Nozick fue intentar hacer de lo correcto de este contexto asocial base suficiente para la justicia distributiva en la sociedad, lo cual nunca puede ser. Pero evitar este error no significa que abandonemos todo criterio trans-social de lo correcto [*trans-societal criteria of right*].¹⁹⁵

En este sentido es en el que cabe levantarse por encima de “lo justo en términos de una sociedad” y poder realizar una crítica a dicha concepción particular de la justicia propia de sociedades y llegar a afirmar que algo, a pesar de concebirse justo para esa sociedad “sin embargo, nos repugna”. Vemos, que la validez de la “justicia distributiva” referida al trasfondo social particular no es absoluta. Más bien, parece haber un tipo de derechos humanos inalienables que determinarían lo correcto con independencia del contexto social y, como de modo elocuente afirma Taylor, en contra de determinadas prácticas rituales de sacrificar vidas humanas.

¹⁹¹ “We believe that there are some ways we should and should not treat each other quite irrespective of whether we are associated together in society or not. In the State of Nature, people should not treat others as booty. This is unjust, in a sense which has nothing to do with distributive justice within a society” (Taylor 1985 a (1985 II: 301)).

¹⁹² Ver Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 7.

¹⁹³ Ver Grondin 2000 (2003: 176 y ss.) y Conill 2006: 162 y ss.

¹⁹⁴ Ver especialmente el capítulo 7.

¹⁹⁵ Taylor 1985a (1985 II: 301-302).

Pero Taylor, a la vez que apela a este segundo nivel de reflexión de una justicia no relativa a la sociedad particular, se cuida de no realizar un anacronismo o soslayar las condiciones sociales indispensables para poder hablar de lo justo. De este modo llama la atención sobre los posibles peligros y costes de una “justicia absoluta”. Efectivamente, hacer una sociedad absolutamente justa o aproximarse a la justicia absoluta implica subvertir y destruir el entendimiento constitutivo de esas sociedades (reformular totalmente la educación, abolir su tipo de economía). Lo cual conduce indefectiblemente a un debilitamiento de los lazos sociales y desmembramiento de la ciudadanía. Por eso, aunque procurar la “justicia absoluta” consiste en buscar un “bien más elevado”, añade Taylor, “hay costes, en ocasiones incluso terribles, en tales transformaciones”. No quiere decir con ello que no haya razones y motivos suficientes para llevar *en buen número de ocasiones* dicha crítica revisionista de aspectos injustos de sociedades particulares, incluso cuando ello conduzca una transformación de dicha sociedad. Más bien se trata de no perder de vista que dicha transformación o “crítica revolucionaria de la injusticia” ha sido auspiciada por “políticas imperialistas y filosofías atomistas”. Nos encontramos ante un “dilema” que no puede ser resuelto sino en situaciones concretas y determinadas.¹⁹⁶

Así pues, hay casos de flagrante injusticia en las desigualdades entre ricos y pobres que exigen una distribución de los recursos del mundo en base a estándares de justicia absoluta. (¿Quién podría justificar que se deje morir de hambre a un niño?). La implementación de la justicia internacional en gobiernos estatales no puede llevarse a cabo soslayando las políticas particulares de éstas. De otro modo, esta justicia internacional sería vista como una incursión que arrumba las normas democráticas de dichas sociedades, lo que sería una forma injustificada de despotismo. Con lo cual podemos concluir que Taylor no niega ni rechaza el “estándar altamente revisionista de la justicia en el principio de diferencia de Rawls”. Más bien, su crítica consiste en que la defensa de un principio de la justicia no es una tarea ahistórica sino que requiere atender a las culturas, tradiciones y auto-comprensiones de las respectivas sociedades.

6.5.4. *Vaguedad de la expresión “lo justo” (the right) en Taylor*

Hay un aspecto en la crítica de Taylor a la prioridad de los asuntos de justicia sobre asuntos de vida buena que parece quedar implícito y que, a mi modo de ver, encierra gran parte de los malentendidos entre los procedimentalistas y él. Se trata de la vaguedad que encierra la expresión (al menos en el uso que realiza Taylor): “the right” (lo justo). Efectivamente su crítica al procedimentalismo arroja mucha luz por

¹⁹⁶ “Should he break altogether with the regnant standards of distributive justice, in order to bring people up to a higher type of association, more in line with the good or with absolute justice; but then risk the dangers of deracination, the breakdown of civility, the debilitating effect of whatever vanguard tutelage is necessary, and the like: or should he respect the dominant culture, even at the cost of renouncing the higher good? There can, of course, be no simple answer to this dilemma. In cases where slavery and ritual murder are involved, we might easily agree to take the revolutionary road; while with a society which failed to some degree with regard to solidarity and a concern for the better things of life, we might more readily feel bound to work within” (Taylor 1985 a (1985 II: 302).

lo que respecta a la importancia de los bienes constitutivos y al horizonte de significatividad. Pero en ningún lugar esclarece el significado de dicha expresión y habría que preguntarse si realmente las “desigualdades más nimias e insignificantes” se pueden calificar como asuntos de justicia. O dicho de otra forma: si quizá no habría que considerar un horizonte de significatividad universal que diera sentido a las pretensiones de una “justicia absoluta” (sobre todo en su variante internacional) en tanto que seres humanos.

Se podría pensar que la acepción ambigua y, en el fondo, indefinida que emplea Taylor, quizá sirva de aldabonazo a las versiones más rigoristas de las teorías de la justicia (aquellas que pretenden encarnar la máxima latina “fiat justitia pereat mundos” en sus versiones más devastadoras) para que conciban una deliberación más amplia, teniendo en cuenta otros bienes y valores, las consecuencias y responsabilidad acerca de la aplicación del principio de la justicia. Pero por otro lado, esta misma acepción incurre en cierto contrasentido puesto que habría ciertas cuestiones de vida buena que, *en justicia*, cabría preferir respecto a otras se-dicentes “cuestiones de justicia”; o lo que es lo mismo, que ciertas exigencias de justicia carecerían de justificación. Yo dudo que una teoría coherente de la justicia defienda que las más mínimas desigualdades (que Taylor parece asimilar a lo justo o a asuntos de justicia) sean exigibles en justicia. Aunque bien es cierto que quizá ello dependa en gran medida de lo imbuido que se esté en relación a la pérdida de significatividad. Y en esto pienso que las pretensiones de Taylor por recuperar una deliberación más amplia que englobe y evalúe las cuestiones de vida buena y cuestiones de justicia es necesaria. Si bien con ello no renunciamos sino que integramos en una reflexión más amplia el punto de vista moral. ¿Es esto posible o es una posición internamente insostenible? A continuación voy a considerar de qué modo es posible concebir las cuestiones de justicia teniendo en cuenta argumentos inspirados en la tradición kantiana, que a mi modo de ver tienen suficientemente en cuenta las acertadas críticas de Taylor al procedimentalismo, pero que a su vez permiten concebir la complementariedad de ambas esferas.

6.6. *Pluralismo moral*

Taylor defiende el pluralismo del ámbito moral de modo muy explícito en algunos de sus artículos.¹⁹⁷ En ellos denuncia el efecto distorsionador, a la vez que el reduccionismo de la moral del modelo epistemológico clásico, apostando por el reconocimiento de la heterogeneidad e inconmensurabilidad de bienes morales.

6.6.1. *Crítica al reduccionismo de lo moral*

Como hemos expuesto a lo largo de este capítulo, en base a presupuestos hermenéuticos, Taylor denuncia la tendencia epistemológica a comenzar formulando una metateoría que acote el ámbito de lo que es moral a partir de un modelo preestablecido de validación. Este modo de proceder conduce a limitar la realidad en

¹⁹⁷ Lo encontramos de forma explícita en Taylor 1982b (“The Diversity of goods”) y en Taylor 1997a (“Leading a life”)

base al patrón de nuestro modelo de validez preestablecido, limitando a su vez el poder argumentativo y significativo de la razón en la medida que el razonamiento se invalida, si no se adecua al modelo en cuestión.

La crítica de Taylor expuesta en *Fuentes del yo* se dirige fundamentalmente a dos corrientes: el utilitarismo y algunas derivaciones del formalismo,¹⁹⁸ porque restringen el ámbito de la moral y son incapaces de pensar el conflicto e inconmensurabilidad entre bienes; imponen un modelo de razonamiento limitando las posibilidades de dar razón del comportamiento moral y con ello la diversidad de bienes que da sentido a dichos comportamientos. En ambos casos se trataría de modelos monistas de la ética que prescriben modos de actuar en función de un criterio o procedimiento.

A juicio de Taylor, este modo de concebir la moral es reduccionista porque es incapaz de dar razón de la diversidad de bienes. Ignora, a su vez, la problemática de distinguir entre diferentes cualidades de acción o modos de vida y soslaya los matices y la significatividad de cada uno de los lenguajes que permiten comprender la acción en términos del sujeto. Pero la crítica que me parece más radical en relación a la defensa de la diversidad de bienes es, precisamente, el déficit hermenéutico de estos planteamientos que pierden de vista las “visiones morales sustantivas” o “bienes constitutivos” que subyacen como presupuestos a su propio planteamiento. Al soslayar el bien constitutivo que da sentido al modelo de validación se elimina la posibilidad de que existan otro tipo de bienes constitutivos que den sentido a otros modos de razonamiento práctico y que permiten hablar de moral en un sentido más amplio.

El propósito de Taylor es, precisamente, sacar a la luz esos aspectos sustantivos que permiten dar sentido de esas posiciones y, en definitiva, justificarlas con más razones a partir del bien que las constituye. Se trata de explicitar y articular las intuiciones, convicciones e ideas perspicaces (*insight*) que fundamentan modos de razonamiento centrales en nuestro modo de vida. Al rastrear y hacer emerger esas intuiciones descubrimos su pleno significado y despejamos el “nubarrón epistemológico”. Desde este prisma hermenéutico-genealógico es posible explicar porqué estas “evaluaciones fuertes” adoptan un lugar preponderante en nuestro modo de pensar. Sin embargo, al centrarnos en la experiencia moral y adentrarnos en dichas intuiciones morales, descubrimos también que existen otros bienes constitutivos valiosos que entran en conflicto con aquellos y se plantea la cuestión del pluralismo irreductible. Es entonces cuando la primacía que ostentan determinados modelos éticos se pone en cuestión y se recuperan nuevos bienes para la deliberación experiencial.

¹⁹⁸ Tanto en su ensayo de 1982 “The diversity of goods” como en el de 1997 “La conducción de una vida y el momento del bien”, la crítica de Taylor no se dirige tanto a Kant como a algunas variantes: “Kant is the originator of one of the most influential variants, without himself having fallen victim, I believe, to the narrowing consequences that usually follow the adoption of a formalism” Taylor 1982 b (1985 II: 231). Más bien cabría pensar otros filósofos de calado en la actualidad, con los que el Taylor ha debatido directamente como son Rawls y Habermas. Así a ambos les critica perder de vista los bienes constitutivos, pero no así a Kant. Ver Taylor 1997 a (2005: 288-289).

La crítica de Taylor al utilitarismo y al formalismo cobra sentido, en la medida que éstos no reparan en la diversidad irreductible de bienes a un criterio de validez previamente establecido. La hermenéutica de Taylor, por el contrario, conlleva hacerse eco del lenguaje moral como lo emplean los propios hablantes destacando los contrastes y distinciones cualitativas que son centrales en nuestro razonamiento moral. De este modo la cuestión acerca de la delimitación de lo moral queda abierta en función de nuevos bienes constitutivos y lenguajes de contraste.

6.6.1.1. *Causas epistemológicas del reduccionismo de la moral*

A juicio de Taylor la motivación del reduccionismo homogeneizador del utilitarismo y formalismo es epistemológico. Los lenguajes de contrastes son difíciles de validar y carecen de demostración. Sin embargo, el que no haya demostración no quiere decir que no sea posible argumentar a partir de convicciones racionalmente adquiridas. Con todo, dos consideraciones han disuadido de tomar esta conclusión.¹⁹⁹

La primera, el estatus casi inamovible de determinadas convicciones de la modernidad que se dan por sentadas, como si la posición privilegiada y prioridad indiscutible que gozan fuera “natural”. Como veíamos anteriormente, el hecho de ser bienes constitutivos no les priva del carácter genealógico y de la necesidad de dar razón frente a otros de su validez.

La segunda, consiste en el “requisito de absoluto” que ha desacreditado los lenguajes de contraste cualitativo. La explicación naturalista en sus pretensiones de explicar al ser humano como un objeto más de la naturaleza, ha ido extirpando de dicha explicación los elementos característicos de la experiencia humana. De este modo, el lenguaje de contraste se ha relegado a un plano meramente subjetivo dando pábulo al escepticismo ético. Reduciendo los contrastes a meras “cualidades secundarias” la posibilidad de arbitrar racionalmente entre visiones rivales queda muy mermada.

En contra de este escepticismo e incluso considerando la inconmensurabilidad entre los distintos lenguajes, Taylor ensaya un modelo de argumentación por transiciones que muestra, precisamente, el potencial argumentativo de su concepción de lenguaje de contrastes.

6.6.2. *Lenguajes de contrastes*

El lenguaje y el pensamiento moral se condensan, según Taylor, en “evaluaciones fuertes” que contienen contrastes y distinciones cualitativas que permiten distinguir diferentes acciones, sentimientos o modos de vida como moralmente más nobles o más viles. Es precisamente estos lenguajes de contrastes los que son relegados por el reduccionismo utilitarista o formalista. En contra de esto,

¹⁹⁹ Ver los “argumentos de Taylor contra el no-realismo de los valores” que expusimos en el capítulo 5 “realismo hermenéutico”.

Taylor sostiene que estos lenguajes “son centrales en nuestro pensamiento moral y no pueden ser erradicados de él”²⁰⁰.

Estos lenguajes de contrastes, que no pueden ser eliminados del tipo de justificación, tienen dos características fundamentales: son inconmensurables entre sí y están abiertos a una disputa inacabable en la medida que se conciben como una actividad auto-interpretativa.

Taylor pone algunos ejemplos de lenguajes de contrastes: integridad personal, la caridad, la libertad, racionalidad utilitarista.²⁰¹ Todos ellos se conciben y estructuran a partir de bienes o metas inconmensurables entre sí. No sólo porque perfilan una concepción del hombre muy diferente, sino porque las prescripciones que de ellos se derivan son incompatibles entre sí.²⁰² La inconmensurabilidad consiste en que la imagen del hombre y de su condición que subyace a cada lenguaje es radicalmente distinta. No es posible concebir una medida común a todas ellas. Al menos, no sin que ello distorsione y cambie sustancialmente dicha concepción.²⁰³

Es importante llamar la atención de que la cuestión acerca del pluralismo conduce en Taylor a la inconmensurabilidad de los bienes. Como veremos en el capítulo siguiente a pesar de la inconmensurabilidad y las diferencias culturales irreductibles es posible el razonamiento práctico. Yo incluso llamaría la atención de que la tesis de la inconmensurabilidad permite no asimilar unas posiciones o planteamientos en otros. Un diálogo que respeta la inconmensurabilidad de los lenguajes peculiares y las evaluaciones fuertes no se trata de un diálogo indiferente e intransitable de una a otra, sino de una interacción que reconoce la diversidad y, a pesar de tener que optar en ocasiones desde la razón por uno u otro, acepta el bien constitutivo irreductible de cada parte.²⁰⁴

²⁰⁰ Taylor 1982 b (1985 II: 234).

²⁰¹ Ver Taylor 1982 b. (1985 II: 234-235). En “La conducción de una vida y el momento del bien” contraponen la responsabilidad política a la integridad. Taylor 1997 a (2005: 292-294).

²⁰² “I mean that not only that they are based on very different pictures of man, human possibility and the human condition; but that they frequently lead to incompatible prescriptions in our lives – incompatible with each other, and also with the utilitarian calculation” (Taylor 1982 b (1985 II: 234)).

²⁰³ En el capítulo próximo ahondaré en el controvertido concepto de “inconmensurabilidad” en relación con la “razón práctica”.

²⁰⁴ Creo que es elogiable el propósito de Ricoeur por tender el puente entre la justicia y el amor. Más aún creo que es una exigencia ética, a la vez que supraética, de vuelta a las fuentes de la moralidad. Con todo, me pregunto si Ricoeur no está asimilando el comportamiento ético a lo supraético cuando alude al segundo principio de la justicia de Rawls: “maximizar la parte mínima”. Kant, por ejemplo, precisamente para combatir el cálculo utilitarista, en las antípodas de aquél, fundamenta la acción moral. No creo yo que la acción moral, en los términos de Kant, pueda entenderse en las coordenadas del amor (lógica de la superabundancia). Aunque desde el prisma genealógico tampoco habría que soslayar que la ética kantiana, como es sabido, encuentra parte de las raíces (fuentes) de su moral en el cristianismo. Quizá el correctivo supraético por el que aboga Ricoeur habría que entenderlo no como sustitutivo de otros tipos de correctivos morales (como el imperativo categórico kantiano y la norma de universalización de la ética del discurso y de otras éticas de inspiración deontológica como la de Rawls). Más bien, el mandamiento nuevo del amor constituye una instancia (no la única) que permite corregir las desviaciones utilitaristas a la Regla de Oro. Se me ocurre que un modo de evitar la asimilación de la justicia al amor sería concebir la relación entre ambos en términos de inconmensurabilidad. Es decir, incidir en una inconmensurabilidad irreducible. Irreducible no en términos excluyentes o que impidan la correlación para terminar sustituyéndose, sino precisamente

El segundo aspecto que destaca Taylor es la dificultad que conlleva la formulación y articulación de estos lenguajes porque aunque son familiares a nuestro modo cotidiano de razonar en asuntos morales, sin embargo, todo ejercicio de articulación en tanto que actividad auto-interpretativa, está sujeto a discusión y mejora. Es precisamente este aspecto de una actividad aún no acabada, en proceso de mejora, característico de la articulación, el que rechaza el proceder epistemológico reduccionista, relegando gran parte de razonamientos sustentados sobre dichos lenguajes de contrastes fuera del ámbito de lo moral por no gozar de la “claridad y distinción” requeridas.

6.6.2.1. *Articular el contraste*

Los lenguajes de contrastes juegan un papel principal en la hermenéutica de Taylor en vistas a caracterizar lo moral. No sólo las cuestiones de la utilidad ni las que tienen que ver con el imperativo categórico, sino más en general los lenguajes que los agentes normalmente emplean marcando un contraste entre lo que es más digno o valioso de lo que no lo es. El lenguaje que emplean comporta esos contrastes cualitativos que indican lo mejor de lo peor moralmente. En este sentido una valoración fuerte contrasta con una débil por la importancia y significatividad que comporta. Taylor llama la atención acerca de algunos modos de articular este contraste.

El primero, en base a la noción de obligación. Es posible distinguir metas simples u ordinarias cuyo seguimiento no comporta “obligación”, de otro tipo de metas más elevadas que sí deberíamos seguir. Este segundo tipo de metas u objetivos, nos impelen a seguirlas. Reconocerlas nos obliga a su cumplimiento. De este modo queda trazado el contraste. Cabe llamar la atención de que los lenguajes de contrastes no se restringen a cuestiones morales, sino que abarcan un espectro más amplio como son las cuestiones estéticas o acerca del gusto.²⁰⁵

El segundo modo de articular el contraste es a través de las nociones de admiración y desprecio. Emociones vinculadas con nuestro sentido de metas y actividades más elevadas o más vulgares. Hay un sentido de lo “incomensurablemente más elevado” que da entrada a estas emociones. Ese carácter extraordinariamente más elevado que comporta la excelencia provoca en el agente sentimientos de admiración. Entiendo que la admiración puede surgir por el reconocimiento del bien más elevado.²⁰⁶

para mantener la dinamicidad inconclusa e irreductible de esa “tensión viviente”. Ver Ricoeur 1990b (1993). Ver, más abajo, capítulo siguiente “Incomensurabilidad y racionalidad”.

²⁰⁵ “A higher goal is one from which one cannot detach oneself just by expressing a sincere lack of interest, because to recognize something as a higher goal is to recognize it as one that men ought to follow” (Taylor 1982 b (1985 II: 238)).

²⁰⁶ En este sentido, el tercer modo de articular el contraste no sería más que un caso particular del segundo. Véase Taylor 1982 b (1985 II: 239-240).

6.6.3. De la moral a los lenguajes de contrastes

Podríamos decir que la cuestión de delimitar lo moral en Taylor pasa a un segundo plano. Trazar límites *a priori* al ámbito moral puede dejar fuera elementos constitutivos de este razonamiento. Por ello Taylor prefiere plantear la cuestión en términos de lenguaje de contraste y de evaluaciones fuertes. En este sentido, delimitar lo moral no es fácil y a la postre puede confundir, si con ello se pretende demarcar determinadas obligaciones especialmente significativas. Este carácter de obligatoriedad especialmente significativo es el que se atribuye, sin duda, al punto de vista moral. Pero no sólo habría que reducirlo a cuestiones morales en “sentido estrecho”. Más bien, el lenguaje de contrastes y las evaluaciones fuertes que descubrimos en la moral, los encontramos también en otras cuestiones que desde el enfoque “estrecho” (encorsetado) de la moral han caído fuera. Es este el caso del “ideal moral de autenticidad” que Taylor busca recuperar en la modernidad.²⁰⁷

Asistimos a una interesante y crucial traslación de términos para entender la filosofía moral de Taylor. Pasamos de hablar de lo moral a hablar de contrastes, distinciones cualitativas y evaluaciones fuertes. Con este giro, conseguimos ensanchar el ámbito de lo importante y significativo agudizando nuestra sensibilidad hermenéutica para el bien. De manera que, más allá de las exigencias del imperativo categórico, es posible reconocer modos valiosos de acción que despiertan nuestra admiración y descubren nuevos bienes. Así consideradas las exigencias de solidaridad o la excelencia personal adquieren una relevancia mayor.

Es cierto que al sustituir la delimitación de lo moral por el lenguaje de contraste y las valoraciones fuertes conseguimos dar cabida al pluralismo de bienes que subyacen a determinados razonamientos morales. Sin embargo, considerando que el lenguaje de contrastes y las valoraciones fuertes abarcan cuestiones no sólo morales como, por ejemplo, las estéticas, ¿no habría que demarcar aún, un tipo de cuestiones por el grado más elevado de exigencia que reclaman volver nuevamente a determinar un ámbito de cuestiones morales más significativas?

El propio Taylor reconoce que determinadas cuestiones morales tienen un grado de obligatoriedad (que podríamos llamar “categórico en sentido fuerte”) mayor que las estéticas.²⁰⁸ Pero no desarrolla esta intuición. Por el contrario, de su posición parece deducirse que la defensa del pluralismo desdibuja en buena medida los límites de lo moral. Reconocer un bien impele en parte a considerarlo como algo valioso que no nos ha de dejar indiferente, sino llevarnos a actuar. Tal reconocimiento de nuevos bienes conduce a considerar nuevos lenguajes de contrastes donde la frontera entre lo moral y lo no moral no está tan clara.

Vemos que el propio Taylor sí que reconoce un valor especial a exigencias morales. Sin embargo, sus intereses parecen desdibujar los límites de la moral en

²⁰⁷ Constituye ésta una de las principales críticas de Taylor a la ética de Habermas. Sus intentos irán encaminados a recuperar el “potencial moral” contenido en el ideal moderno de autenticidad. Ver “Ideal moral de autenticidad en la modernidad” en el capítulo 9 “Libertad significativa”. Ver Taylor 1992A y también Conill 2006: 245-261.

²⁰⁸ Ver Taylor 1982 b (1985 II: 238).

beneficio del reconocimiento del pluralismo y la diversidad de bienes. Este pluralismo, empero, en contra del peligro que atisbara Habermas en la ética de Taylor, ceo que puede ser un aldabonazo al egocentrismo (y etnocentrismo). Vigilancia contra el egocentrismo de aceptar sin cuestionar en absoluto el propio bien. En este sentido el pluralismo impele a un reconocimiento de nuevos lenguajes de contrastes y nuevos bienes que subyacen a éstos. La falta de interés en determinados bienes, su no reconocimiento, “se muestra como siendo ciego, tosco, insensible, cobarde o demasiado ensimismado [*self-absorbed*], o de algún modo sujeto a la censura”.²⁰⁹

Con todo, aunque Taylor apunta a que existen exigencias “categóricas en sentido fuerte” incomparablemente más importantes que las estéticas (estético en sentido restrictivo), no desarrolla esta intuición y tampoco la dota de base teórica. ¿Estamos ante un déficit de la hermenéutica de Taylor? Pienso que en parte sí. El aporte de otras éticas a este respecto es mucho más significativo e importante. Pero por otro lado, creo que dicho déficit se debe a que la filosofía moral de Taylor no comporta el deseo de demarcar de modo muy diferenciado las cuestiones morales o cuestiones de justicia, que, sin embargo, reconoce, sino en destacar el poder para articularlas y la necesidad de hacerse cargo de las imágenes sustantivas que comporta. Sus esfuerzos van encaminados a destacar la complejidad del entramado moral que se teje con los hilos de bienes constitutivos y que en una vida es posible combinar más de un bien de éstos, dependiendo de la situación. El ejercicio de unificación no sería acerca de lo moral en sentido restringido, sino de la combinación de bienes inconmensurables entre sí en la vida del agente. Esta parece ser la pregunta realmente importante para una hermenéutica que centrada en los lenguajes de contraste apuesta por el pluralismo moral.²¹⁰

Con todo, ¿son suficientes estas explicaciones? ¿No sigue quedando vaga y confusa su concepción de lo moral, así como indefinida la expresión de “asuntos de justicia”? ¿No podría derivar la diversidad inconmensurable de lenguajes de contrastes o el pluralismo moral de Taylor en el “politeísmo axiológico”? ¿No habría de recuperarse e incidir más a fondo en el “momento deontológico” de la ética? De otro modo, ¿qué sentido tendrían nuestras pretensiones y exigencias (universales, o más bien, universalizables) de justicia? ¿No conduciría ello a una “pérdida de sentido” y de dar razón de la forma de vivir nuestra vida? ¿No comportaría ello pérdidas incalculables de un hiperbién irrenunciable como la justicia?

6.6.4. *De los lenguajes de contrastes a la moral*

El pluralismo moral de Taylor es efectivamente una excelente crítica contra el monismo moral miope y ciego a las diferencias y a la diversidad cultural, así como a la pluralidad de valores morales e ideales de vida feliz. Sin embargo, una crítica del

²⁰⁹ (Taylor 1982 b (1985 II: 239).

²¹⁰ “The really important question may turn out to be how we combine in our lives two or three or four different goals, or virtues, or standards, which we feel we cannot repudiate but which seem to demand incompatible things of us” (Taylor 1982 b (1985 II: 236)).

lado contrario (los universalistas) se ha levantado contra la pluralidad de valores. Como vimos más arriba, Apel criticaba la comprensión racional de Max Weber (y en la que Taylor, entre otros, estaría incluido) por desembocar, en última instancia, en “decisiones de valor” que no admiten “racionalidad valorativa”. El desliz hacia el “politeísmo axiológico” parecería servido, tornando el subjetivismo y el relativismo insuperable en cualquier jerarquía de valores. Todo acabaría dependiendo de una especie de fe, relegando la razón y la posibilidad de alcanzar un acuerdo a través de argumentos. La interpelación ante la que ahora nos encontramos es: ¿se trata el planteamiento de Taylor de un politeísmo disfrazado de pluralismo? Yo sostengo que no. Que el pluralismo de Taylor no elimina el nervio crítico sino que permite encontrar “constantes humanas”, constantes vitales de lo moral que nos permiten salvar el escollo relativista, subjetivista y, si cabe decirlo, politeísta.

Ante la pluralidad tanto de morales como de teorías éticas existe la tentación del relativismo o el subjetivismo. A lo largo del trabajo he intentado mostrar que Taylor procura sortear ambos escollos y, a mi juicio, lo consigue. Lo consigue principalmente en base a las exigencias emergentes de la realidad social. Ante el espejismo relativista y subjetivista la realidad social exige respetar con altura humana. Es allí, emergiendo “desde dentro”, donde encontramos los “mínimos comunes, válidos para todos”, “mínimos de coincidencia”.²¹¹

Sin embargo, a pesar de que creo que en Taylor podemos llegar a encontrar un nervio crítico que permita gravitar entre culturas; a pesar de que considera irrenunciable referirse a unas constantes humanas y no sólo en términos de la antropología sino, a su vez, en el ámbito de lo moral; y a pesar de que su modelo de justicia distributiva no niega el complemento de una justicia no relativa a la sociedad particular que permite defender los derechos inalienables del individuo (DDHH) y que reconoce ciertos “criterios trans-sociales de lo correcto”; a pesar de todo ello yo sí que llamaría la atención sobre el peligro de disolver la moral en lenguajes de contrastes.

La debilidad de las éticas teleológicas radica en la variabilidad contextual que por sí sola hace difícil promover bienes exigibles y evitar males inaceptables. Ellos nos conduce a la deficiencia de la ética de bienes aristotélica para ir más allá de Aristóteles, de la mano de Kant, en la defensa de la “bondad ética”, es decir, de aquella acción que es buena no por conveniencia a intereses particulares o de una comunidad, sino buen en sí misma, porque hace buena a la persona en cuanto persona. Se abre así el horizonte de la universalidad kantiana que efectivamente no necesita ser ni pura ni formal para vivirla con cocreación. La ética de bienes así planteada conduce a la ética de la dignidad porque la dignidad humana es expresión de la bondad ética de las personas que se articula en el concepto co-originario de dignidad humana.²¹²

²¹¹ En un alegato a favor de las profesiones, la ética aplicada y la realidad social Adela Cortina se hace eco de la profundidad y sentido “vital” para la ética de la sentencia profética de S. Toulmin: “La bioética salvará la ética”. Ver Cortina 2001: 134.

²¹² Hortal 2007: 134-142. ¿No es posible *en el fondo* encontrar una suerte de intersección entre el planteamiento teleológico aristotélico y el deontológico kantiano? ¿No hay en el corazón de la ética teleológica aristotélica un momento constitutivo de la racionalidad de lo práctico que es deontológico;

Efectivamente, pienso que la crítica de Taylor a buena parte de las teorías éticas de la actualidad es muy oportuna y enormemente enriquecedora. Pero existe un punto débil y es el de olvidar o relegar a un segundo plano las “exigencias de justicia” a favor del ser humano como tal. Es cierto que Taylor, como expusimos al comienzo del presente capítulo, considera que el “primer eje del pensamiento moral en sentido amplio” es el “sentido de respeto y obligación hacia los demás”. Encontramos aquí el aspecto deontológico de la moral. Pero aunque reconoce que este primer eje es irrenunciable sus esfuerzos no van encaminados a desarrollarlo y aducir argumentos y razones a favor del ámbito propio de este primer eje. Por el contrario, sus energías se dirigen a conectarlo con los otros dos ejes y a criticar aquellas concepciones estrechas de la moral que encorsetan nuestra experiencia, atrofian con ello el razonamiento práctico y terminan por dejar fuera los aspectos relativos al bien y a una vida felicitante.

Yo creo que es importante y necesario incidir más en el “núcleo obligatorio” o “momento deontológico” de la ética. Creo que ello ayudaría a esclarecer cuál es el “sentido de respeto y obligación hacia los demás” y en qué sentido no podemos desligarnos del ser humano como tal ni de las exigencias de justicia que desde éste se reclaman. El “momento deontológico” o “núcleo obligatorio” de la ética no sólo constituye el mejor argumento ante todas las figuras del mal que se entrometen en la vida ética, sino que conforma el aspecto irrenunciable de la idea de humanidad como fin en sí mismo, la cual da sentido, razón y sostiene el respeto debido a las personas. Para este propósito, una ética de la argumentación como la de Paul Ricoeur se muestra especialmente fecunda para el diálogo directo con la ética hermenéutica de Taylor.²¹³

Excede a las pretensiones y los objetivos de este trabajo de tesis adentrarnos en la ética de Paul Ricoeur. Únicamente puedo aquí si quiera asomarme a las inmensas posibilidades que esta ética bien aquilatada y agudizada por la hermenéutica ofrece en el diálogo con Taylor. En Ricoeur encontramos un modelo especialmente importante de hermenéutica crítica que entroncando con la tradición hermenéutica puede ayudar a comprender mejor lo moral y la articulación entre el legado aristotélico de la irreductibilidad e incommensurabilidad de los bienes (“objetivo ético”) y el aporte crítico-regulativo de las éticas deontológicas (“momento deontológico”).²¹⁴ En una metáfora extraordinariamente afín a Taylor, como si de un

pero a su vez en la ética kantiana una teleología de las facultades del ánimo expresadas en la voluntad racional como “fin en sí misma”? Ver Cortina 1990: 225-230.

²¹³ El propio Charles Taylor en la nota al pie que cierra su ensayo “La conducción de una vida y el momento del bien” (Taylor 1996: 306 (2005:302)), reconoce la deuda contraída con Paul Ricoeur por haber recuperado y afinado el legado aristotélico sosteniendo la irreductibilidad e incommensurabilidad de los bienes. La deuda parece ser mutua. Ver A. Domingo 1999: 11. Ver especialmente Conill 2006: 203 y ss.

²¹⁴ A este respecto, estaría bien recordar las tres tesis, consideradas conjuntamente y como afirma el propio Ricoeur, “sin afán de ortodoxia aristotélica o kantiana, pero con gran atención a los textos fundadores de estas dos tradiciones: 1) primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos”. (Ricoeur 1990 (1996: 174-175). El objetivo del filósofo francés consiste en considerar la aportación de cada una de las dos tradiciones y ensayar nuevos cauces que permitan “establecer entre las dos herencias una relación a la vez de subordinación

río se tratara, el sentimiento de obligación en la mitad del cauce de la experiencia moral permite remontarse “aguas arriba” (*amont*) para descubrir las “fuentes” de donde brotan las normas (ética anterior) o descender aguas abajo (*aval*) para llegar al aval de las normas (ética posterior), que serían las éticas aplicadas. Muy diferente al río inapresable de Heráclito, Ricoeur invita a sumergirnos de lleno en sus reflexiones y llevar a cabo la singladura de recorrer de arriba a bajo todo el transcurso del río de lo moral.²¹⁵

Por un lado, en la línea de Charles Taylor, que hemos perfilado, Paul Ricoeur reconoce la diversidad irreductible de los bienes (“problema de la diversidad real de los bienes que hay que repartir”)²¹⁶ e incide en las limitaciones de la idea procedimental de justicia de Rawls a partir de la existencia de situaciones conflictivas en las que “la pura regla de procedimiento” no permite atender a la diversidad de bienes distribuidos. De este modo, ahonda en la “diferencia cualitativa” entre cosas por distribuir que queda anulada en la formulación del principio. Dicha formulación del principio de justicia, contradictoriamente no haría justicia a la diversidad de bienes como sí lo hace, por otro lado, la defensa aristotélica del tipo proporcional de justicia distributiva.²¹⁷ Pero, a pesar de todo, y aquí viene el aporte más significativo para lo que nos ocupa, Ricoeur reconoce que “es necesario someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma”, de manera que adquiramos “una ética enriquecida mediante el paso de la norma y enraizada en el juicio moral en situación”.²¹⁸ Ricoeur no desdeña los intentos formalistas y procedimentalistas de la tradición kantiana; al contrario, reconoce “la grandeza de la moral del deber” en su vínculo establecido entre obligación y formalismo. Habría que incidir, por lo tanto, en la necesidad que tiene la ética de asumir los rasgos de la moral; la necesidad de introducir el momento deontológico en el proceso del razonamiento práctico. La necesidad radica en la existencia del mal, que Kant reconoció como el centro del libre arbitrio, y que el objetivo de la “vida buena” debe reconocer, asumiendo la prueba

y de complementariedad”, aunque en el fondo, atendiendo a los conflictos sociales que se presentan a la realidad, Ricoeur reconocería “el recurso final de la moral a la ética”. Yo insistiría, sin embargo, en que habida cuenta de su punto de partida aristotélico, Ricoeur reconoce la necesidad de recuperar el núcleo normativo; ahondar en las pretensiones universalistas y defender una “*phronesis crítica*”. Ver no sólo Ricoeur 1990 (1996), sino también Ricoeur 2000.

²¹⁵ Ver Ricoeur 2000.

²¹⁶ Ricoeur 1990 (1996: 272).

²¹⁷ De modo muy elocuente y afín a Taylor, Paul Ricoeur afirma: “La diversidad de las cosas que hay que repartir desaparece en el procedimiento de distribución. Se pierde de vista la diferencia cualitativa entre cosas por distribuir”. Ricoeur 1990 (1996: 272). A continuación, su alusión a Aristóteles como precursor de este reconocimiento de la diversidad es inmediata. La definición aristotélica de justicia proporcional ya contendría este problema de la distribución: la distribución variará según los regímenes políticos. *Ética a Nicómaco* 1131 a 10- 1131 b 24.

²¹⁸ Ricoeur 1990 (1996: 213). El capítulo 8 de *Si mismo como otro*, está dedicado a incidir en la necesidad del momento deontológico en las tres esferas tratadas en el capítulo anterior desde el punto de vista del objetivo ético. En la mencionada alusión de Taylor a esta obra de Ricoeur como representativa y ejemplar de su propia posición respecto al pluralismo de lo moral (Taylor 1996: 306 (2005:302), nota al pie 7), el filósofo canadiense sólo cita los capítulos 7 y 9 de la obra de Ricoeur. Considero que se trata de una significativa omisión, en parte reflejo de su propia posición.

de la obligación moral. Ante todas las formas del mal, la moral se alza como instancia crítica.²¹⁹

Este meritorio modo de plantear la encrucijada de lo moral supone, sin duda, una idónea interpelación al enfoque de Taylor, instando a dar un paso más en favor del reconocimiento del carácter crítico-normativo del punto de vista moral.²²⁰ Vemos con Ricoeur que, partiendo de tesis similares a las de Taylor, es posible recuperar el momento formal-universal en perspectiva hermenéutica. Lo cual quiere decir que recogiendo críticamente lo irrenunciable del segundo imperativo kantiano de la persona como fin en sí misma,²²¹ lo incorpora a la sabiduría práctica y permite ahondar en la originalidad del respeto debido a las personas en su diversidad, es decir, en tanto que “visages” (rostros).²²² Una “hermenéutica del sí” que se condensa

²¹⁹ “Porque *hay* mal, el objetivo de la ‘vida buena’ debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: ‘Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que *no sea* lo que *no debería ser*, a saber, el mal’”. (Ricoeur 1990 (1996: 231)).

²²⁰ Ya a comienzos de la década de los setenta Ricoeur intentaba de modo muy significativo situarse en la encrucijada entre hermenéutica y crítica de las ideologías. Aplicando la hermenéutica a la acción humana la solución no consiste en dualismos excluyentes, sino en ir perfilando los trazos de una “hermenéutica crítica”. Ver Ricoeur 1973 (2000).

²²¹ En un segundo momento Ricoeur critica el uso restrictivo por Kant del criterio de universalización. Reducir la prueba de universalización a la no contradicción, da una idea muy pobre de la coherencia a la que puede aspirar un sistema moral. Frente a un tipo de deducción kantiana, inspirados en el modelo del razonamiento jurídico, sería posible, a juicio de Ricoeur, concebir el criterio de universalización según la concepción más constructiva de coherencia. A diferencia del uso kantiano, el énfasis recaería sobre el carácter constructivo (y no sólo conservador) de la razón. También Taylor había criticado en “Rationality” (Taylor 1982d) el sentido restrictivo de racionalidad, que hace del principio de no contradicción la “medida” de lo que es irracional. La racionalidad contenida en el tipo de razonamiento práctico entre incommensurables propia de la hermenéutica intercultural que defiende Taylor tampoco deriva del lado opuesto en una desmesura, como Taylor critica a Peter Winch. Véase los rasgos del realismo hermenéutico de Taylor en el capítulo 5 de este trabajo

²²² Encontramos en Ricoeur una lectura pluralista del imperativo categórico kantiano que es de enorme importancia incorporar para nuestra sabiduría práctica. (En esto se condensaría el momento de aplicación propio de la sabiduría práctica. Ver Conill 2006: 230-232). En efecto, Ricoeur se propone una recuperación del momento universal-formal pero considerando la necesidad de revisar las formulaciones originales tal y como aparecen en la fundamentación kantiana. Así, la recuperación hermenéutica del imperativo categórico de Ricoeur, constituye una superación de la lectura monológica y rigorista de la primera formulación del imperativo categórico (“formulación general”) y una defensa del formalismo no vacuo (¡significativo!) kantiano. A esta sazón, la segunda formulación del imperativo categórico posibilita una lectura pluralista del imperativo categórico radicada en la persona como fin en sí misma. La universalidad no queda suspendida del respeto a la ley por la ley misma, sino que cobra cuerpo (y rostro) en la formulación del respeto a la dignidad humana. Por ello no sólo la defensa del imperativo frente a la acusación de vaciedad, sino a su vez, la superación del posible rigorismo del momento deontológico-formal, radicando más concretamente en el respeto al ser humano como fin en sí mismo, esto es, reconociéndole como un ser con dignidad. El concepto de humanidad por sí solo termina por vaciar el sí mismo en la indiferencia de la distinción de personas; dicha vaciedad se torna impermeable a la pluralidad de las personas si no se reconoce su insuficiencia. Tomada por sí sola conduciría a la universalidad abstracta como consecuencia del proceso de depuración de las inclinaciones. Sin embargo, complementada con el concepto de “persona como fin en sí misma” recupera la originalidad del respeto debida a las personas en su diversidad. Se trata, por lo tanto, de entender la pluralidad de las personas en el sentido radical de la alteridad; es decir, en tanto que “visages” (rostros). Es precisamente este concepto de persona como fin en sí misma el que permite articular el tránsito de la autonomía al reconocimiento y respeto debido

en una encomiable ética de la argumentación y que da buenas pistas para rebasar las limitaciones de contextualismos y universalismos.²²³ Se trata efectivamente de una “ardua dialéctica” entre ambos donde lo que se busca es extraer de las situaciones concretas el mejor argumento; alcanzar “un equilibrio reflexivo entre la exigencias de universalidad y el reconocimiento de las limitaciones contextualistas que lo afectan”.²²⁴ Pero además, porque esta ética de la argumentación es una apuesta por “universales incoativos” o “universales en contexto”, que expresan la dialéctica constante entre las pretensiones de universalidad de determinados valores y el carácter discutible de dicha universalidad.²²⁵ ¿No es esta una excelente afinidad, entre otras, de Taylor y Ricoeur que instaría a descubrir el “momento deontológico” (crítica y auto-crítica normativa) en la ética hermenéutica de Taylor?

La segunda guía que voy a señalar en la “vuelta” de los lenguajes de contrastes a la moral es la que ensaya desde la tradición kantiana de la ética del discurso entre nosotros Adela Cortina. Su modelo de “ética cívica” como una ética de mínimos (pero no minimalista) pienso que podría completar el enfoque de lo moral en Taylor. Sin renunciar a la extraordinaria riqueza y sentido vital de los “máximos de vida buena” es necesario incidir en los “mínimos comunes, válidos para todos”, es decir, “en el conjunto de valores que comparten los miembros de una sociedad pluralista”.

A mi juicio, se trata de una ética cívica que conecta especialmente bien con la ética hermenéutica de Taylor porque, en primer lugar, “es una *realidad social*, y no un constructo filosófico, forma parte de la vida cotidiana propia de una sociedad pluralista, porque consiste en el conjunto de valores y principios que ya comparten los grupos de esa sociedad que proponen modelos de vida buena.” Pero además porque, recuperando lo más granado de las tradiciones liberales y republicanas, “*vincula a las personas en tanto que ciudadanos*”. Y aún, en tercer lugar, porque se trata de una ética en perspectiva hermenéutica que se sabe “*dinámica*” y es la “*cristalización de los valores compartidos* por distintas propuestas de vida buena, lo cual significa que esos valores compartidos van descubriéndose progresivamente en el tiempo y cobrando mayor precisión”.²²⁶

En vistas a perfilar una “ética hermenéutica” considero enormemente esclarecedor la articulación que Cortina lleva a cabo en el modo de relacionar la “ética cívica” (ética de mínimos) con la “ética de máximos”.²²⁷ Con mucha agudeza y perspicacia hermenéutica señala cuatro coordenadas: 1) relación de no absorción;

a las personas. Porque desde esta hermenéutica crítica se “deja oír, siguiendo la Regla de Oro, la voz de la solicitud que exige que la pluralidad de las personas y su alteridad no sean anuladas en la idea englobadora de la humanidad”. (Ricoeur 1990 (1996: 235)).

²²³ “Quisiera sugerir, al término de este largo periplo, una nueva formulación de la ética de la argumentación que permitiese integrar las objeciones del contextualismo, al tiempo que éste tomase en serio la exigencia de universalización para concentrarse en las condiciones para *poner en contexto* esta exigencia [...]. Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convención, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación”. (Ricoeur 1990 (1996: 316)).

²²⁴ Ricoeur 1990 (1996: 317).

²²⁵ Ver en el capítulo 3 el concepto de “bien constitutivo” de Taylor.

²²⁶ Cortina 2001: 137-138.

²²⁷ Ver Cortina 2001: 142-144. Ver también Conill 2006

2) los mínimos se alimentan de los máximos; 3) los máximos han de purificarse desde los mínimos y 4) evitar la separación.²²⁸ De este modo se hace posible esa fecunda interrelación entre ambos.²²⁹

La ética cívica que perfila A. Cortina, empero, hundiendo sus raíces en la tradición kantiana de la ética del discurso permite profundizar y poner de relieve las exigencias universalizables de la justicia.²³⁰ Aún reconociendo con Taylor el pluralismo moral y la diversidad de bienes y afirmando, a su vez, que la justicia constituye un bien, los “bienes de justicia”, sin embargo, hay que trazar la distinción con otro tipo de bienes, “bienes de gratuidad” de valor igualmente incalculable, pero que, brotando “desde la abundancia del corazón”, a diferencia de los primeros no son exigibles y, por lo tanto, no implican derechos o acaso algo que podamos reclamar en justicia (sea la ternura, el consuelo, la esperanza, el sentido o, en definitiva, la compasión).²³¹ Pero los bienes de justicia son aquellos que pueden exigirse con toda autoridad y constituyen un “deber de justicia” hacerlos posibles a todos los miembros de la comunidad política. Son estos bienes los que una ética cívica permite iluminar.²³²

²²⁸ Un buen modo, a mi juicio, de ensayar la relación entre máximos y mínimos es la “tensión viviente” entre el Amor y la Justicia perfilada por Ricoeur. La inconmensurabilidad entre la “lógica de la abundancia” y la “lógica de la equivalencia” no impide, sin embargo, una “acción sinérgica del amor y la justicia”. Tanto, del lado de la justicia, el principio de la moralidad (garantía de la garantía), que permite corregir las desviaciones no-morales e incluso inmorales de lo supramoral, que terminarían por arruinarse en infra-moral (desde el ejemplo de la cobardía en una interpretación desviada de Lucas 6, hasta –añadiría yo— las distintas manifestaciones de fanatismo que terminan por dar el salto fatal del amor al odio); como del lado del amor, es posible encontrar un “correctivo supramoral” de la Regla de Oro, que se impone como una interpretación necesaria para que aquella no degenera en cálculo utilitarista del “do ut des” (“doy a fin de que tú me des”). ¿Cómo hacer para que esta magnífica “acción sinérgica del amor y la justicia” constituya una “relación de no absorción”? O dicho en otros términos: ¿cómo preservar el diálogo entre el amor y la justicia, bienes de gratuidad y bienes de justicia, sin eliminar la inconmensurabilidad irreductible de ambos? Ver también Vila-Chã 2006c.

²²⁹ También García Gómez-Heras propone tres principios para articular adecuadamente la ética y la religión, que permiten salvar los reduccionismos fundamentalistas y laicistas: “Es una situación en la el diálogo prima sobre la imposición arbitraria, el respeto sobre las injerencias y la colaboración sobre las pretensiones de dominio. Tres son los principios de tal sistema de relaciones Iglesia-Estado: a) principio de la diferencia de ambas instituciones en razón de la naturaleza, medios, funciones y fines propios de cada una; b) principio de autonomía y soberanía de cada uno, Iglesia-Estado, en sus respectivos ámbitos y competencias; c) principio de separación amistosa y de colaboración leal, con una meta única: el bien común de la sociedad, la dignidad de la persona y los Derechos Humanos” (García Gómez-Heras 2008: 307).

²³⁰ Ya en *Ética mínima* la autora apuntaba a una “Moral civil en una sociedad democrática” que permitiera el “sano pluralismo”. Ver Cortina 1986: 141 y ss.

²³¹ Es leyendo estas enjundiosas páginas de *Alianza y contrato* que recuerdo la experiencia narrada de una mujer que entregó su vida al servicio de los más pobres de entre los pobres de las calles de Calcuta: “Alguien me dijo que ni por un millón de dólares se atrevería a tocar a un leproso. Yo le contesté: -Tampoco yo lo haría. Si fuese por dinero, ni siquiera lo haría por dos millones de dólares. Sin embargo, lo hago de buena gana, gratuitamente, por amor de Dios”. Madre Teresa de Calcuta: *Orar. Su pensamiento espiritual*. Editorial Planeta Testimonio, 1997.

²³² “Los bienes que venimos comentando son exigibles desde una ética cívica, que no es ‘minimalista’, como algunos han creído o querido entender, sino una ética de mínimos de justicia en la medida en que dejar de proporcionar estos bienes implica caer bajo mínimos de moralidad. Como la ética cívica se expresa en distintas esferas sociales, son bienes de justicia los que dan sentido a cada

En vistas a la obtención de dichos mínimos, la pregunta clave que se plantea es: “¿desde dónde determinar lo que humaniza y deshumaniza?” Para lo cual, según la autora, la ética del discurso (aunque no una versión de ésta con buena dosis de autocrítica) permite desentrañar los mínimos de justicia e intereses universalizables para la sociedad civil (multicultural) a través del diálogo intercultural. Efectivamente se trata en buena parte de una versión superadora de la ética del discurso ya que considera que dicho diálogo no se entreteje sólo con puros argumentos sino también fundamentalmente a través de las experiencias porque “sólo del diálogo intercultural, de la comprensión profunda de los intereses de las personas con distintos bagajes culturales, pueden surgir los materiales para construir una sociedad justa tanto política como mundial”. De este modo superamos efectivamente los estrechos márgenes de un primer liberalismo excluyente para reconocer que “no surgen tales mínimos de una sociedad de una tradición política determinada, como la liberal, sino de una racionalidad impura, entañada en el mundo de la vida de las distintas culturas a fines de este siglo XX [y comienzos del XXI]. De ahí que, para ir determinándolos sea necesario entablar diálogos reales entre las distintas culturas, y no imponerlos desde una cultura política determinada”.²³³

Pero no sólo para las cuestiones del diálogo intercultural. Creo que esta ética de la razón cordial ayuda a perfilar con mayor precisión los rasgos de una antropología filosófica que es capaz de descubrir la dignidad humana en deficientes graves. Así a pesar de la falta de competencia comunicativa efectiva de dichos sujetos es posible seguir considerándolos sujetos morales.²³⁴

A esta sazón, ya para concluir, creo extraordinariamente fecunda la última reflexión desde esta ética cívica, que desbaratando las críticas que contra ella se vierten de ser una ética minimalista, encuentra que más profunda que el “deber” es la “ob-ligación” “que nace cuando descubrimos que estamos *ligados* unos a otros y por eso estamos mutuamente ob-ligados, que los otros son para nosotros ‘carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre’, y por eso nuestra vida no puede ser buena

una de las actividades sociales: las familias deben velar por los hijos, los profesionales han de proporcionar el bien de su profesión, la opinión pública debe poder expresarse libremente, la esfera económica debe crear riqueza para todos los seres humanos”. (Cortina 2001: 167). Ver el capítulo 7 “Razones de la razón” y más especialmente su tránsito al capítulo 9 “Principios de una ética cívica cordial” a través del capítulo 8 “El reconocimiento cordial”.

²³³ Cortina 1997: 215 y Cortina 1998: 53. Como más recientemente ha afirmado la autora: “esto exige mucho más de lo que la ética del discurso en la versión de Apel y Habermas está dispuesta a reconocer” (Cortina 2007: 183). Ver también Conill 1991 y Conill 2002.

²³⁴ Ver Cortina 2008: 29. Creo que aún está por desarrollar filosóficamente la razón cordial que permite incidir más en la dimensión emotiva que interpelando al racionalista (pero también al irracional) se pregunta por el tipo de diálogos que se persigue: ¿No será acaso posible una comunicación cordial en el nivel de los sentimientos *humanos* y no sólo virtual sino efectiva y muy real? Aun cuando la inteligencia esté paralizada, ¿no es posible movernos en el nivel de los sentimientos y las emociones humanas en la comunicación cordial? ¿No existe un núcleo o corazón moral que se aviva en el trato humano con “deficientes”? La experiencia —a los que la tenemos en esto— nos confirma que estos “deficientes” (por lo que respecta a la inteligencia —se supone—), son sin embargo en muchas ocasiones “maestros” en las cuestiones del corazón y capaces de despertar a su alrededor lo que de más humano hay en las personas, a veces incluso hasta límites insospechados.

sin compartir con ellos la ternura y el consuelo, la esperanza y el sentido”.²³⁵ A tenor de estas últimas consideraciones, que sin renunciar a la distinción entre mínimos de justicia y máximos de vida buena, no obstante instan a rebasar la línea divisoria llegando a descubrir incluso en el “corazón de la justicia” el injerto de la prudencia: la *cordura*.²³⁶

¿No tenemos aquí, al igual que en Paul Ricoeur, buenos indicios de que la hermenéutica crítica permite rebasar las limitaciones en las que a menudo se encasilla y encorseta la moral (tanto del lado de los aristotélicos como de los kantianos)? ¿No conectan estas valiosas aportaciones con “lo moral en Taylor”, complementándolo (no sin la crítica) y completando su enfoque?

En los capítulos siguientes voy a explorar más sistemáticamente algunos de los ámbitos implicados en esta concepción de lo moral: razón práctica, identidad moral y política, bienes sociales, libertad y, por último, la modernidad. Lo cual será un modo de profundizar en el modelo de hermenéutica crítica que estamos esbozando. Trataré con ello de ver de qué modo los “presupuestos hermenéuticos” perfilados en la primera parte nos ayudan a iluminar algunos de los problemas éticos y políticos más significativos.

²³⁵ Cortina 2001: 171. Ver muy especialmente el capítulo 8 “reconocimiento cordial” de su más reciente *Ética de la razón cordial* donde sin renunciar a la necesidad de una ética de la argumentación ahonda en la ob-ligación original de toda comunicación. En el encontramos pasajes tan brillantes e iluminadores como el siguiente: “es verdad que las dudas y los desacuerdos han de resolverse argumentando, pero no conviene cortar el cordón umbilical que une la acción comunicativa, en la que nos reconocemos como interlocutores válidos, con las formas de comunicación expresivas de las experiencias personales y colectivas, reveladoras de historias únicas en las que las gentes han vivido el abandono, la humillación, el olvido [...] la comunicación cordial –y no sólo la argumentación— es, pues, indeclinable” (Cortina 2007: 207).

²³⁶ Creo que se trata de una reflexión que no tiene desperdicio. Yo la compararía, no para asimilarla, con los intentos de Ricoeur de poner en diálogo el amor y la justicia en pro de la “acción sinérgica del amor y la Justicia” (Ver Ricoeur 1990 (1993: 33)); o con el último pasaje de *Fuentes del yo*, donde Taylor, aludiendo a la Madre Teresa y Jean Vanier apunta a una modernidad alternativa que reconoce una nueva humanidad.

Capítulo 7

MODELO DE RAZÓN PRÁCTICA

Dos son los apartados principales que me propongo abordar en este capítulo. Por un lado, el modelo de razón práctica en Taylor y por otro la capacidad que este modelo tiene incluso entre posiciones, concepciones y formas de vida inconmensurables. Así en la primera parte frente a la concepción naturalista, me propongo caracterizar el modelo de racionalidad de Taylor como eminentemente práctico, *ad hominem* y entroncando con una aquilatada tradición hermenéutica, heredero de la *phrónesis* aristotélica, frente a una concepción naturalista que se restringiría a la explicación.

Es en la segunda parte donde indagamos en la tesis acerca de la posibilidad de una argumentación entre posiciones inconmensurables. Con lo cual, contrastando con planteamientos como el de Winch o MacIntyre, incidimos en el carácter crítico y el “momento de realidad” de la razón práctica, ensayamos un modelo de argumentación por transiciones entre posiciones inconmensurables.

7.1. Modelo de razonamiento práctica en Taylor

El modelo de razonamiento práctico que defiende Charles Taylor está estrechamente relacionado con su concepción de las valoraciones fuertes y sus argumentos realistas en favor de la rehabilitación de los contrastes y distinciones cualitativas. Uno de los papeles fundamentales que desempeñan las distinciones cualitativas en el pensamiento moral —sostiene en *Fuentes del yo*— es el de “proporcionar razones”; pero a continuación añade, “esto hay que entenderlo de manera diferente a la habitual”.¹ Más concretamente, en base al principio hermenéutico proporcionar una razón consistiría en ofrecer una articulación de lo que es clave para la configuración del mundo moral. Ofrecer una razón implica cierto tipo de discernimiento acerca de mi situación, del bien y de los valores morales que persigo en la vida. Ofrecer una razón, por lo tanto, es articular una visión del bien a través de un lenguaje de contrastes cualitativos y a su vez ir definiendo mi propia identidad.

Taylor distingue el modelo de razonamiento práctico que él defiende de otro tipo de razonamiento que denomina de distintos modos: “argumentar en base a una ‘razón básica’”,² “modelo externo de razonamiento práctico”, “modelo apodíctico o fundacionalista de razonamiento práctico”,³ “racionalidad procedimental”.⁴ Todos

¹ Taylor 1989: 75 (1996: 92).

² Taylor 1989: 75-79 (1996: 92-96).

³ Taylor 1989c.

⁴ 1986d.

ellos son modos modernos de razonamiento práctico –a su juicio— deficientes porque soslayan y rechazan las valoraciones fuertes y contrastes cualitativos implicados en nuestra forma de argumentar cotidianamente. La tendencia moderna a la sistematización y unificación de la moral hacia un tipo limitado de cuestiones ha conducido a relacionar sistemáticamente nuestros fines y obligaciones con una reducida lista de razones básicas. En contra de este modelo que hace confluír todo tipo de razonamiento moral hacia una determinada razón básica Taylor apuesta por la recuperación de las valoraciones fuertes en sentido amplio, considerando una pluralidad de bienes no convergentes e incluso inconmensurables. Se trata de un razonamiento que reconoce la pluralidad de bienes y con éstos también de criterios, capaz de descubrir en la inconmensurabilidad nuevos modos de razonamiento susceptibles de entendimiento y acuerdo mutuo, así como de crítica y revisión.

Afirma Taylor: “articular una visión del bien no es ofrecer una razón básica (*basic reason*)”.⁵ Porque articular una visión del bien comporta considerar el tipo de razones que damos, elementos constitutivos que dan sentido de éste mismo y que expresan el tipo de bien y valoraciones con los que estamos comprometidos. En el primer caso no podemos eludir la necesidad de articular la concepción subyacente de lo valioso a través de distinciones cualitativas. En este primer modelo de razonamiento práctico, al dar razón y sentido de nuestra propia visión del bien y lo valioso, no podemos evitar el carácter experiencial de las valoraciones fuertes con las que estamos comprometidos. Pero además nuestro razonamiento cobra “carne” cuando expresamos dichos compromisos y da entrada al potencial transformador y crítico del diálogo. De este modo, el razonamiento práctico ancla en las intuiciones morales que orientan nuestra vida y nuestra acción, encarnando razones y articulando discriminaciones cualitativas que hasta entonces habían funcionado de forma prearticulada. En este sentido, sostiene Taylor que “articular estas distinciones es exponer (*setting out*) el meollo moral de las acciones y los sentimientos que las intuiciones imponen sobre nosotros o a los que nos invitan o nos presentan como admirables”.⁶ Razonamiento práctico, cabe por lo tanto entenderlo, como la empresa por articular y descubrir, explicitando el “meollo moral” de nuestras intuiciones morales con las que vivimos y aunque de forma prearticulada ya dan sentido de nuestras vidas.

7.1.1. *Crítica al modelo apodíctico de argumentación*

En “Explicación y razón práctica”, Taylor comienza considerando el desafío que se le presenta a la razón práctica en una época de escepticismo, subjetivismo y emotivismo. Todos ellos son, a su juicio, frutos de una modernidad mal entendida que ha llevado al razonamiento práctico a la deriva del naturalismo. En este sentido, Taylor se demarca de un modelo “profundamente erróneo” de razón práctica, que caracteriza como apodíctico en la medida que pretende mostrar a través de principios o hechos que las concepciones rivales están equivocadas. El principal argumento de Taylor contra este tipo de argumentación es que constituye una fuente del

⁵ Taylor 1989: 77 (1996: 93).

⁶ Taylor 1989: 78 (1996: 94).

escepticismo moderno en la medida que, parasitario de las ciencias naturales, termina por desvirtuar lo moral desde distintos frentes.

En primer lugar, la esencia de la razón pasa a ser concebida como procedimiento del fundacionalismo y desvinculada de todo tipo de compromisos fundamentales compartidos en los que se encuentra el agente. El conocido rechazo del prejuicio por la razón ilustrada es un claro exponente de esta concepción. Con ello se pone entre paréntesis todo tipo de acuerdos de fondo existentes.

En segundo lugar, también las pretensiones de absoluto de la ciencia conducen a un alejamiento de la peculiar perspectiva humana. Con esta peculiar valoración de la neutralidad por parte del modelo apodíctico derivado de la ciencia natural el tipo de razonamiento *ad hominem* anclado en la experiencia del agente no puede sino ser considerado inferior.

En tercer lugar, el acento en la benevolencia práctica y la evitación del sufrimiento ha conducido a un enfoque exclusivo de la acción desatendiendo lo valioso en referencia al modo de ser.

Y en cuarto y último lugar, podríamos considerar el deseo de una ética completamente universal que se desvincule y “purifique” de todo principio localista. Todos estos elementos alimentados con los motivos propios de una ética procedimental que ya tratamos, en la medida que se basa en razones externas a sus propios compromisos, han imbuido a la modernidad de cierto naturalismo, conduciendo en última instancia a un tipo de razonamiento insustancial en lo que se refiere a la vida de los agentes.

7.1.2. *Argumentación ad hominem*

Contra este modelo externo de razonamiento naturalista, Taylor defiende un tipo de razonamiento *ad hominem* que consiste en intentar convencer a nuestro interlocutor a través de argumentos que parten de premisas y fuertes valoraciones con los que él ya está comprometido. Taylor caracteriza la tarea de la razón práctica del siguiente modo:

La tarea de la razón, entonces, no es desaprobar una primera premisa radicalmente opuesta (digamos, que matar a la gente no es un problema), sino más bien mostrar cómo la política está basada de modo inconsciente en premisas que ambos bandos aceptan y que no pueden sino aceptar. En este caso, su tarea es desenmascarar los pretextos especiales.⁷

Efectivamente, la argumentación práctica parte de la base de que mi interlocutor ya comparte, al menos, algunos de los valores y premisas fundamentales que guían la acción. A partir de este punto de partida, se encarga de “desenmascarar los pretextos especiales”. ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo llevarlo a cabo? Efectivamente se trata de un razonamiento radicado en la propia experiencia del

⁷ Taylor 1989c: (1997: 61).

agente y los valores que dan sentido a su acción. Sin embargo, la comprensión de esos valores es siempre parcial y limitada. A partir de las valoraciones y bienes compartidos comienza a operar el razonamiento que permite hacer más inteligible y clarificar las posiciones. La “falta de claridad” es signo de un razonamiento deficiente; mientras que la “clarificación” introduce de modo insoslayable la dimensión crítica a posiciones confusas, lúcidas insostenibles. En este sentido, podríamos hablar de que “el razonamiento pretende desenmascarar este error” y con ello al mismo tiempo permite en el interlocutor “incrementar su autocomprensión y auto-claridad”.⁸

¿Es el tipo de argumento *ad hominem* que emplea Taylor falaz? Podría serlo si lo que pretendiera fuera refutar una opinión ajena atacando a la persona que la mantiene, sin entrar en el tema de discusión, alegando únicamente defectos o vicios del que habla. La hermenéutica, sin embargo, ahonda en el peso que la experiencia tiene en la argumentación: ¿no es la experiencia personal una razón y buena para el diálogo? ¿Cómo ganarse la autoridad si uno hace lo contrario de lo que predica? El argumento *ad hominem* que sin olvidar el tema de discusión da un paso más hacia la credibilidad permite ganar en efectividad y poder de convicción. Creo que este modelo permite superar el abismo entre acciones y declaraciones; a la vez que evita los efectos desastrosos para la educación del que hace aquello que está diciendo que no ha de hacerse, sea el caso flagrante de la violencia.

Con todo, aún cabría preguntarnos si incurre el modelo de razonamiento experiencial *ad hominem* en la falacia naturalista.⁹ Como vimos, en el capítulo anterior, el límite de los críticos de la falacia naturalista es precisamente el estrechamiento de la moral, ¿por qué escindir el ser del deber ser? ¿No será posible hablar de prescripciones o prohibiciones en términos de “bien constitutivo” sin escindir las “fuentes morales de la identidad”? Taylor considera que los fines morales con los que estamos *efectivamente* comprometidos atienden a fuertes valoraciones. Y aquí es preciso distinguir compromisos fácticos de fines morales. Los primeros, aunque quizá no podamos dejar de desearlos como puede ser fumar, no implican, sin embargo, que *debamos desearlos*; mientras que los fines morales implican valoraciones fuertes y es inevitable desearlos porque, de otro modo, perderíamos el sentido moral de nuestras vidas. El fin es inevitable, pero no por aspectos fácticos sino en base a valoraciones fuertes. El razonamiento práctico se revela como una empresa de clarificación moral que busca mostrar la inevitable obligación de nuestros compromisos morales. De este modo, la distinción entre valoraciones fuertes y débiles, permite salvar el escollo que Taylor imputa al utilitarismo de Mill que acaba desembocando en meras preferencias de facto que alimentan el escepticismo. El énfasis en las valoraciones fuertes deshace contradicciones del carácter regulativo de los fines morales, instándonos a perseguir las obligaciones subyacentes de nuestras preferencias morales. Con todo, cabe destacar que a través

⁸ Taylor 1989c (1997: 61).

⁹ Esta pregunta se la plantea Taylor en “Explicación y razón práctica”. Ver Taylor 1989c (1997: 62 y ss.). Sobre la distorsión de la moral llevada a cabo por la falacia naturalista ver Taylor 1989: 53 y ss. (1996: 69 y ss.) y Ricoeur 1990 (1996: 173 y ss.).

de la articulación, dichas preferencias son susceptibles de aclararse e incluso en cierto sentido de transformarse.¹⁰

Este tipo de razonamiento práctico *desde dentro* (radicado en los compromisos y fines morales que los interlocutores comparten) está como vemos intrínsecamente relacionado con la identidad. La identidad no queda entre paréntesis, sino que el razonamiento *ad hominem* está basado en la autocomprensión, profundizando en las valoraciones fuertes que ya sostenemos. Evidentemente nada indica a priori que podamos convencer a nuestro interlocutor; pero es importante no soslayar el potencial crítico-transformador que conlleva el proceso de auto-comprensión dedicado en ofrecer las mejores razones. Por ello considero que la afirmación del pluralismo de las valoraciones fuertes no elude las reivindicaciones de las pretensiones críticas constitutivas de dicho “dar razón”. De este modo, creo que hemos de cuestionar hasta qué punto el modelo inclusivo de la *phrónesis* aristotélica puede hacerse cargo de las pretensiones críticas de la Modernidad y si acaso es posible ensayar un tipo de crítica incluso entre posiciones inconmensurables.

7.1.3. Herencia aristotélica

Volviendo al tipo de razonamiento práctico que Taylor defiende, quisiera referirme al parentesco que éste guarda con la *phrónesis* aristotélica. En multitud de lugares Taylor invoca el razonamiento práctico aristotélico para expresar la posición que él defiende.¹¹ De este modo incide especialmente en la importancia del contexto, la importancia de la narración y sobre todo la importancia del carácter implícito y prearticulado de la comprensión. Es en éste último aspecto en el que se centra más a fondo, considerando que nuestro juicio moral nunca es completamente explícito y tampoco puede fijarse en un canon de reglas. No es posible, por lo tanto, soslayar la diversidad de situaciones contextuales, sino que poder vivir virtuosamente significa precisamente atender a nuevos contextos de aplicación de nuestra comprensión. Así, para explicar y comprender una praxis social existente Taylor resalta la capacidad de juicio implícita (“implizite Urteilskraft”) que nunca de forma completa consigue explicitar el bien subyacente que da sentido a dichas prácticas y que es inmanente a ellas. De manera que el bien sólo es posible comprenderlo anticipadamente de forma parcial e incompleta. Lo fundamental por lo tanto, no son las explicaciones teóricas que permitan transformar la capacidad de juicio en explícitas fundamentaciones. Lo fundamental es la existencia de una capacidad de juicio implícita. De modo que lo que determina que algunas de estas explicaciones en competencia sean más adecuadas que otras radica en la existencia de una capacidad de juicio implícita.¹²

¹⁰ Ver el apartado 3.1.

¹¹ Véase, por ejemplo, Taylor 1989: 62-75 (1996: 78-92); 1986d: 114 y ss. „Einmal werde ich ohne nähere Begründung dem aristotelischen Standpunkt die Präferenz geben“. Taylor 1986d: 122.

¹² Taylor sostiene que la articulación nunca puede ser completa; siempre hay algo que permanece en el trasfondo y que sigue dando sentido. La importancia del elemento implícito o incoactivo ha sido explorado por la hermenéutica para aludir a una peculiar universalidad que siempre está dinamizando la articulación. Taylor se refiere a una “visión perspicaz [*insight*] que está marginalmente presente en todas las culturas” (Taylor 1989c (1997: 89)); Ricoeur alude a “universales incoactivos” o “universales en contexto”; Jean Grondin siguiendo a Gadamer habla del “verbum interius” (Grondin 1991 (1999)).

Taylor se aproxima más al concepto aristotélico de *phrónesis* al sostener que el proceso de articulación del saber implícito está abierto y atiende de forma constitutiva a nuevas condiciones contextuales. Se aleja de la orientación de la ética moderna conformada a partir de reglas explícitas a partir de los ideales cartesianos de claridad y distinción, donde todo aquello que no está explícitamente clarificado, queda relegado al plano de la irracionalidad. Así el bagaje experiencial implícito en la precomprensión que no alcanza dichos requisitos se pierde en el magma de lo irracional. Es ese ámbito que permanece integrado de modo incipiente en la comprensión, como un trasfondo de prejuicios, el que recupera la *phrónesis*. Con esta recuperación de la *phrónesis* Taylor entronca con la vuelta hermenéutica de Heidegger, Gadamer, Ricoeur o MacIntyre (entre otros) a los planteamientos aristotélicos.

La ética aristotélica constituye una referencia para la hermenéutica porque constituye el tipo de saber que permite relacionar correctamente lo general y lo particular a través del concepto de *phrónesis*. También Gadamer recurre a Aristóteles como interlocutor privilegiado para hacer frente al modelo científico de razón moderna y proponer un modelo de razón práctica inscrito en su giro hermenéutico.¹³ En *Verdad y método*, Gadamer dedica un apartado para destacar la “actualidad hermenéutica de Aristóteles” y lo hace en relación al “concepto hermenéutico fundamental”, el de aplicación. El saber que presenta la sabiduría ética aristotélica no queda al margen del ser tal como ha llegado a ser. A diferencia de la idea abstracta del bien de Platón, incide Aristóteles en lo bueno para el hombre que sólo aparece en la concreción de la situación práctica en la que se encuentra.¹⁴ Este vínculo de la razón con el ser tal y como ha llegado a ser reaparece, a mi modo de ver, en el estrecho lazo que para Taylor guarda el razonamiento práctico con la

¹³ A este respecto encontramos un pasaje muy elocuente en su “Autopresentación” de 1977 recogida en el segundo tomo de *Verdad y método*: “Entiendo que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único modelo de teoría de la ciencia que permite concebir las ciencias ‘comprensivas’. La reflexión hermenéutica sobre las condiciones de la comprensión pone de manifiesto que sus posibilidades se articulan en una reflexión formulada lingüísticamente que nunca empieza de cero ni acaba del todo. Aristóteles muestra que la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la praxis o, lo que es igual, en la vinculación interna al *ethos*. Conviene tenerlo presente. El modelo de la filosofía práctica debe ocupar el lugar de esa *theoria* cuya legitimación antológica sólo se podría encontrar en un *intellectus infinitus* del que nada sabe nuestra experiencia existencial sin apoyo en una revelación. Este modelo debe contraponerse también a todos aquellos que supeditan la racionalidad humana a la idea metodológica de la ciencia ‘anónima’. Frente al perfeccionamiento de la autocomprensión lógica de la ciencia, ésta me parece ser la verdadera tarea de la filosofía, incluso y justamente frente a la significación práctica de la ciencia para nuestra vida y supervivencia. Pero la ‘filosofía práctica’, significa algo más que un simple modelo metodológico para las ciencias ‘hermenéuticas’. Viene a ser su fundamento real. La peculiaridad metodológica de la filosofía práctica es sólo la consecuencia de la ‘racionalidad práctica’ descubierta por Aristóteles en su especificidad conceptual. No es posible entender su estructura desde el concepto de ciencia moderna. Incluso la fluidificación dialéctica que Hegel dio a los conceptos tradicionales y que renovó muchas verdades de la ‘filosofía práctica’, corre el riesgo de inducir un nuevo dogmatismo latente de la reflexión”. (Gadamer 1992: 394-395). Ver también Gadamer 1983:190-196 y Gadamer 1976 (1981).

¹⁴ También Taylor ha destacado en *Fuentes del yo* el planteamiento aristotélico frente al platónico. En el caso de Taylor, sin embargo, incide en la relatividad del bien de la ética aristotélica en vistas a destacar el modelo ético más inclusivo en el que “se afirman todos los bienes”. Ver Taylor 1989: 66 y ss. (1996: 82 y ss.)

identidad. Gadamer remarca que es en la *aplicación* donde el saber ético (“sittliches Wissen”) adquiere su sentido porque es en la situación concreta en la que el saber ético debe comprender lo que ésta pide de él. Frente a un saber teórico, continúa Gadamer, “en el terreno del problema ético no puede hablarse de exactitud máxima como la que conviene al matemático”.¹⁵ El saber hermenéutico tomando como modelo la *phrónesis* aristotélica se aparta de un saber puro separado del ser, porque ello conduciría a una falsa objetivación fruto del método objetivador de la ciencia moderna.¹⁶ Así Gadamer, y más pormenorizadamente Ricoeur, caracterizan la *phrónesis* aristotélica distinguiéndola de la *téchne*.¹⁷ Diferencia crucial que Taylor recuperará y recordará en diversos lugares de forma explícita o tácita, manteniendo la distinción irrebasable entre CCNN y CCHH. De este modo el saber ético no está restringido a los objetivos particulares, sino que afecta al vivir bien en general. Se trata de un peculiar saber que contiene por sí mismo una cierta clase de experiencia. Para alcanzar el buen vivir es necesario no sólo un mero ver sino *nous*, es decir, ver lo inmediatamente correcto.¹⁸

Cabe llamar la atención sobre la diferencia crucial entre el razonamiento moderno inaugurado paradigmáticamente por Descartes que persigue la certeza, por un lado, y la *phrónesis* aristotélica dominada por la idea de verosimilitud. Podemos destacar que el razonamiento práctico aristotélico se encuentra caracterizado por la probabilidad del “por lo general” (*hos epí to polý*). Frente a las pretensiones de seguridad cartesiana la ética aristotélica se presenta mucho más atenta al contexto concreto que ha de determinar la corrección o no de un comportamiento.¹⁹

El segundo rasgo que destacan Gadamer y Ricoeur es el *carácter eminentemente aplicado* del saber ético que sólo se alcanza a través de la aplicación misma. Es un saber que se determina por entero en relación a la situación. La norma o ley, en el caso de lo justo, no permite comprender perfectamente la situación. Más bien, a tenor de la situación queda de manifiesto la inadecuación de la norma con la situación. De este modo, la sabiduría práctica en situación permite una rectificación o “corrección a la ley” que no se experimenta como deficiencia constitutiva a la aplicación (como el artesano que debido a los medios no puede plasmar su *eidós*), sino más bien una deficiencia constitutiva de la ley en función de la imperfección

¹⁵ Gadamer 1960 (1998: 384).

¹⁶ “El saber ético tal y como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente” Gadamer 1960 (1998: 385).

¹⁷ Por ello el saber propio de la praxis es la *phrónesis*. Sabiduría práctica que se diferencia radicalmente de la *poíesis* por cuanto no es mera razón instrumental de medios, sino que su reflexión alcanza el establecimiento de fines. La *phrónesis* que esboza Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, “hace cristalizar esa nebulosa de sentido que llamamos ‘vida buena’” (Ricoeur 1990 (1996: 179)). Considerando el modo particular de deliberación en que consiste la *phrónesis*, Ricoeur analiza los pasajes de la *Ética a Nicómaco*. Frente a una interpretación basada en el libro III que excluiría el orden de los fines, Ricoeur, al igual que Gadamer, apuesta por una lectura de la *phrónesis* según la caracterización del libro VI que sí que consideraría objeto de deliberación la vida buena. Ver Gadamer 1960 (1998: 385 y ss.) y Ricoeur 1990 (1996: 178-179).

¹⁸ Creo que este “*nous*” guarda estrecha relación con el vocablo inglés clave empujado por Taylor “*insight*” (visión perspicaz). Ver más abajo en este capítulo “constantes humanas en el ámbito moral”.

¹⁹ Ver *Ética a Nicómaco* 1094b 12-22. Ver Montoya 2007.

constitutiva, a su vez, de la realidad. Este es a juicio de Gadamer el sentido Aristotélico de la *epieikeia* (equidad).²⁰

De modo muy similar, también Ricoeur reconoce las limitaciones del formalismo y procedimentalismo de las leyes universales, reconociendo situaciones conflictivas en las que es preciso hacer concesiones respecto a la ley, porque de otro modo no sería justo. Es la tercera de las tesis de Ricoeur que sostiene el insoslayable recurso de la moral a la ética, la que se pone de manifiesto en el trayecto de la aplicación.

También en Taylor podemos encontrar este carácter aplicado del razonamiento práctico que permanece atento de los contextos de actuación. A continuación me gustaría considerar si la ética de Taylor que en la tradición hermenéutica pone de relevancia el momento de la aplicación podría considerarse una “ética aplicada”.

7.1.4. *La aplicación en la hermenéutica crítica y la ética aplicada*

Ciertamente, atendiendo a los “rasgos peculiares” de la ética aplicada, vemos que la labor de Taylor no se enmarca en el establecimiento de un modelo de ética aplicada.²¹ Sin embargo, si atendemos al tipo de hermenéutica que Taylor propone; si reparamos en la forma radicalmente experiencial de abordar las cuestiones;²² y, más aún, si consideramos la modalidad gadameriana como una “vía en cierto modo intermedia”,²³ en tal caso podamos servirnos de las propuestas hermenéuticas de

²⁰ Gadamer prosigue su argumentación aludiendo al sentido aristotélico de la “naturaleza de la cosa”, que ha sido entendida por la tradición como “derecho natural”, sostiene la función crítica que le corresponde a éste y como se halla a medio camino entre el derecho positivo y las meras convenciones. En este sentido la sabiduría ética mantendría la tensión constante de un justo medio que se busca en la naturaleza misma de la cosa y que hace manifiesta la propia situación particular. “Epieikeia es la corrección de la ley. Aristóteles muestra que toda la ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción de actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción [...]. La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas” (Gadamer 1960 (1998: 390)).

²¹ Ver Cortina, 2003: 21-23.

²² A este respecto yo destacaría la encrucijada entre reflexión filosófica desde su cátedra y quehacer profesional desde la arena política que tiene lugar en Taylor. Sabido es que además de ejercer como político, también participó en los años ochenta en la *Comission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec* (Ver Taylor 1991c) Todo lo cual hace explícita la motivación radicada en su propia experiencia y en la propia preocupación acerca de la diversidad cultural en Canadá y a la vez presenta la hermenéutica de Taylor como un marco intercultural sobre el que repensar en su carácter aplicado el futuro de las sociedades pluralistas. Ver *Reconciliar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá* (Taylor 1992 b (1999)). De febrero de 2007 a junio de 2008 ha co-presidido una comisión sobre la integración y “accommodation” de la diversidad cultural en Québec. Ver especialmente el reciente informe de la comisión “Building the Future. A time for Reconciliation” (Taylor 2008b); ver también las presentaciones de M. E. Goldbloom y M. Robitaille en la entrega del premio Tempelton el 14 de marzo de 2007.

²³ Jesús Conill recuperando el valor y validez de la razón experiencial en la ética aplicada, ahonda en la significativa aportación de la hermenéutica gadameriana como una propuesta a tener en cuenta. Aunque Gadamer no elabore una ética aplicada en sentido estricto, sin embargo, yo considero que es

Taylor como valiosas intuiciones, en concreto, en el *proceso unitario de comprensión, interpretación y aplicación* de un modelo ético para sociedades potencial o efectivamente interculturales.

A continuación sólo voy a señalar de manera bastante esquemática algunos de los aspectos que abren nuevos cauces para pensar las posibilidades que la hermenéutica de Taylor ofrece respecto a la dimensión aplicada y su aporte a las éticas aplicadas.

Lo primero que creo que hemos de reconocer a Taylor en la línea de Gadamer es su crítica al naturalismo y a distintas formas de positivismo en las ciencias humanas y la profundización en un modo de dar razón que supera este enfoque reductor. La racionalidad práctica cobra en la hermenéutica de Taylor la forma de la sabiduría ética que ningún método de las ciencias naturales puede suplantar.

En segundo lugar, en su recuperación del vínculo aristotélico entre la *phronesis* y el *phronimos*, Taylor considera el quehacer hermenéutico como un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo; entre lo que pensamos que es mejor para nuestras vidas y las preferencias que guían nuestras metas. Este es el filón hermenéutico que pone en evidencia en reiteradas ocasiones, a saber, que al interpretar una acción uno se está interpretando en buena medida a sí mismo, de manera que la significación siempre es para alguien. En la línea de Gadamer y Ricoeur, Taylor ahonda en el carácter eminentemente aplicado del razonamiento práctico como argumentación *ad hominem*.

En tercer lugar, la experiencia propia de su trayectoria académico-política le permite a Taylor elaborar una deliberación en torno a la realidad vivida. No cabe duda de que se trata de una reflexión motivada por problemas concretos. La filosofía de Taylor responde a la deliberación en torno a problemas concretos; los ejemplos que aduce son casos prácticos sobre los que buscar soluciones concretas. Ello, claro está, en detrimento de la construcción de una teoría sistemática y acabada. Sus pretensiones son eminentemente prácticas en el sentido más experiencial en el que la realidad se le presenta. A partir de esta realidad y con claves hermenéuticas Taylor va extrayendo el radical filosófico que subyace a las posibles vías de actuación.

En cuarto lugar, cabría destacar la posición ventajosa y virtualidades que ofrece la ética de Taylor como ética comunitarista de inspiración aristotélica. Frente a la neutralización de las diferencias y la homogeneización de la acción, la ética aristotélica facilita, como afirma Augusto Hortal, un enfoque diferenciado del “ethos profesional”. Cada actividad estaría determinada por el telos o “bien interno” (en terminología de MacIntyre)²⁴ que persigue y por lo tanto recibiría un tratamiento diferenciado en función de su fin específico que da sentido y legitima dicha actividad.²⁵ La ética de Taylor como una ética bien entendida de bienes, repara en la

importante no perder de vista su reflexión en torno al “problema hermenéutico fundamental”, si lo que nos proponemos es elaborar una ética aplicada en el marco de una hermenéutica crítica. Ver Conill, 2003: 138. y Conill 2006: 172 y ss.

²⁴ Ver MacIntyre 1984 (1987: 237). Ver también Hortal 2007: 109-112.

²⁵ “A medida que los filósofos morales han comenzado a ocuparse de temas de ética ‘aplicada’, la ética aristotélica ha ido encontrando su sitio. Ante la relevancia y complejidad de los temas

dimensión contextual del bien, que una vez más no debe confundirse con la arbitrariedad del relativismo, sino como aquello que hace posible el “buen hacer profesional”.²⁶

En quinto lugar, la hermenéutica de Taylor ofrece un buen instrumental para pensar la relación clave de la ética aplicada entre principios y contextos. A mi modo de ver, la filosofía de Taylor representa un magnífico exponente de la ya rica corriente de hermenéutica crítica. El carácter auto-interpretativo constitutivo de la comprensión, el horizonte de significatividad de las valoraciones fuertes y de la libertad humana y la dimensión transformadora-crítica de la articulación de nuestra comprensión son nuevas formas de repensar la circularidad hermenéutica. Creo que valiéndonos del rico utillaje que Taylor ofrece en el marco de la hermenéutica crítica puede entenderse mejor la naturaleza propia del quehacer de las éticas aplicadas.

Resulta, por ello difícil, estar de acuerdo con la tesis de Alasdair MacIntyre de que la ética aplicada se basa en un error. Es precisamente la relación entre principios y casos particulares la que, a mi juicio, el autor de *Tras la virtud* malentiende. MacIntyre manifiesta sus recelos respecto a estas nuevas disciplinas surgidas en las últimas décadas, afirmando que los principios morales compartidos que sirven de acuerdo para los comités de éticas aplicadas “no son principios o reglas genuinamente morales”.²⁷ No lo son porque considera que son indeterminados y porque “en la gran mezcolanza pluralista de la vida pública” destilan liberalismo individualista. MacIntyre afirma que “la indeterminación de nuestros principios o reglas es tal que no nos vinculan de ninguna manera sustancial”²⁸. Pero ¿qué quiere decir esto? ¿Qué significa ese vínculo insustancial? ¿Acaso la carencia de principios sustantivos que se contraponen a los principios procedimentales; o más bien que se trata de un conjunto de principios un tanto rapsódicos sin asidero filosófico en una tradición determinada? El problema radica en el modo de entender la indeterminación de los principios y normas morales. Creo que Gadamer y Ricoeur, como ejemplos más significativos, han contribuido a considerar desde la hermenéutica un modo de concebir la indeterminación de las normas como una superación de ésta a través de la concreción de la aplicación, pero sin descartar la norma misma, como momento necesario y en modo alguno como reglas morales no genuinas. Incluso, el propio MacIntyre sí que sostiene la posibilidad de determinados “principios morales durables” en los que cabe la superación de los límites y reformulaciones sin pérdida de identidad.²⁹ Desde estos principios morales durables

biomédicos, la ética se ha ido alejando del subjetivismo psicologizante y del relativismo cultural, ha recuperado el interés por el estudio comparativo de casos (casuística) en términos prudenciales, ha prestado atención a los deberes específicos de los profesiones y ha abierto un nuevo espacio para esa equidad que no es mera igualdad sino que presta atención a las diferencias” (Hortal 2003: 93). También Adela Cortina ha destacado la importancia del momento aristotélico del bien interno de las actividades sociales como momento imprescindible de la estructura de las éticas aplicadas. Ver Cortina, 2003: 32.

²⁶ La importancia del bien interno de la profesión como “práctica”, frente a los bienes externos, es fundamental en vistas a dar con el “buen hacer profesional”, como es el caso, por ejemplo, de traductores e intérpretes. Ver Hortal 2007: 109-130.

²⁷ MacIntyre 2003: 87.

²⁸ MacIntyre 2003: 87.

²⁹ MacIntyre 2003: 84-85.

es posible referirse a los seres humanos de todas las épocas. Lo que falla, a mi modo de ver, en el caso de MacIntyre es la forma de entender la relación entre principios y casos particulares, por un lado, y la concreción de normas específicas en determinadas actividades a las que contribuye la “ética aplicada, por otro. La unilateralidad de su decisión a favor de la tradición aristotélico-tomista, le oculta las posibilidades que las pretensiones de validez que los principios morales revisten en los casos concretos sin la necesidad de optar exclusivamente por una tradición. De manera que la dimensión crítica y pretensión de validez permitirían transitar entre tradiciones inconmensurables y ver modos de aplicación de principios morales sin limitarse a una tradición particular. Acaso en el mundo actual donde los afectados ante determinados problemas somos todos, ¿no exigen una auténtica “fusión de horizontes” de lo mejor de cada tradición?

En sexto lugar, la ética de bienes de Taylor también considera la unidad de la ética en perspectiva teleológica. Efectivamente Taylor considera el horizonte teleológico integrador que permite orientar la actividad profesional porque atiende, por un lado, al marco del *telos* global del vivir humano en general y, por otro, al proyecto de vida de una cultura y biografía particular. La referencia y orientación hacia estos fines más amplios ensancha los horizontes de la actividad profesional confiriéndole un grado mayor de justificación. El bien supremo de vivir la vida buena en plenitud introduce el enfoque de la totalidad y mutua relatividad de los bienes. En el marco de este *telos*, la sabiduría práctica ejerce un papel determinante para evitar los excesos de alguno de los bienes. Incluso el de la presunta justicia cuando de modo unilateral adopta su cara más rigorista y por lo tanto deja de ser justicia.³⁰

En séptimo lugar, la articulación de su antropología filosófica apunta, si bien de modo incipiente, hacia modelos de reconocimiento de la dignidad humana acompañada de la diferencia específica cultural correspondiente. Es cierto que el reconocimiento de la dignidad como tal es uno de los puntos flacos de la ética de Taylor.³¹ Sin embargo, yo creo que sin abandonar la ética del bien, pero introduciendo una sustanciosa transformación, es posible ampliar en la modernidad discursos en torno al bien que presupongan como condición de validez el respeto a todas las personas.³² El propio Taylor busca esta comprensión apropiadora de la modernidad.³³ Así pues, aunque sus escritos no gravitan en torno al concepto de dignidad y sin reparos muestra sus suspicacias acerca de los discursos universalistas, la dignidad o respeto a toda persona son constantes y presupuestos básicos a partir de las cuales comprender las diversas manifestaciones culturales. Podríamos afirmar que en Taylor la diferencia no es más que una articulación constitutiva del universal

³⁰ Ver Taylor 1997a. Ver también Hortal 2003: 114-117.

³¹ El propio Taylor distingue dos tradiciones en la modernidad. La primera promovida por la Ilustración enfatiza la dignidad universal del ser humano. La segunda, auspiciada por el Romanticismo, resalta el carácter diferenciador entre las personas, los pueblos, las culturas.

³² Estoy de acuerdo con Augusto Hortal en que “el respeto a la libertad y a la dignidad de las personas sería el eje fundamental en el que se aglutinan todos los otros bienes, para ser bienes dignos del hombre”. Porque efectivamente “no hay bien ético que lo sea si es impuesto a la persona”. Cabría entender que estos bienes son la piedra angular de todo el edificio moral humano; para decirlo con Taylor, no sólo bienes sino “hiperbienes”.

³³ “Understanding modernity aright is an exercise in retrieval. I try to explain in my conclusion why I think this exercise is important, even pressing”. Taylor 1989: xi (1996: 13)

incoativo de la dignidad. Sus intentos van encaminados, a mi modo de ver, a ensanchar la comprensión de la dignidad más allá de las formulaciones universalistas explícitas hacia modos de hacer surgir el contraste.

En octavo lugar, pensamos que Taylor sí que mantiene las pretensiones de validez y reconoce, aunque de modo culturalmente velado, el momento de lo incondicionado. No lo hace, sin embargo, con pretensiones fundamentadoras en un trayecto regresivo hacia primeros principios universalmente respetables. Lo hace, más bien, en el reconocimiento de la dimensión crítica de la racionalidad práctica que denuncia los excesos y desviaciones culturales en un trayecto de aplicación progresiva de lo culturalmente humano. Por ello, a mi modo de ver, en Taylor la experiencia no es óbice sino alimento de una *phrónesis* crítica. El modo de hermenéutica que proponemos reconoce, asume y vigoriza el nervio crítico inmerso en toda comprensión.

De entre las cuatro formas de hacer presente el momento de lo incondicionado que Jesús Conill considera, yo creo que la de Taylor podría enmarcarse, con ciertos matices, dentro de la primera.³⁴ En primer lugar porque efectivamente es una ética de bienes que considera un tipo de “fines objetivos” o “bienes internos” a la acción. Cabría decir, incluso, con terminología de Taylor “bienes-para-todos” o “bienes trascendentes”, lo cual podríamos considerar universalismo incipiente o incoativo capaz de superar los meros contextualismos. La necesaria remisión de la razón práctica al contexto, no está lastrada de la producción de diversas formas de exclusión. Más bien la razón situada en un contexto permite abrirse a nuevas formas de comprensión a través de la diferencia. Si además retomamos el calificativo habermasiano, podríamos considerar que se trata de una ética de bienes “postconvencional”.

Detengámonos brevemente en este aspecto, revisando con ello nuestro inicial modelo aristotélico de razón práctica.

7.1.5. *Hacia una phrónesis crítica*

Con todo lo visto respecto al concepto de *phrónesis*, lo más característico de la propuesta ética de Aristóteles, a juicio de Taylor, es el carácter inclusivo de su ética. A ella se refiere como “la teoría ética más inclusiva” o “la más importante de todas las teorías éticas en la tradición”. Ello se debe a que lejos de buscar un criterio de validez unificador de lo bueno o lo malo, lo justo o lo injusto, Aristóteles concibe la posibilidad de una relación y complementariedad en la diversidad de bienes que es posible perseguir. La cuestión del *teleion agathon* (bien supremo), lejos de reducir la totalidad de bienes consiste en que “la vida buena ha de entenderse como aquella que de alguna forma combina el mayor grado de los bienes”.³⁵ Con lo cual el

³⁴ “A mi juicio hace falta desvelar el momento de lo incondicionado. Es lo que puede lograrse, si se cuenta con las éticas de *fines objetivos* y de *bienes internos*, con el *universalismo deontológico-eleuteronómico more kantiano*, o bien a través de ciertas formas de la *justicia*” (Conill 2003: 139 y ss.).

³⁵ Taylor 1989: 66 (1996: 82).

razonamiento práctico no está subordinado a un único bien (o hiperbien), sino que consiste en recuperar una multitud de bienes a partir del reconocimiento de la diversidad de valoraciones fuertes. Con ello se replantea las posibilidades y límites de lo moral, dando entrada, a su vez, a la interacción entre bienes y a la importancia de explorar los lenguajes valorativos de los agentes. Al lenguaje moral le es intrínseca esta diversidad. Sin embargo, esta diversidad como vengo expresando de diferentes formas, no neutraliza el nervio crítico de la comprensión. En este sentido la propuesta ética de Taylor no desemboca en una dispersión rapsódica de bienes, sino que reivindicando las pretensiones críticas de las teorías revisionistas ensaya un modo de superar la mera oposición entre teorías inclusivas y teorías revisionistas.

Efectivamente, Taylor afirma que no es posible darle el mismo peso a la posición revisionista platónica que a la posición inclusiva aristotélica. Sin embargo, recuperando el innegable nervio crítico de la comprensión Taylor propone una cierta conciliación entre ambas. A esta necesidad de conciliar la dimensión crítica la considera en su artículo “Die Motiven einer Verfahrensethik” “el problema más serio de todos”.³⁶ En este sentido Taylor propone deshacer la identificación entre la dimensión crítica y ética procedimental; así como la concepción de que apostar por la *phronesis* conlleva a un rechazo de dicha dimensión crítica. De este modo, al desmentir la presunta relación intrínseca entre revisionismo y ética procedimental (como parece sostener Habermas), Taylor plantea en tono crítico el siguiente interrogante: ¿priva la ética de bienes de las pretensiones de universalidad y del punto de vista crítico contra las formas de vida culturales?³⁷ La posición de Taylor, de defensa de una ética de bienes, considera que en nuestra capacidad de juicio moral hay dos polos: Por un lado la inmanencia de los bienes que despiertan en el seno de determinadas formas de vida; por otro lado, la trascendencia de alguno de esos bienes a nuestras propias prácticas de vida, las cuales es posible transformar o rechazar a través de aquellos bienes trascendentes. Trascendentes no en el sentido de que dichos bienes puedan trascender las cosas de este mundo, sino en el sentido de que trascienden nuestras prácticas cotidianas, no agotándose en ellas y alzándose como instancia crítica de éstas.³⁸ Vemos que la dimensión crítica no es únicamente algo propio de una ética procedimental, sino que es constitutiva del ejercicio de la razón práctica y se expresa en la trascendencia de determinados bienes a la práctica en cuestión. En este sentido, Taylor se aleja de un tipo de razón autónoma e independiente que concibe dicha independencia del contexto práctico de acción como requisito para ser crítica. El modelo de razón práctica, radicado en la situación concreta, se aleja deliberada y radicalmente del tipo de razonamiento de las ciencias naturales y de las pretensiones ilustradas de desconectar el pensamiento de la práctica cotidiana. El carácter crítico radica en la articulación del saber implícito porque, a través de éste, es posible la superación y mejora del conocimiento fragmentario; incluso la transformación de la propia posición y práctica. La

³⁶ Véase Taylor 1986d: 127-132.

³⁷ Véase Taylor 1986d: 128 y ss.

³⁸ „Unsere moralische Urteilskraft bewegt sich faktisch zwischen zwei Polen. Auf der einen Seite werden wir mit bestimmten Gütern vertraut gemacht, indem wir innerhalb spezifischer Lebenspraktiken aufwachsen, denen diese Güter immanent sind und die in ihrem lebensweltlichen Bezug begründet und als deren zentraler Bestandteile ausgewiesen sind. [...] Auf der anderen Seite transzendieren einige dieser Güter unsere Lebenspraktiken, deren Veränderung oder Ablehnung uns dadurch ermöglicht wird“ (Taylor 1986d: 128).

articulación que da las mejores razones depende de lo bueno, pero no en un sentido restringido a prácticas dadas, sino apelando a presupuestos implícitos que a través de la articulación permiten superar posiciones previas erróneas. Las pretensiones inclusivas de la ética no contradicen las pretensiones críticas; más bien, éste parece ser el desafío para la ética que buscamos: conciliar ambas en el principio hermenéutico de buscar las mejores razones y articulaciones; la superación de una respuesta unilateral.³⁹

Es precisamente esa „extensive Explikation dessen, was Handlungskontexte implizieren muss“ la que ha de revelar que la solución unilateral al problema entre las teorías revisionistas y las teorías inclusivas de corte aristotélico, son “falsas alternativas”, y es preciso concebir la necesidad de una síntesis entre ambas. Por ello, cabe ir más allá de las falsas alternativas de revisionistas que conciben que no es posible pensamiento crítico en una ética de bienes y de aristotélicos que no consideran el carácter trascendente de los bienes. El modelo de razonamiento práctico que propone Taylor aspira a superar estas soluciones unilaterales, gravitando entre el polo trascendente y el polo inmanente: afirmación de la pluralidad y diversidad de bienes; pero considerando que son bienes-para-todos y que por lo tanto es posible ensayar críticas que trascienden las prácticas de los propios agentes.

Desde posiciones de la ética discursiva se han ensayado modos de superar las falsas alternativas entre aristotélicos y kantianos; entre eticidad y moralidad. En este sentido ahondando en el estrecho parentesco entre la “praxis teleia” aristotélica y la teleología kantiana de las facultades del ánimo, Adela Cortina ha subrayado el momento teleológico-deontológico de la razón práctica, reconociendo que: “a pesar de las protestas de J. Habermas, creo que en la ética discursiva desemboca un deontologismo teleológico”.⁴⁰ En este sentido vemos que Adela Cortina en parte reconoce a la filosofía de Taylor ser “una propuesta ‘sustancialista’ de ir más allá de la moralidad y la eticidad”.⁴¹ Pero a pesar de reconocer también que las éticas procedimentalistas se basan en ciertas valoraciones fuertes, considera que la propuesta de Taylor es una propuesta deficiente en la medida que falta un procedimiento que permita probar la universal bondad de los bienes trascendentes a la praxis.

También Paul Ricoeur, ha buscado superar las falsas alternativas, considerando la necesidad tanto del objetivo ético (herencia aristotélica), como del momento deontológico (herencia kantiana). El resultado es una “nueva versión de la ética de la argumentación” radicada en un tipo de sabiduría práctica que ha pasado

³⁹ „Ein angemessener Begriff praktischer Vernunft macht deutlich, dass die in einer Argumentation angeführten Güter als kontextgebundene eben auch den Kontext transzendierende Güter einschließen und dass die Form der Argumentation keineswegs nur umfassend sein muss, sondern auch höchst revisionistisch sein kann. [...] Praktische Vernunft wird nichtsdestotrotz kontextabhängig sein, das heißt sie folgt nicht von praktischen Handlungszusammenhängen weitgehend unabhängigen formalen Prinzipien, sondern zeichnet sich durch eine extensive Explikation dessen, was Handlungskontexte implizieren muss, aus“ (Taylor 1986d: 131).

⁴⁰ Cortina 1995: 224. Véase “7.2 La reconstrucción de la razón práctica: télos y deon” (Cortina 1995: 225-232).

⁴¹ Cortina 1995: 158-159.

la prueba normativa del formalismo. Ricoeur perfila con ello un modelo característico de “phrónesis crítica”.

Yo, por mi parte, creo que no podemos desperdiciar los avances discursivos en determinar criterios o procedimientos de validez de determinadas normas o comportamientos reglados. Esto sería una omisión injustificada. Sin embargo, creo que el problema se plantea en la medida que reconocemos el extraordinario potencial argumentativo de la articulación que nos lleva a entender los bienes vitales como “bienes-para-todos” en un sentido que incluso nos permite trascender los criterios explícitos de determinadas teorías, en la medida que trascendiendo las barreras culturales es posible dicho reconocimiento. Aceptada la diversidad de posiciones y bienes subyacentes, la entrada de la inconmensurabilidad es insoslayable. El carácter crítico de la propuesta de Taylor no se paraliza ante esta inconmensurabilidad; más bien al contrario, hace ensanchar nuestra comprensión manteniendo el vigor del nervio crítico incluso entre inconmensurables. Se trata, por lo tanto, de una ampliación de la dimensión crítica, incluso donde parece que no es posible apelar a ningún tipo de criterio o procedimiento. Por ello el razonamiento práctico que articula razones interculturalmente sí permite en cierto sentido “probar” que nuestro interlocutor está equivocado y que hay una “reducción de error”; pero ello no lo hace, por así decir, a priori, allende la experiencia, sino justamente radicado en nuestra experiencia, experiencia que propiamente y principalmente es humana.

A tenor de lo expuesto en la primera parte y especialmente en el primer capítulo “el animal que se auto-interpreta” creo que un buen modo de caracterizar el razonamiento práctico por el que Taylor aboga es considerarlo el quicio de una “razón experiencial”. Una razón que emerge del ser y estar ahí del contexto particular, pero que no se restringe sólo a él sino que levantándose por encima de aquél consigue incorporar el momento formal de lo incondicionado. Así pues una razón experiencial que recoge realmente una doble virtualidad crítica: las aportaciones críticas de la razón en la experiencia; pero también, tras el giro hermenéutico experiencial, de la experiencia en la razón.⁴² Razón experiencial que encarna la unidad originaria entre esos dos momentos y permite elevar instancias críticas más allá de idealismos y particularismos.

7.2. *Racionalidad e inconmensurabilidad*

Una vez exploradas las coordenadas principales del modelo de razonamiento práctico de Taylor, en esta segunda parte del capítulo me voy a dedicar a explorar lo que considero el rasgo principal de dicho razonamiento, esto es, el razonamiento que permite la argumentación entre posiciones inconmensurables. Creo que se trata de un punto decisivo en nuestra empresa de elaborar una ética intercultural. Un aspecto este que descubre de manera insospechada el potencial crítico contenido en el momento de realidad, que ha pasado desapercibido para buen número de los lectores de la obra de Charles Taylor.

⁴² Ver Conill 2006: 196.

Para ello voy a retomar lo más sustancioso del debate en torno a la inconmensurabilidad desde el tratamiento de Thomas Kuhn con el que emerge y las críticas más significativas que pronto recibió de Alasdair MacIntyre. Me interesa sin embargo situar dicho debate en el ámbito de las ciencias humanas y las posiciones más significativas asociadas con el tema de la inconmensurabilidad. Entre el relativismo de Peter Winch y la racionalidad de Alasdair MacIntyre, vamos a ver que el argumento por transiciones de Taylor descubre una tercera vía sobre la que rastrear y desplegar el razonamiento práctico.

7.2.1. *El concepto de inconmensurabilidad en Thomas S. Kuhn*

El término “inconmensurabilidad” está estrechamente unido al filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn, en torno a cuya tesis de la inconmensurabilidad de paradigmas se generó una discusión que alcanzó más allá del ámbito de las ciencias naturales a las disciplinas sociales. El uso y abuso que se ha hecho de las tesis de Kuhn ha generado una polémica que no es mi intención reproducir aquí. Más bien, únicamente voy a centrarme en lo más significativo y sustancioso de su planteamiento de la inconmensurabilidad en vistas a desentrañar cómo éste se ha implementado en las disciplinas sociales y más en concreto a ensayar desde Taylor un modo de argumento entre puntos de vista inconmensurables.

En su célebre y más importante obra *La estructuras de las revoluciones científicas* Kuhn emplea alrededor de media docena de veces el término inconmensurabilidad. Concretamente es en el duodécimo y penúltimo apartado “La resolución de las revoluciones científicas” donde explica en qué consiste la inconmensurabilidad de paradigmas y de qué modo se lleva a cabo la transición de unas teorías a otras, consumándose el progreso científico. Sin embargo –como él mismo indicó– el término lo tomó de la matemática donde inconmensurabilidad significaba la imposibilidad de medir la hipotenusa de un triángulo recto isósceles a partir de sus lados. Lo más importante para el caso que nos ocupa sobre lo que Kuhn llama la atención es destacar que ya en el contexto matemático a pesar de la inconmensurabilidad es posible la comparación.⁴³

La distinción entre “inconmensurable” e “incomparable” es de crucial importancia. A ella habría que añadir como indica Richard J. Bernstein la de

⁴³ Así vemos como en su artículo de 1976 “Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism”, sostiene que incommensurable no significa incomparable: “Most readers of my text have supposed that when I spoke of theories as incommensurable, I meant that they could not be compared. But ‘incommensurability’ is a term borrowed from mathematics, and it there has no such implication. The hypotenuse of an isosceles right triangle is incommensurable with its side, but the two can be compared to any required degree of precision. What is lacking is not comparability but a unit of length in terms of which both can be measured directly and exactly. In applying the term ‘incommensurability’ to theories, I had intended only to insist that there was no common language within which both could be fully expressed and which could therefore be used in a point-by-point comparison between them”. (Kuhn 1976:190-191). También en su esclarecedor ensayo “Commensurability, Comparability, Communicability”, ahonda en este significado, el significado original del término inconmensurable. Ver Kuhn 1983 a (1989: 98-101).

“incompatible”.⁴⁴ Los tres términos se refieren a distintos aspectos de la confrontación de teorías y por lo tanto no son equivalentes. Por el contrario, cabe entenderlos como en una jerarquía atendiendo al no cumplimiento del requisito respectivo.

El requisito de compatibilidad se cumple cuando dos teorías se encuentran en la misma relación lógica y una de las dos teorías es derivable de la otra. La primera se deriva de la segunda que es más comprensible y en cierto modo la contiene. Que dos teorías sean compatibles no sólo implica que ambas se hallen en un mismo paradigma, sino, a su vez, la idea de la ciencia como un proceso lineal acumulativo. En este sentido Kuhn criticará a los historiadores de la ciencia, que han considerado la teoría de la relatividad de Einstein como una derivación y especificación de la teoría de Newton. A juicio de Kuhn, ambas teorías no sólo no son compatibles sino más aún inconmensurables. Contra el concepto positivista de “derivable” Kuhn considera que el éxito de las teorías sucesoras radica en que son capaces de explicar lo que es verdadero y falso en la teoría reemplazada. Y Bernstein lo asemeja al concepto hegeliano de superación-supresión (*Aufhebung*) insistiendo en la capacidad para conservar lo que de verdadero habría, negando asimismo los aspectos deficientes y consolidándose de este modo como una teoría con mayor capacidad explicativa y por lo tanto superior.

La posibilidad de explicar una teoría en función de otra aún muestra un parentesco bastante próximo, ambas se encuentran en el mismo marco lógico. Kuhn da un paso más –un paso de gigante en su crítica al positivismo— al poner en cuestión que exista un lenguaje de observación neutral y considerar que dos teorías en liza son inconmensurables y ante todo que es posible y fructífero compararlas, llegando a la resolución de revoluciones. De este modo, Kuhn pone en cuestión el dogma positivista de que la conmensuración o conmensurabilidad es la (única) base para la racionalidad y que el desarrollo científico es posible medirlo sólo a través de reglas.

Centrándonos en el mencionado capítulo doce de la obra de Kuhn “La resolución de las revoluciones” encontramos tres aspectos de la inconmensurabilidad de las tradiciones o “razones por las que proponentes de paradigmas en competencia necesariamente fracasan al entrar en contacto completo con los puntos de vista de los demás”.⁴⁵ El primero de ellos consiste en el “desacuerdo respecto a la lista de problemas que cualquier candidato a paradigma debe resolver”. Al diferir en las normas y definiciones de una teoría a otra, varían también los problemas a partir de los cuales se han elaborado las teorías respectivas. A esta “inconmensurabilidad de las normas” le acompaña normalmente una inconmensurabilidad referida al modo como se interrelacionan los conceptos y experimentos. En este segundo caso nos encontramos con teorías que descansan en conceptos y concepciones de la realidad

⁴⁴ Richard J. Bernstein se refiere a ella en su interesante artículo “Inconmensurabilidad y alteridad a revisión” (Bernstein 1991 (2000: 94)), aunque la explicación más en detalle la encontramos en “Incommensurability and the Natural Sciences” en la segunda parte de su obra *Beyond Objectivism and Relativism* (Bernstein 1983:82-86).

⁴⁵ Kuhn 1962: 148-150 (1971: 230-234).

inconmensurables que no tienen un equivalente y por lo tanto que conforman un todo ostensiblemente distinto. Kuhn aún menciona un “tercero y más fundamental aspecto de la inconmensurabilidad de los paradigmas en competencia” que supone una radicalización del concepto de inconmensurabilidad salvaguardando la posibilidad de “una transición entre inconmensurables”. Veamos.

En un sentido que soy incapaz de explicar de manera más completa, quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes. [...] Al practicar sus profesiones en mundos diferentes, los dos grupos de científicos ven cosas diferentes cuando miran en la misma dirección desde el mismo punto. Nuevamente, esto no quiere decir que pueden ver lo que deseen. Ambos miran al mundo y aquello a lo que miran no ha cambiado. Pero, en ciertos campos, ven cosas diferentes y las ven en relaciones distintas unas con otras. Es por eso por lo que una ley que ni siquiera puede ser establecida por demostración a un grupo de científicos, a veces puede parecerlo a otro intuitivamente evidente. Por eso, asimismo, antes de que puedan esperar comunicarse plenamente, un grupo o el otro deben experimentar [*experience*] la conversión que hemos estado llamando cambio de paradigma. Precisamente porque es una transición entre inconmensurables, la transición entre paradigmas en competencia no puede llevarse a cabo paso a paso forzada por la lógica y la experiencia neutral. Como el cambio de forma (*Gestalt*) debe tener lugar de una sola vez (aunque no necesariamente en un instante) o no ocurrir en absoluto.⁴⁶

Este pasaje es de gran importancia para la empresa que aquí nos ocupa. En él Kuhn caracteriza tanto el modo más fundamental de inconmensurabilidad como a su vez de qué forma es posible y se lleva a cabo la “transición entre inconmensurables”: “experimentar la conversión [...] no puede llevarse a cabo paso a paso forzada por la lógica y la experiencia neutral. Como el cambio de forma, debe tener lugar de una sola vez”.

A esta transición entre inconmensurables pronto le salieron detractores que vieron en peligro la racionalidad del proceder científico. Entre ellos destaca Alasdair MacIntyre quien polemizó con esta concepción del progreso científico como “conversión” y “cambio de forma (*Gestalt*)” y reclamó una racionalidad histórica subyacente a la racionalidad científica.

7.2.1.1. Crítica de MacIntyre al concepto de inconmensurabilidad kuhniano.

En la tercera parte de su interesante ensayo de 1977 “Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science” MacIntyre revisa el planteamiento de inconmensurabilidad de Kuhn. A su juicio, dicho planteamiento carece de una premisa que permita concluir que la transición de un paradigma a otro requiere, como dice el propio Kuhn, “experimentar la conversión”. Dicha premisa, a

⁴⁶ Kuhn 1962: 150 (1971: 233-234). Respeto la traducción castellana con la salvedad del término el original inglés “experience” que traduzco por “experimentar”. La distinción inglesa entre “experience” y “experiment” quedaría anulada si traducimos ambos por “experimentar”. Ver nota al pie 8 en el apartado 1.2 de este trabajo.

juicio de MacIntyre, es “que cada área relevante de racionalidad es invadida por el desacuerdo”.⁴⁷ Lejos de ser esto una apreciación de matiz, lo que MacIntyre quiere mostrar es que en las revoluciones científicas concebidas de este modo no hay una continuidad racional entre una situación en un momento inmediatamente anterior a la crisis y alguna situación que la sigue. Este tipo de concepción concibe la crisis epistemológica escindida de la historia y de la tradición al modo cartesiano, en contraste con Galileo.

La crítica de MacIntyre a Kuhn se dirige principalmente a su estrecha concepción de la tradición que, a juicio de MacIntyre, la hereda de Polanyi y que se caracteriza por ser conservadora y unitaria. Kuhn habría mostrado de qué modo una tradición científica llega a ser incoherente a partir de su noción de inconmensurabilidad. MacIntyre aludiendo a Galileo reivindica una concepción de tradición polifónica que permita pensar las tensiones, conflictos y disonancias dentro de ella, hasta el punto de que hay momentos en los que para recuperar una tradición es necesaria una “revolutionary reconstitution” (reconstitución revolucionaria). De este modo Galileo habría sido capaz de superar la crisis volviendo a la tradición, a diferencia de Descartes que deliberadamente pretendió romper con ella. En ello se cifra, a juicio de MacIntyre, el “error de Descartes”, que cree llevar a cabo una duda radical, soslayando su competencia lingüística y, en definitiva, la presencia de una tradición en la que enraízan los ideales epistemológicos que él mismo persigue y que se remontan –como él mismo afirma— por lo menos a San Agustín e incluso a Platón.

La crítica de MacIntyre al concepto de transición entre inconmensurables de Kuhn recae, efectivamente, en su estrecha noción de tradición y en esa discontinuidad racional que tiene lugar en las revoluciones científicas. En definitiva, ambos aspectos están estrechamente relacionados y la tesis de la inconmensurabilidad pondría en cuestión la racionalidad científica. Ya al final de este ensayo MacIntyre matiza su crítica considerando los últimos escritos de Kuhn donde éste ha apostado por ampliar el significado del concepto de racionalidad y sostiene, en contra de algunos de sus seguidores, que las revoluciones científicas no son irracionales. Sin embargo, MacIntyre considera que la posición de Kuhn adolece, en primer lugar, de no haber mostrado los caracteres de la racionalidad, que para MacIntyre son los de la racionalidad histórica y, en segundo lugar, al igual que Feyerabend, de “volver a explicar la historia de las crisis epistemológicas como momentos de casi total discontinuidad”.⁴⁸ Así vemos que la crítica de MacIntyre a la tesis de la inconmensurabilidad se concreta en este ensayo, en un déficit de racionalidad histórica.

Demarcándose de Descartes, Kuhn y Feyerabend, insta MacIntyre a una “best account so far” inspirada en Hamlet, el personaje de Shakespeare. De este modo el ejercicio filosófico entendido como una hermenéutica dispuesta a ensayar nuevas interpretaciones, tendrá que *recuperar la narrativa* que desde Descartes ha ocupado un lugar marginal, lo cual necesitará igualmente de un marco de referencia

⁴⁷ “that every relevant area of rationality is invaded by that disagreement” (MacIntyre 1977: 466).

⁴⁸ MacIntyre 1977: 468.

evaluativo (“evaluative framework”). El criterio de éxito de una teoría se cifra precisamente en la capacidad para articular una narrativa que permita, por un lado, dar cuenta de por qué se mantenían las antiguas creencias, como, por otro, de por qué bajo esas creencias se está expuesto a la confusión y al error. Esta mayor potencia explicativa de la “best account so far” queda materializada en la nueva narrativa. Así recapitulando la postura de MacIntyre respecto al déficit del concepto de inconmensurabilidad vemos la necesidad de una narrativa que permita transitar de una teoría a otra.⁴⁹

Y termina su ensayo en un tono crítico respecto a la postura de Kuhn porque no fue capaz de pensar la historia de la ciencia como una aproximación a una ontología verdadera, es decir, de no pensar en las teorías de la ciencia como un modo de alcanzar la verdad.

A la luz de este ensayo de MacIntyre detectamos dos aspectos interconectados y que permanecen en tensión: la tesis de la inconmensurabilidad y los presupuestos de la racionalidad científica. La crítica de MacIntyre a la tesis de la inconmensurabilidad de Kuhn queda muy matizada, pero si quisiéramos hacer justicia realmente al planteamiento de Kuhn habría que ser capaz de pensar entre inconmensurables sin menoscabo de la transición (*racional*) entre ellos. Más aún, el propio Kuhn sostuvo que la transición entre inconmensurables cabe entenderla en clave de progreso científico. Aspecto crucial que el planteamiento de MacIntyre entonces soslayó.⁵⁰

Sin más dilación sino únicamente a modo de introducción y contextualización he aludido a lo más sustancioso de la tesis kuhniana de la inconmensurabilidad de paradigmas en las ciencias naturales así como a algunos aspectos críticos que ésta genera. Me interesa adentrarme más en profundidad en el debate en torno a la tesis de la inconmensurabilidad en el ámbito de las ciencias sociales rastreando los momentos más relevantes del mismo. Me refiero más concretamente al debate surgido en los años sesenta en torno a las tesis relativistas de Peter Winch. En vistas a plantear las diferencias entre la tesis de la inconmensurabilidad y la defensa de la racionalidad científica en el estudio de sociedades muy diferentes a las del sociólogo, voy a aludir brevemente a los argumentos y críticas cruzadas entre Winch y MacIntyre, para de este modo poder situar y confrontar la posición que en él ocupa Taylor.

⁴⁹ Como afirma el propio MacIntyre: “For I shall want to reinforce my thesis that dramatic narrative is the crucial form for the understanding of human action and I shall want to argue that natural sciences can be rational form of enquiry if only if the writing of a true dramatic narrative – that is, of history understood in a particular way – can be a rational activity. Scientific reason turns out to be subordinate to, and intelligible only in terms of, historical reason. And if this is true of the natural sciences, *a fortiori* it will be true also of the social sciences” (MacIntyre 1977: 464).

⁵⁰ Más adelante veremos como el propio MacIntyre a finales de los años ochenta, concretamente en *Justicia y Racionalidad* (MacIntyre 1988), cambió sustancialmente su concepción en torno a la inconmensurabilidad y la posibilidad de transitar entre inconmensurables. Si MacIntyre reconoció semejante cambio es no obstante otra cuestión.

7.2.2. *El debate en torno a la incommensurabilidad de tipos de racionalidad en las ciencias sociales*

La implementación de la tesis de la inconmensurabilidad en el ámbito de las ciencias sociales está estrechamente relacionada con el nombre y los escritos de Peter Winch. En su obra de 1958 *Idea de una ciencia social* Winch apoyándose en la distinción weberiana entre comprender por razones y explicar mediante causas, demarcó las ciencias sociales estableciendo algunas características esenciales para el proceder en las disciplinas sociales. Criticando la inadecuación de la estadística como procedimiento para establecer una comprensión mejor, Winch reclamó de las ciencias sociales la atención a las razones y explicaciones propias de los agentes. En esto radica la especificidad de las ciencias humanas. Sin embargo, fue en su comentado y discutido artículo de 1964 “Comprender una sociedad primitiva”, donde Winch en diálogo y crítica con E. E. Evans-Pritchard primero y con MacIntyre después planteó de modo más directo la tesis de la inconmensurabilidad y sus consecuencias relativistas para su concepción de la racionalidad. Detengámonos para ver el modo en que Winch articula dicha tesis y cuáles son las implicaciones respecto a la racionalidad.

7.2.2.1. *La inconmensurabilidad de estándares de racionalidad de Peter Winch*

Desde un enfoque wittgensteiniano y en contra de las pretensiones del naturalismo, Winch reivindica que cada sociedad constituye un juego de lenguaje con sus propias normas. Para comprender una sociedad primitiva y las prácticas de ésta, lo pertinente es atender de modo prioritario a los términos de los agentes. En este sentido “el problema reside en que la fascinación que la ciencia provoca en nosotros nos lleva fácilmente a adoptar la forma científica como paradigma contra el cual calibrar la respetabilidad intelectual de todos los discursos”.⁵¹ En contra de E. E. Evans-Pritchard, Winch sostiene que la magia en las prácticas azande constituye un universo de discurso tan coherente como la ciencia. Lo científico no contiene un plus de realidad, sino que para Winch “lo real y lo irreal se muestran en el sentido que el lenguaje tiene”.⁵² Son términos cargados de una dimensión cultural, que pertenecen al uso real en cada lenguaje particular.

Dejando por el momento la crítica de Winch al cientificismo subyacente en las conclusiones de Evans-Pritchard (que él supone más que constata), deseo centrarme en la segunda parte de su ensayo, donde plantea la cuestión acerca de si es posible y qué supone comprender instituciones de sociedades primitivas como las azande, ¿Cabe hablar de distintos tipos de racionalidad?

A riesgo de incurrir en el extendido y practicado etnocentrismo de la ciencia, a juicio de Winch, es necesario concebir diferentes patrones o modelos de racionalidad. Con ello pretende poner en evidencia, que las formas de vida en tanto que prácticas del seguimiento de una norma son inconmensurables, con lo cual las categorías

⁵¹ Winch 1964 (1994: 36).

⁵² Winch 1964 (1994: 37).

científicas son inadecuadas y distorsionadoras para entender el concepto de magia de la comunidad azande. Y esto es, a juicio de Winch, lo que la “crítica racional” de MacIntyre ha soslayado. Por eso, en su polémica con MacIntyre, Winch carga las tintas en destacar que la práctica azande constituye una gramática en sentido wittgensteiniano, es decir, reglas y principios ya implícitos en los modos de hablar y actuar, distintos de los que imperan en la práctica científica, esto es, perfectamente autónomos. El peligro entonces radica en confundir distintos modos de racionalidad. Ante la frecuente tendencia etnocéntrica de la ciencia, Winch considera necesario plantear el interrogante: “¿qué concepto de racionalidad está en juego: el nuestro o el del agente?”.⁵³ La concesión de que se trate de una misma racionalidad o de que los criterios de la racionalidad sean los mismos, le parece a Winch excesiva. Por ello considera necesario conceder “que partimos de la posición de que los estándares de racionalidad en las diferentes sociedades no siempre coinciden”.⁵⁴

Aunque Winch pasa por ser uno de los representantes más conspicuos del relativismo conceptual y cultural y críticas como las de Jarvie han concluido que la posición de Winch acaba haciéndonos prisioneros del marco de referencia (“framework”) particular, creo que estas críticas soslayan en cierta medida un aspecto de suma importancia sobre el cual Winch llamó la atención. Se trata de la dinámica de ampliación y transformación de nuestro concepto de inteligibilidad que tiene lugar al intentar comprender una cultura primitiva.⁵⁵ Sin embargo, habría que preguntarse con Taylor si este tipo de “ampliación de nuestro modo de vida” comporta capacidad crítica de corrección o por el contrario ha perdido el nervio crítico de la comprensión desembocando en el relativismo.

Winch recela de las categorías y métodos de la ciencia empleados por su inadecuación y etnocentrismo. Por eso basándose en la inconmensurabilidad de los modos de vida reivindica una nueva noción de racionalidad con un marcado carácter abierto. Un paso que nos permite ampliar nuestro entendimiento a nuevas formas de vida, nuevas prácticas. Y esto es lo que permanece opaco a la “crítica racional” sobre la que debe gravitar, a juicio de MacIntyre, la comprensión de una sociedad primitiva. Para Winch una “comprensión más sofisticada” ha de disponernos positivamente para captar una forma de vida muy simple y primitiva o, al menos, para no proyectar sobre ella conceptos propios de nuestro mundo científico. Este es precisamente el peligro etnocéntrico que Wittgenstein detectó en *La rama dorada* de Frazer y del que Winch acusa igualmente a MacIntyre.

⁵³ Winch, 1964 (1994: 62).

⁵⁴ Winch, 1964 (1994: 63).

⁵⁵ “No se puede garantizar de antemano que los métodos y las técnicas que hemos usado en el pasado —por ejemplo, al dilucidar la estructura lógica de los argumentos de nuestra propia lengua y cultura— vayan a ser igual de fructíferos en este nuevo contexto. Tal vez necesiten ser ampliados y modificados. [...] *Estamos persiguiendo* un modo de mirar las cosas que vaya más allá de nuestro modo previo de hacerlo en la medida en que, de alguna manera, se ha tomado en cuenta y se ha incorporado el modo propio que los miembros de S tienen de mirar las cosas. Estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro, no simplemente replegarse ese otro modo distinto en los límites existentes del propio, porque lo relevante de este último en su forma actual es que excluye, *ex hipotesi*, el otro modo” (Winch 1964 (1994: 64-65)).

Todas estas tesis me parecen de gran importancia para el propósito de una hermenéutica intercultural y de ellas se hace eco el propio Taylor. Pero el punto de inflexión considero que está en las consecuencias que el propio Winch extrae de su reivindicación de la inconmensurabilidad de las formas de racionalidad. Veamos cuáles son las principales críticas de MacIntyre a Winch con el fin de ganar una mayor perspectiva del otro lado y así entrar a continuación en el enfoque característico de Taylor.

7.2.2.2. *Críticas de A. MacIntyre a los estándares de racionalidad de P. Winch*

La crítica principal de MacIntyre a Winch podría resumirse en que asumir la postura de Winch nos aboca a la parálisis de toda crítica y a la imposibilidad por parte de la razón de considerar deficiente la práctica mágica respecto a la superioridad de la ciencia dado su potencial explicativo. En un ensayo de 1967, con el mismo título que el anteriormente mencionado de Winch, “The Idea of a Social Sciences”, MacIntyre sostiene que el error de Winch consiste en que lo que debería ser el punto de partida, a saber, empezar siempre con los términos y las auto-interpretaciones de los agentes, Winch lo ha tomado como la totalidad en la que se agota el quehacer de la ciencia social. De este modo Winch hace fatuo e imposible el juicio de superioridad de la ciencia sobre la magia. Dados los presupuestos de la tesis de la inconmensurabilidad de estándares de racionalidad de Winch habría que concederle que no hay posibilidad de corrección o que el criterio, más bien, es intrínseco a los estándares respectivos y ninguna alusión a estándares de racionalidad diferentes es legítima.

MacIntyre pone en evidencia dos aspectos de la comparación cultural que Winch erróneamente habría soslayado. En primer lugar la posibilidad de “transiciones históricas” que según lo visto anteriormente constituye la evidencia de una racionalidad histórica que va superando las incoherencias y deficiencias respectivas de las tradiciones. Y en segundo lugar que la traducción no es imposible. Junto con estas dos críticas al relativismo de Winch, MacIntyre plantea una última observación que considero de gran importancia, a saber, que más allá del contexto y de los términos y explicaciones tal y como quedan expresados por los agentes, la investigación de la comprensión intercultural debe indagar nuevos aspectos y elementos que la explicación de los agentes no plantea y, en verdad, ponen en común su teoría con la nuestra. En el propósito de una comprensión más adecuada surge la pregunta: ¿a qué necesidades y propósitos responden las instituciones? De este modo, recuperando la posición de Goldschmidt, concluye su ensayo afirmando que “la comprensión de la gente en términos de sus propios conceptos y creencias tiende de hecho a ocultar el comprenderlos en otros términos. A este respecto Winch está justificado”.⁵⁶

Hasta aquí lo más sustancioso para nuestro propósito de la discusión entre Winch y MacIntyre. Por mi parte creo que gran parte de los cargos que se levantan mutuamente no hacen justicia al modo de plantear las cosas y soslaya los respectivos

⁵⁶ MacIntyre 1967 (1970: 130).

matices que cada uno de ellos realiza de su propia posición. Pese a los notables malentendidos que un análisis exhaustivo —como no es el nuestro— debería reflejar, creo que en ambos planteamientos se dejan ver dos tendencias contrarias, igualmente insuficientes, y que, en las antípodas no son capaces de descubrir la parte de verdad del planteamiento contrario, así como a su vez, ciertos excesos del propio. Veamos ahora, ya aludiendo directamente a Taylor, cuáles son, a nuestro juicio, esos puntos críticos y deficientes de cada uno de estos planteamientos.

7.2.3. *Argumentación por transiciones*

El planteamiento de Winch realiza importantes apreciaciones y críticas muy atinadas al proceder científico como ya hiciera Kuhn en el ámbito de las ciencias naturales. Creo que con razón Winch advierte la necesidad de una “comprensión más sofisticada” para comprender correctamente la práctica de sociedad primitiva. Asimismo, su tesis de la inconmensurabilidad de formas de vida interpela directamente al concepto de racionalidad, señalando la posibilidad de concebir nuevas formas de racionalidad no científica. Con ello advierte del peligro etnocéntrico de descalificar la práctica mágica como irracional, interpelando con ello a todo aquel que se embarque en el estudio de sociedades primitivas: ¿no estamos proyectando nuestra forma particular de racionalidad sobre sus prácticas?

Sin embargo, la envergadura que cobra este interrogante es, a mi juicio, excesiva. Hasta el punto de impedir cualquier tipo de juicios comparativos de superioridad. Y esta —creo yo— es la diferencia sustancial del modo de entender la inconmensurabilidad de Kuhn y Taylor, por un lado,⁵⁷ y de Winch, por otro. Pese a que Winch tiene reservas en conceder que los términos de los agentes agotan las posibilidades de sentido de ciertas prácticas y reclama ciertas necesidades y conceptos delimitadores para establecer estas comparaciones, no lleva, a mi modo de ver, estas observaciones hasta sus últimas consecuencias. Más bien, aunque con ciertas reservas, tiendo a pensar que Winch concibe la inconmensurabilidad de formas de vida y estándares de racionalidad, como la imposibilidad de establecer juicios de superioridad entre unas y otras. Es este carácter incorregible (y cabría decir también inexpugnable) de cualquier sistema conceptual y forma de vida lo que resulta —a mi modo de ver— inaceptable.

MacIntyre, por su parte, enfatiza hasta tal punto los criterios de la racionalidad en la comparación entre culturas que muestra serios problemas para pensar la inconmensurabilidad entre criterios de racionalidad distintos. A este respecto, en toda comprensión intercultural resulta inevitable aludir a los propios estándares y puesto que esto es inevitable, es mejor si se realiza de modo auto-consciente.⁵⁸ Su reivindicación principal es que la racionalidad histórica permite

⁵⁷ Que ambos compartan la tesis de la transición entre inconmensurables no debe llevarnos a pensar que no existen entre ambos diferencia alguna en el modo de considerar las CCNN y las CCHH. Ver en este trabajo 5.1.3.

⁵⁸ En “Is Understanding Religion Compatible with Believing?” MacIntyre lo formula como el segundo requisito. MacIntyre 1964 (1970: 71).

pensar la transición de unos sistemas de pensamiento a otros. No simplemente como un cambio, sino como la superación de ciertas incoherencias por sistemas de pensamiento mejores que permiten explicar los errores del sistema anterior y porque el actual es superior. Aunque MacIntyre aporta importantes críticas que nos permiten agudizar la capacidad racional latente la argumentación por transiciones de Taylor, ¿no permanece aún en su tesis de la racionalidad la sombra del naturalismo y su incapacidad para pensar el tránsito entre inconmensurables?

Estas dos serían, *grosso modo*, las dos tendencias con sus respectivas insuficiencias e interrogantes. Propongo, siguiendo a Taylor, denominar a la primera “relativismo incorregible”, mientras que a los peligros que se deducen de la incapacidad para pensar la inconmensurabilidad los calificaré de etnocéntricos.⁵⁹

Antes de centrarme en el peligro etnocéntrico que se deriva de la incapacidad para pensar el tránsito entre inconmensurables que deliberadamente he relacionado con el nombre y algunos de los artículos tempranos de Alasdair MacIntyre, desearía considerar el primer modelo de argumentación por transiciones que Taylor relaciona directamente con MacIntyre y la posibilidad de articular una narrativa en base a la racionalidad histórica. El cual supone un primer paso de gran importancia, contra el modelo naturalista de pensar la comparación en base a criterios extrínsecos a la teoría.

7.2.3.1. Primer argumento por transiciones

El primer tipo de argumentación por transiciones que Taylor expone en “Explicación y razón práctica” supone un primer alejamiento del procedimiento mediante criterios para centrarse propiamente en el argumento comparativo. La argumentación comparativa, a diferencia de los “juicios absolutos” consistentes en basar el proceso de decisión en una prueba o evidencia, no considera ningún dato absoluto válido para cualquier teoría explicativa. No es posible contar con hechos que considerados de manera absoluta tendrían la función de criterios. Este primer modelo de argumentación se aleja, por lo tanto, de la verificación o falsación a partir de datos absolutos como en los torneos popperianos donde gana aquél que permite superar las pruebas eliminatorias. Como hemos visto, desde la óptica de la hermenéutica no existen datos absolutos que permitan transitar de unas concepciones a otras. Hay, por el contrario, que atender a los términos e interpretaciones de cada una de ellas.

Al dejar de lado el razonamiento a partir de “juicios absolutos”, Taylor incide en la naturaleza del razonamiento comparativo. Se inspira fundamentalmente en el razonamiento que lleva a cabo MacIntyre en su mencionado ensayo de 1977 “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Sciences”. MacIntyre –y con él Taylor— pone en evidencia que el razonamiento comparativo

⁵⁹ Esta clarificadora clasificación de las dos posturas extremas a evitar la encontramos en su ensayo de 1983 “Understanding and Ethnocracy”. Ver Taylor 1983 (1985 II: 116-133). Ver en este trabajo 5.2.1.4.

no precisa de un hecho o dato absoluto para comparar las teorías en liza sino que, prescindiendo de este parámetro, la ganancia de una teoría respecto a otra viene dada por el modo como ellas mismas se relacionan entre sí. Y éste es el punto de inflexión que posibilita el juicio comparativo y con él permite afirmar que una teoría es superior a la otra.

Como vimos más arriba la nueva narrativa muestra su relativa superioridad por su mayor capacidad explicativa respecto a su predecesora. La superioridad de ésta es la que permite la resolución de las crisis. De este modo, argumenta MacIntyre al comienzo de su ensayo relacionando las crisis epistemológicas con las crisis existenciales del individuo, la nueva narrativa constituye una mejora explicativa porque permite comprender al agente ambos lados: tanto su convicción a las antiguas creencias, por un lado, como, por otro lado, los problemas que de éstas se derivan.⁶⁰

Cabe insistir en que lo más significativo respecto al distanciamiento del modelo apodíctico es que la superioridad de una teoría respecto a otra no viene dada en base a un hecho tomado de modo absoluto, sino teniendo en cuenta la capacidad para dar sentido por parte de cada una respecto del hecho y sobre todo de la otra. La comparación con la otra teoría no se restringe a la capacidad explicativa de los hechos, sino que ahonda en la interrelación de teorías y da cuenta de qué modo desde una es posible dar sentido de los problemas y anomalías de la otra y cómo, sin embargo, lo contrario no es posible. Así, es posible ir formando una narrativa que permita afirmar que el paso de una teoría a otra es una ganancia.

Es cierto que la narrativa constituye un avance muy importante en la crítica al modelo apodíctico del naturalismo. Pero tal y como lo expone MacIntyre en este ensayo de 1977, dicha narrativa sólo es posible una vez se ha revisado el concepto de inconmensurabilidad de Kuhn y se ha rechazado la incomunicación total entre posturas. Las discontinuidades del progreso científico que sostuvo Kuhn (“conversión”, “cambio de forma”, “la transición no puede llevarse a cabo paso a paso”) atentan –a juicio de MacIntyre— contra la racionalidad histórica constitutiva del proceso científico.

Sin embargo, volviendo a Taylor podemos desvelar algunas dificultades a este modelo de argumentar. De modo que, pese a que este modo de argumentar ya no concibe la necesidad de datos absolutos para el avance en el razonamiento sigue, sin embargo, considerando algún modo de criterio en la medida que lo que nos permite decidirnos por la superioridad de una teoría respecto de otra son anomalías o problemas que ambas reconocen y que sólo una permite explicar más satisfactoriamente.

Llegados a este punto, cabe preguntarnos si es posible avanzar un paso más respecto del planteamiento de MacIntyre y aceptar la posibilidad de transición entre

⁶⁰ “When an epistemological crisis is resolved, it is by the construction of a new narrative which enables the agent to understand *both* how he or she could intelligible have held his or her original beliefs *and* how he or she could have been so drastically misled by them” (MacIntyre 1977: 455).

inconmensurables, como sostuvo Kuhn. Y ver, con ayuda de Taylor, si el concepto de inconmensurabilidad de Winch es adecuado o comporta ciertas deficiencias inaceptables.

7.2.3.2. *Segundo argumento por transiciones: transición entre incommensurables*

Hemos visto que Kuhn sostuvo la posibilidad de la transición entre inconmensurables. El segundo modelo de argumentación por transiciones que plantea Taylor está muy estrechamente relacionado con la tesis kuhniana haciéndose eco, en buena parte, de la idea de ciencia social de Peter Winch, aunque, como veremos más abajo, una lectura no exenta de críticas.

Avanzando en el alejamiento del modelo apodíctico de argumentación, llegamos al segundo modelo de razonamiento práctico que propone Taylor. Este segundo modelo considera la inconmensurabilidad de paradigmas en el sentido que la concibió Kuhn. Inconmensurabilidad principalmente porque ya no existen –en términos de Taylor— “razones decisivas” de las que ambas partes reconozcan su validez.

Apelando al ejemplo paradigmático empleado también por MacIntyre y Kuhn, Taylor sostiene del lado de Kuhn que el paso de la ciencia antigua a la ciencia moderna constituyó un cambio de paradigma. Fundamentalmente no sólo porque había diferentes concepciones de la ciencia e, incluso, una diferente noción de comprensión, sino porque ambas eran inconmensurables entre sí. No vamos a entrar a discutir en qué consistían estas diferencias. Me interesa destacar únicamente que eran inconmensurables en el sentido de Kuhn. Lo cual impedía recurrir al reconocimiento explícito por ambas teorías en disputa de la existencia de una anomalía. Puesto que para hablar de anomalía ya es necesario hacerse cargo del entramado del paradigma en cuestión, (lo que Winch llamó sus propios estándares de racionalidad). Con lo cual, la pugna entre ambas teorías, así planteada, quedaba reducida a la imposibilidad de mediar entre paradigmas. Sin embargo, de hecho, hubo buenas razones que determinaron el cambio de paradigma. ¿Cuáles fueron? Taylor, a diferencia de otros autores como Mary Hesse, apunta a que no se trató de “alguna razón extraepistémica”.⁶¹ El éxito de la tecnología no era reducible a elementos no racionales o que no supusieran un avance en el conocimiento. Más allá de los elementos exclusivos del paradigma, había una reivindicación, a saber, una

⁶¹ El autor e interlocutor real de Taylor que mejor representa esta posición es Richard Rorty. Ver en este trabajo el apartado 5.2.2. Pero Taylor también alude al artículo de Mary Hesse “Theory and Value in the Social Sciences” donde la autora adoptando una postura relativista considera arbitrario que la capacidad manipuladora, predicción y control, sean elementos que toda forma de vida no puede eludir, una vez hecho consciente. En definitiva soslaya la necesidad de ese elemento mediador entre teorías de paradigmas distintos. En dos contextos muy similares, donde Taylor critica la presunta relatividad del criterio de la ciencia, alude al mencionado artículo de Mary Hesse. Taylor, 1982 d: 101 y Taylor 1989c (1997: 74).

mayor capacidad para realizar nuestros propios propósitos, es decir, una demanda atendiendo al modo cómo viven las personas *realmente*.⁶²

Se podría objetar el empleo del término inconmensurabilidad: si, a la postre, es posible transitar racionalmente de una posición a otra, ¿no se trataría más bien de una aparente inconmensurabilidad? Lo primero que cabe destacar es que es inconmensurable porque no existe una medida (medida) establecida *a priori* para la transición. La transición se lleva a cabo de modo concreto según el contexto y tipos de bienes en cuestión.⁶³ Pero además, en segundo lugar, en su sentido más “conmover”, la transición no comporta sólo ganancias sino también pérdidas. Hay, por lo tanto un movimiento que nos desplaza, pero que conlleva costes. Esto se ve en las situaciones complejas y dilemáticas de la vida en el que aún reconociendo la pluralidad de bienes que realmente lo son, hemos de elegir unos y rechazar otros. Descubrimos el rostro trágico y conmover de la hermenéutica al comprender que optando por determinados bienes, terminamos por rechazar otros. Ante esta inconmensurabilidad, el entendimiento intercultural se esfuerza atendiendo a las circunstancias y contexto particular, en hacer combinable el mayor número de bienes.⁶⁴

Como hemos visto en el capítulo quinto de la primera parte, el presupuesto de la hermenéutica de Taylor es la comparación y reconocimiento de los bienes de una sociedad humana como bienes-para-todos. En base a este presupuesto adoptamos una actitud de apertura e interpelación de dichos bienes que hacen concebible, al menos en principio, la validez de tales pretensiones. El reconocimiento, en principio, de tales pretensiones es aún un punto de partida que habrá de completarse, no obstante, mostrando a través de razones y argumentos dados en el diálogo intercultural que realmente son pretensiones válidas y su universalidad es real. Es el ejercicio de la razón práctica en un lenguaje de contrastes emergente del encuentro intercultural el que permite confirmar (también desde el punto de vista de nuestro interlocutor) que hay buenas razones para defender, al menos algunas de tales pretensiones.⁶⁵ Es la realidad la que de algún modo se impone en la argumentación y desde la cual cobra sentido dicha argumentación.

⁶² Hay una explicación acertada en el tipo de argumentación por transiciones en Pinkard 2004: 198 y ss.

⁶³ En el caso de la traducción se ve como la carencia de criterios explícitos no impiden evaluar una traducción como mala o buena. Frecuentemente suele ocurrir que dos traducciones distintas suelen ser, sin embargo, buenas. Ello explica la dificultad para extraer criterios claros de la buena traducción, ¿cómo hacerlo sin un contexto concreto? Por ello suele resultar más fácil decir qué es una mala traducción que no lo que es una traducción buena óptima. “El bien es relativo a los contextos, contextual, pero no arbitrario”. Ver Hortal 2007: 118-125. A menudo y sobre todo en el mundo de la vida los criterios van a la zaga.

⁶⁴ Una última aplicación de los argumentos por transiciones la lleva a cabo Taylor en la encrucijada entre fe y razón. Irreductibles entre sí, desde el planteamiento de la argumentación por transiciones es posible concebir una “supersession” en la adquisición o profundización en la fe. Desde la experiencia es posible dar razón de la propia posición como una reducción de error respecto de la anterior. Es posible hablar de una “fe razonada” a la luz de la experiencia”. Ver Taylor 2005b: 342 y ss.

⁶⁵ Taylor lo formula interpellando a lo que llama “naturalismo depurado”, pero que podríamos hacer extensivo a cualquier forma de relativismo cultural: “Can we save the objectivity of these cross-cultural critical claims that are involved in what I have been calling hypergoods? Of course I don’t mean, Can we show all such claims to be right? Many of them are undoubtedly wrong and deeply

7.2.3.2.1. *Momento de realidad*

Para aludir a esos elementos que permanecen “implícitamente conscientes” en toda forma de vida Taylor emplea la interesante expresión “constantes humanas”, que vincula con el célebre concepto heideggeriano de la “precomprensión” (“Vorverständnis”). De este modo pone en evidencia que existen elementos que trascienden la particularidad del paradigma y que nos remiten a una “forma de vida humana”. Una forma que permanece implícita en algunos casos y sólo mediante la articulación acaba tornándose consciente. Es precisamente la realidad de la vida humana, la que nos impele a aceptar esos elementos que actúan en la transición como mediadores entre paradigmas. A ello quiero referirme como el *momento de realidad* que permite realizar la transición entre paradigmas o formas de vida inconmensurables. En este sentido Taylor afirma elocuentemente que “el elemento mediador está profundamente incrustado en la forma de vida humana; todos somos implícitamente conscientes de él y hemos de reconocerlo cuando se explicita”.⁶⁶

Habría que analizar si la referencia de Taylor a Heidegger es adecuada. No se escapan las posibles críticas al modo heideggeriano de entender la apertura como comprensión y de esta forma si no habría que dar un paso más con Zubiri en favor del realismo y entenderla como “impresión de realidad” ¿no sería un modo de precomprensión en el sentido de algo previo y más básico que la comprensión? Y por otro lado, previamente a la apertura conformadora del ser humano, ¿no preexiste una forma genuina de ser, una esencia, lo genial del sí mismo?⁶⁷ A mi modo de ver, en sus últimos escritos se deja ver más claramente la recuperación del realismo en un “nivel pre-conceptual primordial”.⁶⁸

Pero la ventaja de ahondar en el análisis zubiriano es que el momento pre-conceptual no viene marcado por la prioridad de la apertura de sentido del comprender respecto a cualquier interpretación de lo comprendido. Más bien la superación zubiriana del realismo e idealismo ingenuo consiste en descubrir que lo

ethnocentric and insensitive. What I mean is, Can we show how any claim of this kind could be valid? Or are all such claims unreceivable in principle because they run against the very bases of our validations, as our sophisticated naturalism would have it?” (Taylor 1989: 68 (1996: 84)).

⁶⁶ Taylor 1989c (1997: 76).

⁶⁷ Ver la trilogía de Inteligencia Sentiente y el curso de 1966 *Sobre la realidad* de Xavier Zubiri. Es este un problema que queda abierto a ulteriores investigaciones. La complejidad y dedicación necesarias para abordarlo rebasa las pretensiones de este trabajo. Este problema nos llevaría a explorar si es posible entender la *ek-sistencia* como modalidad o si más allá de Heidegger como realidad: ¿cómo es posible que la posibilidad (*Möglichkeit*) sea modal, si antes no ha sido realidad (*Wirklichkeit*)? ¿Es posible una “modalidad ontológica” como pretende Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* sin contar con una realidad del hombre? Entonces, ¿en qué habría de consistir la “experiencia de la auténtica dignidad del hombre”? Ver Conill 2006: 109-141. Ver el volumen recientemente editado por J. A. Nicolás y R. Espinosa: *Zubiri ante Heidegger. Hermenéutica y realidad*. Barcelona: Herder, 2008.

⁶⁸ Como más abajo abordo, frente a John McDowell, Taylor defiende un nivel pre-conceptual. El referente de la “pre-comprensión” no es Heidegger sino Merleau-Ponty y su análisis de la percepción y del sujeto in-corporado. Ver apartado “Experiencia pre-conceptual. Crítica a John McDowell” (7.2.3.2.3.3.).

originario es la conexión entre comprensor (ser real) y lo comprendido (su mundo), que tiene lugar en el intelectual impresionar de nuestros sentidos. Más allá del sentido, la aprehensión formal hunde sus fundamentos en la “cosa-realidad”, lo “de suyo”, el sentido lo es *de algo*.⁶⁹

La importancia de este momento de realidad para el razonamiento práctico es crucial porque gracias a él es posible realizar la transición de unas concepciones a otras superando la imposibilidad de mediar entre teorías. La realidad, es la que reclama de algún modo este tránsito. Por ello, este segundo modelo de argumentación por transiciones subraya que no se trata de una razón que especula en el vacío o en un “Olimpo atemporal”. Se trata, por el contrario, de una racionalidad incrustada en la realidad y que, por lo tanto, atiende a las demandas de ésta. Así, sostiene Taylor que las teorías o concepciones, en un principio inconmensurables, quedan “enfrentadas con la transición real [*actual transition*]”. La transición hay que concebirla como una ganancia no a la luz de los términos de una teoría u otra sino de la propia realidad. El argumento cobra aquí un carácter eminentemente real y práctico (“actual”). No se trata de teorías sino de articulaciones prácticas incardinadas en *lo real*.⁷⁰

Aunque Taylor no se refiere explícitamente a Winch en su ensayo “Explicación y razón práctica”, al hilo de nuestra exposición, me parece pertinente aludir a él. Más aún si tenemos en cuenta que sí que lo hace explícitamente en dos ensayos muy relacionados con este modelo de argumentación por transiciones como son “Rationality” y “Understanding and Ethnocentry”.⁷¹ Confrontando la propuesta realista de Taylor con el relativismo incorregible de Winch conseguiremos una mejor aproximación a nuestra tesis de la transición entre inconmensurables.

Al hilo de nuestro argumento más arriba, habría dos tendencias deficientes que la ciencia social, que estamos esbozando, debería tener en cuenta para sortear los peligros que de ambas se derivan. Voy, en primer lugar, a centrarme en el peligro del relativismo incorregible que he relacionado directamente con las tesis de Peter Winch, para dedicarme, a continuación, a la crítica de las tesis etnocéntricas del naturalismo incapaz de pensar el tránsito entre inconmensurables, que he vinculado, en parte, con ciertas derivaciones del modelo de racionalidad de MacIntyre, al menos de los ensayos de los años sesenta y setenta a los que me he referido anteriormente.

⁶⁹ Ver Zubiri 1980: 59-60. Ver Nicolás 2000: 124-125. Este giro zubiriano respecto a Heidegger se ha llamado “giro metafísico del sentido a la realidad” (P. Cerezo “Del sentido a la realidad” en *Del sentido a la realidad*. Ed. Trotta, Madrid, 1995, págs. 221-254). En el realismo de Taylor aún queda por hacer –a mi modo de ver– un “giro metafísico del sentido a la realidad”.

⁷⁰ De nuevo la indagación etimológica nos muestra valiosas pistas. Así la conexión a través del francés antiguo “acutel” con el latín “actus” incide en el carácter activo y práctico (“actualis”) cuya dimensión histórica y efectividad se recoge más explícitamente en el castellano “actual” o el francés “actuel”. ¿No es acaso la razón práctica y no la explicación (teórica) la que permite realizar esa “actual transition”?

⁷¹ Taylor 1982d y Taylor 1983b respectivamente.

7.2.3.2.2. *Crítica al relativismo incorregible de Peter Winch*

Los estándares son diferentes porque ellos pertenecen a actividades incommensurables. Pero donde quiero disentir con Winch es en reivindicar que la pluralidad no descarta [*doesn't rule out*] los juicios de superioridad. Yo pienso que el tipo de pluralidad que tenemos aquí, entre incommensurables, abre precisamente la puerta a tales juicios.⁷²

A la luz de nuestras últimas reflexiones es posible ganar más claridad sobre el déficit del relativismo de Winch. La parálisis de la dimensión crítica de la razón que impide cualquier juicio acerca de las prácticas de la sociedad primitiva se derivan, a mi juicio, de haber soslayado las implicaciones de lo que yo, para explicar la posición de Taylor, he llamado “el momento de realidad”. Es cierto que al comienzo de su artículo “Comprender una sociedad primitiva”, Winch había aceptado que existía algún sustrato de realidad (“algo independiente”) que le impidiera sumergirse de lleno en el relativismo extremo de Protágoras.⁷³ Pero ante las suspicacias despertadas por el etnocentrismo de “lo científico” de Evans-Pritchard, Winch realiza dos matices, a mi juicio, decisivos que le sumergen en un relativismo, si bien no protagoniano, sí desafortunadamente incorregible. El primero de los cuales considero legítimo, a saber, que la realidad no es monopolio de la ciencia. Derivando el segundo, sin embargo, en un determinismo de lo real en base al lenguaje de la sociedad particular. Por supuesto, el problema radica en detectar, según la célebre sentencia wittgensteiniana, cuáles son esos límites de mi lenguaje. Y yo me temo que, a la vista de las conclusiones que el propio Winch extrae, esos límites abocan a la imposibilidad de los juicios de superioridad de la ciencia en aspectos tan reales (“acutal”) como el avance tecnológico y la corrección de ciertas concepciones de los ritos azande en relación a los fenómenos de la naturaleza. Esta neutralización del nervio crítico de la comprensión que vengo denunciando a propósito de Winch, es lo que me conduce a pensar que Winch no lleva hasta sus últimas consecuencias la tesis de que debe existir “alguna realidad”, “algo independiente”. Más bien a tenor de su crítica a “lo científico” de Evans-Pritchard, cabe pensar que la realidad siempre es relativa a un lenguaje particular.

El problema que entraña el relativismo incorregible está servido: adoptar el punto de vista del agente en detrimento del nuestro. Entre incommensurables no existe, por así decir, nada que permita vincularlos. No hay tránsito sino más bien concesiones a las prácticas que conforman la forma de vida del agente. Sin embargo, la pretensión de entender una sociedad alejada en su forma de vida, ¿conlleva aceptar todos sus presupuestos? ¿No hay nada que nos permita mostrarles que están equivocados en algo? ¿Han de significar estas correcciones siempre malentendidos de corte etnocéntrico? Al referirnos, con Taylor, al momento de realidad de la argumentación en el que se confrontan los distintos planteamientos y teorías,

⁷² Taylor 1982d: 105 (1985 II: 151).

⁷³ “No debemos perder de vista el hecho de que la noción de que las ideas y creencias de los hombres deben ser comprobables por referencia a algo independiente –alguna realidad— es una noción importante. Abandonarla es sumergirse de lleno en el relativismo extremo de Protágoras, con todas las paradojas que ello implica.” (Winch, 1964 (1994: 36)).

podemos salvar el escollo relativista. Podemos afirmar que el relativismo de la realidad es en ciertas ocasiones, más bien, relativo.

Centrándonos en el ejemplo paradigmático de la sociedad azande al que Taylor se refiere en su ensayo de 1982 “Rationality”, descubrimos el relevante argumento que critica la concepción de inconmensurabilidad de Winch. La insatisfacción de Taylor con el argumento de Winch, consiste en que la diferencia entre el juego de lenguaje de la magia y el juego de lenguaje de la ciencia no queda perfilada de modo suficientemente claro: “de algún modo el contraste no sobresale lo bastante” (“somehow the contrast doesn’t quite come off”).⁷⁴ El carácter deficiente de contraste, por así decir, cierta clase de claridad aporoblemática, consiste básicamente en que éste, aún sigue siendo excesivamente parasitario de nuestra peculiar forma de vida.

A diferencia de la crítica inicial de MacIntyre a Winch de un defecto de racionalidad debido a un exceso de inconmensurabilidad, Taylor critica la posición de Winch por no haber pensado con radicalidad la inconmensurabilidad, sucumbiendo de este modo al etnocentrismo. Aunque en principio pueda parecer que la escapatoria al etnocentrismo pasa por una concesión caritativa clasificando la magia como una actividad únicamente expresiva y desbancando toda pretensión de confrontarla con el quehacer científico, ya que de este modo no se hace sino malentender el significado propio de la magia, Taylor descubre en esta clasificación, paradójicamente, una tendencia etnocéntrica.⁷⁵

Parece que al relativismo incorregible se le vuelven las tornas contra sí. Cabría pensar si su crítica al etnocentrismo no comporta, a su vez, una buena dosis de condescendencia etnocéntrica al atribuir un significado “en virtud de nuestra forma de vida”, que en definitiva resulta inmune a la crítica de la ciencia. La interpelación de Taylor va dirigida precisamente a esa clasificación aún parasitaria de nuestra concepción, que se encubre bajo cierta actitud caritativa. Taylor incide en que la nítida distinción entre razonamiento científico y actividad expresiva constituye en sí misma el fruto del desarrollo cultural del concepto de racionalidad en occidente.⁷⁶

La estrategia de Taylor, recurrente en gran parte de sus escritos y en buena medida afín al propio MacIntyre, consiste en recuperar la perspectiva histórica. Pero a diferencia de aquél y en la línea de Kuhn, lo que se consigue desde el prisma de la

⁷⁴ Taylor, 1982d: 93 (1985 II: 140).

⁷⁵ “But to make this kind of clear contrast is, paradoxically, to be insufficiently radical in our radical critique of ethnocentricity. For it describes the difference between the two societies in terms of a contrast between activities that makes sense to us in virtue of our form of life, but would be unintelligible to the people whose form of life we are trying to understand” (Taylor 1982d: 94 (1985 II: 140-141)).

⁷⁶ Basta con mirar a otras concepciones de la racionalidad, incluso dentro de la propia tradición occidental como es el caso de Platón, para darse cuenta de que comprender cuál es el orden de las cosas no está separado de comprender cuál es nuestro lugar en él, derivándose de tal comprensión un orden significativo y armónico regido por la idea del bien. Es decir, entender el orden de las cosas es a su vez, entrar en sintonía con él (*attunement*). Es la revolución científica moderna la que altera y separa el grado de armonía del universo (y del ser humano con él), con la explicación causal de los fenómenos. Explicación y razón práctica quedan disociadas.

historia no es una continuidad total sino, antes bien, destacar que el contraste, la inconmensurabilidad, acontece en el seno de nuestra propia civilización. Desde esta perspectiva más amplia, alcanzada a través de la distancia histórica que descubre la génesis de lo propiamente científico tal y como lo entendemos hoy día, como herencia de la revolución moderna, adquirimos una mejor comprensión de la inconmensurabilidad. De manera que la inconmensurabilidad no se refiere sólo a las actividades, sino que afecta de modo más radical a la clasificación de las mismas. Y en esto la ambigüedad de Winch perdura, puesto que a pesar de que aboga por una ampliación del concepto de racionalidad que permite pensar la inconmensurabilidad ya que “inicialmente nosotros no tenemos una categoría que se asemeje a la categoría zande de magia”,⁷⁷ a medida que va avanzando en la exposición acaba identificando, aunque con interesantes matices, la práctica de la magia y los oráculos con la función de la religión en las sociedades modernas.⁷⁸

Es cierto que habría que reconocerle a Winch el intento de pensar la inconmensurabilidad y la advertencia del peligro etnocéntrico. Pero parece que sus intuiciones acerca de la inconmensurabilidad no las llevó hasta sus últimas consecuencias. En este sentido creo que cabría ir con Winch pero más allá de Winch. Y pienso que este más allá de Winch es precisamente concebir con Taylor, y yo pienso que también con Kuhn y en cierto sentido con MacIntyre, aunque con diferencias significativas, que la inconmensurabilidad implica incompatibilidad y rivalidad. Este es el sentido en el que podemos afirmar con Taylor, que la ciencia es superior a la magia.⁷⁹

De este modo Taylor pone en cuestión que el aprendizaje de (*learn from*) culturas que están siendo estudiadas deba restringirse únicamente al ideal de sabiduría (*wisdom*), como parece sostener Winch. Este concepto de sabiduría puede estar encubriendo un crudo relativismo que sostenga no sólo que las formas de vida

⁷⁷ Winch 1964 (1994: 71). Taylor detecta la ambigüedad de este pasaje de Winch, descubriendo la insuficiencia de su ataque al etnocentrismo afirmando: “As Winch says ‘we do not initially have a category that looks at all like the Zande category of magic’; but this is not because their magic is concerned with ends quite foreign to our society, but rather because the ends defined in it cut across ours in disconcerting ways. Really overcoming ethnocentricity is being able to understand two incommensurable classifications”. Taylor 1982d: 99.

⁷⁸ “Yo no digo que los ritos mágicos zande sean todos como las plegarias cristianas en la actitud positiva hacia las contingencias que los ritos expresan. Lo que sí sugiero es que ellos se asemejen en que expresan, o quizá expresen, una actitud hacia lo contingente: esto es, una actitud que implica el reconocimiento de que la propia vida está sujeta a contingencias, más que un intento por controlarlas”. (Winch, 1964 (1994:75)).

⁷⁹ “In short, there is a definite respect in which modern science is superior to its Renaissance predecessor; and this is evident not in spite of but because of their incommensurability. The issue can be seen in this way. One view ties understanding nature to wisdom and attunement, the other dissociates them. In this they have incompatible norms. This is what makes the incommensurability. But precisely because they are not simply different, but are in principle incompatible, we can assess one as superior to the other. One can see in this case, that the science which dissociates understanding and attunement achieves greater understanding at least of physical nature. And the interlocutor is forced to recognize that something has been achieved here which at least creates a presumption against him and in favour of the new science” (Taylor, 1982d: 102-103).

son inconmensurables sino inmunes. Sin embargo, existen buenas razones para afirmar con Taylor la superioridad de la ciencia. ¿En qué consisten estas razones?

La superioridad de la ciencia respecto a la magia no está establecida en base a un criterio. Ambas actividades son inconmensurables y un elemento irrenunciable de su inconmensurabilidad es que se excluyen mutuamente, son incompatibles. Es la realidad subyacente, la comprensión implícita de ambas formas de vida, lo que inclinó la balanza del lado de la ciencia. En efecto, la potencia comprensiva de los fenómenos de la naturaleza por parte de la ciencia fue y es superior. Y aunque es posible seguir afirmando que esta capacidad manipuladora era ajena a la concepción mágica, una vez alcanzado el éxito tecnológico ya no es posible soslayarlo por más tiempo. De algún modo dicho progreso interpela de modo ineludible a cierta “constante humana”. En base a dicha constante humana, la concepción mágica “está forzada a reconocer” la superioridad de la ciencia.

Como dice Taylor no se trata de una superioridad global puesto que el nacimiento de la ciencia moderna conlleva la pérdida de armonía y, en definitiva, el desencantamiento del mundo. Como ya expresó Robin Horton de modo convincente, en la ciencia moderna hay un coste respecto al carácter simbólico y expresivo de la vida.⁸⁰ Sin soslayar este aspecto, sí cabe al menos decir, que la ciencia se consolida en su superioridad, no en base a un criterio pragmático exclusivamente relativo a ella, sino por referencia a cierta realidad implícita y siempre presente, aunque ésta –como dice Taylor– haya permanecido inconsciente a la naturaleza humana o apenas desarrollada durante épocas.⁸¹

7.2.3.2.3. *Constantes humanas*

Como vemos para explicar la base de esta transición real, Taylor se remite a una interesante expresión: “constantes humanas”. Como han considerado algunos de sus comentaristas, creo que es una expresión ambigua y difícil de entender que Taylor no llega a matizar. Sin embargo, lejos de pensar, como sí hace Harmut Rosa, que esta expresión constituya una contradicción o falta de coherencia dentro de su pensamiento, ni tan siquiera ponga en cuestión algunas de sus tesis más importantes,⁸² creo que se trata de un concepto crucial –aunque a veces formulada de modo diferente– para comprender correctamente el tipo de hermenéutica que Taylor propone y que, como distingue Richard J. Berstein, es característico de un nuevo modelo de ciencia social. A mi modo de ver, hay que comprenderla a la luz de

⁸⁰ Ver Horton, 1967 (1970: 131-171). Especialmente el balance que hace entre la sociedad moderna de la ciencia y la sociedad africana al final de su ensayo.

⁸¹ “What we have here is not an antecedently accepted common criterion, but a facet of our activity – here the connection between scientific advance and technological pay-off— which remains implicit or unrecognized in earlier views, but which cannot be ignored once realized in practice. The very existence of the technological advance forces the issue. In this way, one set of practices can pose a challenge for an incommensurable interlocutor, not indeed in the language of this interlocutor, but in terms which the interlocutor cannot ignore. And out of this can arise valid transcultural judgements of superiority” (Taylor 1982d: 103 (1985 II: 149)).

⁸² Ver los apartados 5.4.5.1. y 5.4.5.2. en este trabajo.

su compleja noción hermenéutica de realidad. Se trata además de una expresión que recoge una de sus críticas más importantes contra el relativismo absoluto, y que yo quisiera diferenciar, a su vez, de la difícil y ambigua expresión de Winch “limiting notions” (nociones delimitadoras).

El ensayo en el que vemos más prolijamente empleada la expresión “constantes humanas” es precisamente en “Explicación y razón práctica”. En relación al progreso tecnológico en primer lugar, y a las transiciones morales a lo largo de la historia, posteriormente, Taylor reconstruye el modelo de razón práctica que sin comprometerse con un universalismo naturalista de los criterios, permite comparar dos sociedades o culturas inconmensurables en base a unos mismos rasgos humanos que permanecen constantes en ambos casos.

Lo primero que cabe destacar es que se trata de algo presupuesto en la comprensión. Como mencionamos anteriormente, Taylor lo relaciona directamente con el concepto heideggeriano de la “Vorverständnis”, algo que de algún modo siempre ha estado en nuestro contacto primordial con la realidad, si bien, puede haber quedado inarticulado. Por ello, Taylor se refiere a éstas de diversas formas como: “conexiones subyacentes a nuestra capacidad de relacionarnos con el mundo tal y como lo hacemos”, “elemento mediador profundamente incrustado en nuestra forma de vida”, “una comprensión implícita de nuestra forma de vida”.⁸³ Adivinamos, en los modos de comprensión humanos, una realidad que, si bien no ha sido articulada, sí al menos permanece implícita. Se trata de elementos característicamente humanos, y en este sentido transculturales, que conforman las distintas formas de vida.

Lo realmente significativo reside en que cuando una forma de vida ha desarrollado y conseguido avances sustanciales respecto a alguna de esas constantes humanas, ya no pueden ser eludidas por más tiempo para el resto (“the interlocutor cannot ignore”). El momento en que los éxitos de cierta comprensión se vinculan a esas constantes humanas es lo que yo he llamado momento de realidad. Realidad porque a tenor del realismo hermenéutico de Taylor este concepto lo constituyen, en parte, la comprensión de los agentes, pero permite la reflexión crítica y rectificación en función de nuevas auto-interpretaciones. El momento de realidad acontece precisamente cuando se descubre lo que de verdad e irrenunciable hay en ese nuevo modo articulado de comprensión.

La articulación de esa precomprensión constituye una ganancia. En el caso de la ciencia moderna que venimos estudiando, la ganancia consistió en que la nueva comprensión supuso un avance en el conocimiento del medio, permitiendo manipularlo e incrementando, a su vez, nuestra capacidad para movernos en él. En definitiva, la creciente capacidad para realizar nuestros propósitos. Es un vínculo entre comprensión y habilidad práctica que con el éxito tecnológico se hace patente, quedando en evidencia la insuficiencia del platonismo y de la comprensión mágica a este respecto. Hasta que no se produjo el éxito tecnológico, esta constante humana nunca había reclamado el interés de la teoría platónica ni, por añadidura, tampoco

⁸³ Taylor, 1989c (1997: 76-77).

de la magia. Lo determinante es que una vez puesto en evidencia este éxito, la vieja concepción ya no puede renunciar a él.

Taylor caracteriza este logro en el conocimiento como un incremento de nuestras capacidades. En concreto habla de nuestra capacidad práctica para realizar nuestros propósitos. Yo me pregunto si esta constante humana, a saber, el nexo entre la comprensión y la capacidad práctica, es una referencia velada al enfoque de las capacidades de Amartya Sen.⁸⁴ Ciertamente algunas expresiones de Taylor parecen inducir a ello: “Dados estos vínculos entre comprensión y habilidad práctica, en cierto sentido no podemos negar el título de ganancia en conocimiento a cualquier incremento de nuestras capacidades”.⁸⁵

Lo que sí es cierto es que Taylor amplía el ámbito de aplicación de la expresión “constantes humanas” a las transiciones morales. Y presenta tres interesantes casos en los que es posible hablar de comprensión implícita relativa a todo el género humano: La reducción del sufrimiento, respeto universal al ser humano, igualdad entre la mujer y el hombre.

7.2.3.2.3.1. *Constantes humanas en el ámbito moral*

El modo de argumentación moral de Taylor es análogo al caso de la ciencia moderna. También en los tres casos relativos al ámbito moral, el cambio de concepción cosmológica, de orden significativo han consolidado la intuición de que el ser humano es un ser que debe ser respetado por sí mismo. Por supuesto el argumento por transiciones de Taylor vuelve a toparse con el relativismo. A esta sazón, Taylor señala que la argumentación tiene recursos para combatirlo. A su juicio, la argumentación operará en dos pasos:

Primero tenemos el efecto de elaborar y desarrollar una visión perspicaz [*insight*] que está marginalmente presente en todas las culturas. La cual en su forma desarrollada, planteará nuevas exigencias que trastornarán los códigos morales de las culturas previas.⁸⁶

A la luz de esta cita, Taylor parece abogar por una suerte de universalismo implícito, común a toda cultura. Sin negar esta posible lectura, lo cierto es que el propio Taylor no desarrolla sus ideas en esta línea. Es este uno de los aspectos más

⁸⁴ Esta parece ser la lectura de Martha Nussbaum en su comentario al ensayo de Taylor en la edición suya y del propio Amartya Sen de 1993 de *The Quality of life*.

⁸⁵ Taylor, 1989 c (1997: 76). Jesús Conill ha desarrollado también el enfoque de las capacidades de Amartya Sen en clave intercultural. El concepto de “capacidades humanas”, ya no se restringiría únicamente a la habilidad práctica de manipulación característica de la ciencia, sino que adquiriría nuevas dimensiones más explícitamente morales como son la de “libertad sustantiva”. Ver Conill, 2002: 29-35.

⁸⁶ Taylor 1989c (1997: 85). Respeto la traducción española de Fina Birulés en *Argumentos Filosóficos*, con la salvedad del término “insight” que traduce por “idea”, y yo prefiero traducir por “visión perspicaz”. Aunque la etimología griega de la palabra idea nos remite al verbo “ver o mirar” creo que esta significación ha quedado velada a lo largo de la historia del pensamiento.

críticos, de nuevo, del enfoque de Charles Taylor. En ningún caso, encontramos un listado de constantes humanas morales o equivalentes. Ante este déficit, una vez más yo incidiría en que el enfoque de Taylor descubre el potencial articulador de dichas constantes humanas.⁸⁷ Por ello, creo que sus esfuerzos van más encaminados a destacar el efecto transformador de la articulación que permite la argumentación por transiciones. Articulando esa “visión perspicaz que está marginalmente presente en todas las culturas” se hace posible poner en cuestión aspectos y creencias de culturas previas. De modo que junto con el primer efecto de incorporar y desarrollar esas ideas universales, aparece el segundo efecto de la articulación, que se deriva del ejercicio propiamente crítico de su potencial transformador y consiste en descubrir el trasfondo implícito de ciertas prácticas, de modo que su necesidad quede en cuestión y acaben resultando como inadecuadas.

Para explicar qué cabe entender por esta “visión perspicaz que está marginalmente presente en todas las culturas”, Taylor alude a dos ejemplos, además del anteriormente citado de la reducción del sufrimiento: que los hombres sean tratados como fines y que las mujeres sean igualadas a los hombres en derechos. Respecto al primero afirma que se trata de una “visión perspicaz construida sobre una reacción básica humana”, algo que ha permanecido latente presente en todas partes:

Hay algo muy poderoso en esta idea simplemente porque se construye sobre una reacción básica humana que, de algún modo, parece presente en todas partes: los seres humanos son especialmente importantes en trato especial.⁸⁸

Esta “reacción básica humana” es el poso de realidad en el cual ancla el empeño de no sucumbir al relativismo incorregible. Es cierto que la expresión “importancia humana”, aún es muy vaga, pero Taylor se excusa afirmando que se trata de algo presente en una vasta variedad de formas culturales muy distintas entre sí. Como fuere, sí que reconoce cierto valor en sí mismo implícito al ser humano, que podríamos llamar dignidad. Sin embargo, él no emplea este término y opta por una expresión más vaga: “respeto desencapsulado”. Con ella deja entrever que para captar la condición humana con su valor e importancia propiamente humana es preciso reconocer que existen alternativas culturales en las que se encarna esa comprensión implícita o visión perspicaz (*insight*).

⁸⁷ Ante el ambiguo concepto “identidad moral”, el enfoque de Taylor sobre la identidad insta a no conformarse con definiciones o formulaciones definitivas. Ver el apartado 8.2. “Identidad moral”, especialmente la interpelación de Homi K. Bhaba.

⁸⁸ Taylor 1989 c (1997: 85). También en *Fuentes del yo* alude explícitamente a esta suerte de universales implícitos: “Quizá el más intenso y apremiante conjunto de mandatos que reconocemos como moral sea el respeto a la vida, la integridad y el bienestar, incluso la prosperidad de los demás. Ésos son los mandatos que infringimos cuando matamos o dañamos a los demás, cuando nos apoderamos de su propiedad, les atemorizamos y robamos la paz o, incluso, cuando les negamos ayudas si tienen problemas. Prácticamente el mundo percibe esos mismos mandatos que son y han sido siempre reconocidos en todas las sociedades humanas [...] De lo que aquí se trata es de esas intuiciones morales que son particularmente profundas, intensas y universales. De hecho, son tan profundas que estamos tentados a pensar que están enraizadas en el instinto, en contraste con otras reacciones morales que parecen, la consecuencia de una forma concreta de crianza y educación” (Taylor 1989: 4-5)1996: 18-19)).

Sin embargo, si ahondamos en la cuestión nos tropezamos con una ambigüedad. Para algunas culturas el respeto desencapsulado debe ser entendido más bien como una amenaza contra el orden jerárquico establecido. En este sentido no queda claro si Taylor concibe la posibilidad de culturas herméticas incapaces de transformarse en formas desencapsuladas o, más bien, habría que llevar la afirmación hasta sus últimas consecuencias, considerando que toda cultura contiene, si bien de modo incipiente o remotamente latente, cierta noción de lo que es el respeto humano, lo que la haría más propiamente “cultura (animi)”. Yo Tiendo a pensar que lo segundo.⁸⁹ De lo que creo que no cabe duda es de que Taylor sí considera, si no quizá a la cultura, sí al ser humano y a sus comunidades capaces de transformar sus propias culturas, rechazando órdenes jerárquicos impositivos. Y, en segundo lugar, lo importante de esta transición a formas desencapsuladas radica, a mi juicio, en que se lleva a cabo a partir de argumentos esgrimidos por la razón, es decir, tiene una base racional que permite considerarlo, al menos, en ciertos aspectos, como un avance. Con todo, no hay que soslayar que la transición a posiciones desencapsuladas entraña una dificultad grande.

Llegados a este punto cabe recordar el peligro etnocéntrico que Taylor tiene muy presente. De este modo es importante incidir en que la razón, los razonamientos transicionales que está considerando, no son ciegos a las respectivas culturas. No sería legítimo considerar válidas sólo ciertas formulaciones o teorías explícitas para expresar las ideas incipientes en toda sociedad humana. Y este es un importante trabajo cultural de recuperar la explicitación en cada una de las formas de vida. Por ello lo que la argumentación por transiciones ha de considerar en base a esas “constantes humanas” es la diversidad de definiciones. Y esta diversidad de definiciones tal y como la concibo yo, consistiría en no perder de vista de qué modo esas ideas y valores se concretan en las diferentes sociedades. Desde este punto de vista, el mejor modo para aproximarse a la realidad efectiva de esas ideas incipientes consiste en ir descubriendo su encarnación sin soslayar, precisamente, sus propias deficiencias.

Antes de concluir en lo referente al tema de las constantes humanas, quisiera volver a traer a Winch a colación. En concreto su expresión de “limiting notions” (nociones delimitadoras), que, a mi modo de ver, tiene un estrecho parentesco con las “constantes humanas” de Taylor, aunque con algunas diferencias cruciales.

7.2.3.2.3.2. Crítica a las “nociones delimitadoras” de Winch

Winch, al final de su mentado ensayo “Comprender una sociedad primitiva”, aludiendo a la idea de la ley natural de Vico considera que el estudio de sociedades

⁸⁹ Vemos como en *Fuentes del yo* la inconmensurabilidad entre culturas se va desplazando a la inconmensurabilidad entre bienes (más exactamente lo que Taylor acuña con el nombre de “bienes supremos” o “hiperbienes”). La argumentación de Taylor a favor de la transición de bienes inconmensurables cobra fuerza como desarrollo en el seno mismo de una cultura. La alusión a la propia cultura le sirve como analogía de la inconmensurabilidad entre culturas, la cual, en principio, cabe extrapolar aunque sin garantías absolutas, la posibilidad de la transición.

debe enmarcarse en ciertas concepciones fundamentales que incluye la misma concepción de vida humana y “que tienen una obvia dimensión ética, y que de hecho determinan en un sentido el ‘espacio ético’ en el que pueden ejercerse las posibilidades de lo bueno y lo malo en la vida humana”.⁹⁰ Así pues, estas nociones son básicamente: el nacimiento, la muerte, relaciones sexuales.

Creo que es pertinente la clasificación de Richard J. Bernstein, que distingue, por un lado, entre el modelo tradicional del estudio de sociedades culturalmente diferentes y, por otro, la alternativa que propone Winch.⁹¹ Así el modo tradicional comenzaría especificando primero lo universal o genérico a través de categorías racionales, tratando, posteriormente, la diferencia específica que distingue sociedades particulares. Contra este modelo Winch presenta su alternativa de las “nociones delimitadoras” (“limiting notions”).

Considero que la crítica de Taylor al naturalismo y su propuesta hermenéutica de ciencias sociales le colocan del lado de Winch. Sin embargo, como vengo argumentando, existe en el planteamiento de Winch, una pérdida del nervio crítico en esas mismas cuestiones morales. Lo que acarrea, a juicio de Taylor, cierto “malestar moral” de las ciencias sociales.⁹²

El parentesco entre ambas expresiones no es casual. El propio Winch adopta un enfoque claramente hermenéutico al sostener que las nociones delimitadoras “no son una experiencia en el mundo, sino mi manera de experimentar el mundo”.⁹³ Y aunque Winch no alude explícitamente a Heidegger, como sí hace Taylor, sino a Vico, la explicación que da guarda una afinidad inmediata con la alusión a la “precomprensión” heideggeriana de Taylor.

El principal cargo que yo, siguiendo a Taylor, levantaría contra el relativismo de Winch y por lo tanto con el modo derivado de entender las “limiting notions”, es cierta pérdida de realidad que nos permite extender y ampliar nuestra propia comprensión, sin menoscabo de la incompatibilidad y contradicción con la que se nos presentan en realidad y a menudo, las formas de vida inconmensurables. A mi juicio, y creo que este es el punto crítico sobre el que disiente Taylor de Winch, las auto-interpretaciones de las formas de vida no pueden ir dissociadas de las demandas que la realidad humana latente exige. La articulación de ese trasfondo latente no sólo lleva a ampliar nuestras interpretaciones sino en gran número de ocasiones, a corregirlas. Es aquí donde el argumento intercultural de Winch termina varando debido a miedos etnocéntricos, que como vimos, no consiguen salvar sino que acaban siendo presa del etnocentrismo.

⁹⁰ Winch, 1964 (1994: 79).

⁹¹ Bernstein, 1983: 107.

⁹² Taylor 1983 (1985 II: 131).

⁹³ Winch, 1964 (1994: 84).

7.2.3.2.3.3. *Experiencia pre-conceptual. Crítica a John McDowell*

En sus últimos escritos Taylor ha mostrado su desacuerdo con John McDowell en un punto que aquí nos importa.⁹⁴ Se trata de la crítica de Taylor al holismo conceptual de McDowell que pierde (niega o hace inconcebible) el contacto epistémico con el mundo en un nivel pre-conceptual, es decir, por debajo o previo al conceptual.⁹⁵ De este modo argumenta Taylor que las creencias proposicionales formadas sólo emergen y se conforman sobre la base de un contacto con el mundo más básico, primordial y originario epistémicamente fecundo.

Retrocediendo en el orden expositivo, Taylor, por un lado, muestra su acuerdo con McDowell en que la comprensión es siempre en interacción con el entorno. En este sentido se hace eco de la crítica del autor de *Mind and World* al “mito de lo dado” y la combinación de espontaneidad y receptividad. A juicio de Taylor, McDowell ha sido capaz de recuperar una nueva versión del argumento trascendental kantiano criticando el juego fundacionalista de justificaciones de creencias sobre la base de otras creencias y que amenazan en “degenerar en un juego de autosuficiencia” que termina gravitando sobre el impacto casual de una fuerza exterior y ajena (hecho bruto, lo puramente dado) fuera del control de nuestra espontaneidad. Así, Taylor muestra su acuerdo con McDowell al criticar la vaciedad del mito de lo dado y el modo como espontaneidad y receptividad van de la mano.⁹⁶

Sin embargo, por otro lado, la ruptura con McDowell viene a propósito del diferente modo de entender la espontaneidad. A juicio de Taylor, la capacidad para formar-conformar creencias radica en capacidades epistémicas pre-conceptuales. Taylor apunta con ello a una experiencia más radical, básica y originaria. Para caracterizar este tipo de “ejercicio pre-conceptual de espontaneidad en nuestra comprensión del mundo” alude a Maurice Merleau-Ponty. De manera que lo que hace es trasladar el argumento trascendental inaugurado por Kant a un estadio pre-conceptual. Busca con ello aplicar el holismo subyacente a un nivel más básico de experiencia: la experiencia pre-conceptual.⁹⁷

⁹⁴ Me refiero principalmente a Taylor 2003a y sobre todo al análisis que Taylor lleva a cabo en su última obra aún en curso *Retrieving Realism*. La exploración que a continuación emprendo está en deuda con esta última obra cuyos manuscritos aún por publicar Taylor me envió. Respetando la indicación del propio Taylor no lo cito.

⁹⁵ “But we really cannot understand the relations in virtue of which a judgment is warranted except as relations within the space of concepts: relations such as implication or probabilification, which hold between potential exercises of conceptual capacities” (McDowell 1993: 7).

⁹⁶ Así en las primeras páginas de *Mind and World* encontramos los argumentos de McDowell contra el “Myth of the Given”: “be grounded in a way that relates them to a reality external to thought [...] surely there must be such grounding if experience is to be the source of knowledge, and more generally, if the bearing of empirical judgments on reality is to intelligibly in place in our picture at all” (McDowell 1993: 5). “the putatively reassuring idea [...] that empirical justifications have an ultimate foundation in impingements on the conceptual realm from outside” (McDowell 1993: 6).

⁹⁷ El desacuerdo de Taylor con McDowell se concretaría en la crítica de a Gareth Evans donde McDowell rechaza la posibilidad de un espacio de razón que pudiera incluir experiencias que estén fuera de la esfera de lo conceptual. En este sentido, y sin identificarlo con el planteamiento de Evans, Taylor va a abogar por la existencia de un tipo de experiencias del nivel pre-conceptual. Ver especialmente la “Conferencia III” de *Mind and World* (McDowell 1993).

Efectivamente, con Taylor buscamos apuntar a un tipo de espontaneidad pre-conceptual. Sería un error concebir ese referente irreductible de la experiencia como puro “constreñimiento causal”, es decir, pensar que no tenemos experiencia de él.⁹⁸ Por el contrario, tenemos experiencia de dicho constreñimiento de modo que nuestra percepción conecta a través de la experiencia con el mundo, la realidad. Pero esta percepción, más allá de McDowell no es enteramente conceptual. Antes bien, hay un contacto causal en el que realmente arraiga y hace suyo (*take up*) nuestra capacidad perceptiva. Y es este contacto original lo que perdura y se encuentra en el estado más básico y original. Lo más significativo es que el razonamiento compuesto como está de actividad crítico-reflexiva y que consiste en aducir razones proposicionalmente formuladas hunde sus raíces, sin embargo, en capacidades epistémicas más primitivas que impulsan y alimentan el razonamiento mismo y el lenguaje.

Por ello, si recordamos el holismo herderiano en el que entronca el argumento realista de Taylor, la “reflexividad” (*Besonnenheit*) es el rasgo diferencial de la comunicación humana que es el lenguaje (consiste ésta en ser capaces de comprender algo como algo y no únicamente reaccionar unívocamente ante él). De modo que es en virtud de la reflexividad que la comprensión y sensibilidad configura el lenguaje abriendo un nuevo espacio, “dimensión semántica” y dando entrada a un nuevo tipo de corrección que no encontramos en los seres pre-lingüísticos y que podríamos llamar “corrección intrínseca”. Efectivamente se trata de una corrección que es interna al propio lenguaje, aún cuando éste sólo exista de forma latente y de cuya circularidad no se puede salir. Pero ello no quiere decir que no exista un contacto previo con la realidad que regule de algún modo la comprensión.⁹⁹ Veamos.

No es lo mismo responder adecuadamente a unas características de la situación como hacen los seres pre-lingüísticos incluso reconociendo que hay un tipo primitivo de comunicación por señales (comunicación de señales que pueden definirse como estímulos que indican unívocamente el comienzo del proceso de respuesta). Por otro lado, la comunicación propiamente lingüística (la de los seres humanos) es una comunicación por signos que consiste en identificar realmente lo que estas características son, es decir, no sólo responder a estas características como estímulos, sino en ser capaces de responder más profundamente (multívocamente) de un modo propio especial

Efectivamente, la concepción constitutiva del lenguaje que defendemos y que en algún momento Taylor llama “punto de vista más sustantivo” y que tiene muy presente el aspecto sentiente, nos ayuda a ver que nosotros ejercemos habilidades y capacidades epistémicas en un nivel previo al proposicional y conceptual. ¿Por qué pensar que cualquier incremento o avance en el conocimiento o pensamiento debe ser

⁹⁸ En ello consiste la tentación de Davidson de tratar la percepción en su dimensión causal más que como ofreciendo razones. Taylor reconoce que la crítica de McDowell a Davidson en la primera conferencia se halla muy próxima a la suya.

⁹⁹ Terry Pinkard ve en esta experiencia pre-reflexiva y pre-conceptual como algo más profundo y más original del romanticismo temprano de articular la actividad espontánea del sujeto y el modo como el mundo realmente es (receptividad). Es esta una de las herencias románticas más significativas en Taylor para resolver la “paradoja kantiana”. Respuesta que de algún modo ya estaría anticipada y constituiría una reformulación de la experiencia estética expuesta por Kant en la *Crítica del juicio*. Ver Pinkard 2004: 204-205, ver también bibliografía citada en su nota 27.

conceptual o formularse en juicios? ¿No podríamos hablar, más bien, de un nivel de comprensión pre-proposicional o pre-conceptual que está, sin embargo, lingüísticamente constituido? La teoría designativa del lenguaje oscurece esta posibilidad haciéndola inconcebible.¹⁰⁰ Por el contrario, la teoría constitutiva del lenguaje que defendemos con Taylor permite pensar en un nivel de entendimiento más básico. Porque como dijimos al defender la tesis de que el pensamiento es esencialmente lingüístico (es decir, no existe pensamiento si no es en el lenguaje) no concluye que no pueda haber ya una pre-comprensión, es decir, una comprensión pre-conceptual y pre-proposicional. Porque –dicho en términos herderianos— que la reflexividad sea inevitablemente lingüística (a lo que llamamos dimensión semántica) no ha de impedir que arraigue en algo fuera de ella o, mejor dicho, por debajo de ella. A saber, el caso de contraste a cuyo contraluz es definida. Ello nos lleva a no perder de vista el modo pre-reflexivo de cómo se comportan otros animales o en los estadios iniciales de la infancia. ¿No encontramos en seres no humanos (no lingüísticos) modos de respuesta inteligente a su entorno? Quizá este tipo de comportamiento aún no pueda llamarse razonamiento pues no hay aún grado de reflexividad (ni se ha entrado en la dimensión semántica), pero, ¿no es posible rastrear en este modo de respuesta indicios de algún tipo de inteligencia o incluso de “razones” en sentido amplio? Es cierto que el razonamiento pertenece a la dimensión semántica de la reflexión pero, ¿por qué pensar que éste acapara todo el espacio de razones? Es a esas razones de un nivel pre-reflexivo o, por mejor decir, del caldo de cultivo pre-reflexivo de razones donde radica el carácter realista del planteamiento de Taylor. La dimensión semántica se funda sobre esa comprensión o entendimiento pre-reflexivo. La deuda de lo semántico con lo pre-reflexivo queda de manifiesto cada vez que intentamos articular o llevar al ámbito del lenguaje algo.

Porque de lo que se trata en la articulación y es en lo que nosotros nos hemos centrado no es en el tipo de descubrimiento referido a un nuevo hecho externo sino a sentimientos que ya estaban en mí pero del que me faltaba la descripción apropiada (articulaciones) que me hiciera comprenderlo y sentirlo más perspicazmente, de modo no paralizador sino articulado. O dicho de otro modo, la falta de descripción de dicho sentimiento lo constituye como ese tipo peculiar de sentimiento y es la razón (la falta de razón, más bien) por la cual lo siento como lo siento. Al articularlo perspicazmente a través de nombrarlo y describirlo se puede decir que lo comprendo-siento perspicazmente.¹⁰¹

En resumen y de modo más general, podemos aludir a un tipo de pre-comprensión o comprensión previa de las cosas. Formas incipientes de comprensión que son pre-lingüísticas y pre-proposicionales. Pre-lingüísticas porque antes de articularlas lingüísticamente ya tengo alguna comprensión de las cosas que permanece implícita en el empleo capaz que hago de ellas. Pre-proposicional porque en esa comprensión previa permanece latente el posterior y articulado empleo en la proposición. Pasar de la comprensión previa a la comprensión articulada (de la pre-comprensión a la comprensión) consiste en ganar reflexividad y no sólo en emplear

¹⁰⁰ McDowell en su crítica a Gareth Evans, al asimilar cualquier referente de la realidad al “mito de lo puramente dado” incurre también en este oscurecimiento. Ver McDowell 1993: 46-65.

¹⁰¹ El caso extremo lo constituye el poeta que desarrolla nuevos lenguajes que abren nuevos horizontes que permiten habitar nuevas regiones, nuevos modos y posibilidades de experiencia.

algo como algo o confiar en ello como algo determinado sino en responder a ello identificándolo como algo. Sólo en el segundo caso se requiere de palabras (configuración del lenguaje) en el contacto entre agente y cosa.¹⁰²

Aunque es difícil y sí muy brumoso el ámbito de la experiencia es crucial porque en esa experiencia pre-conceptual encontramos el anclaje originario con la realidad. La confrontación con la realidad reconduce al sujeto a lo sustancial a través de la intersubjetividad. La realidad se presenta con el potencial interpretable de la experiencia. Creo que Taylor, al igual que Gadamer y también Ricoeur recupera la objetividad de la “Wirkung” histórica.¹⁰³ En el quicio de la facticidad emerge como una encrucijada la experiencia de nuestra propia comprensión. Llamar la atención sobre el aspecto real de la experiencia permite salvar el reduccionismo a la conciencia y poner de relevancia la “realidad moral objetiva de carácter experiencial”.¹⁰⁴

7.2.4 Concepción de la racionalidad de MacIntyre y crítica de Taylor

7.2.4.1. Imposibilidad de traducción entre inconmensurables

El propio MacIntyre ha reformulado su concepción de la inconmensurabilidad en otros escritos posteriores aludiendo a la comprensión de formas de vida, sistemas conceptuales y creencias incompatibles e inconmensurables. Es interesante que nos detengamos en estos escritos, para detectar en el propio MacIntyre un nuevo énfasis y descubrir nuevas posibilidades del término y nuevos modos de concebir la transición entre puntos de vista inconmensurables.

Concretamente, en una de las conclusiones de su ensayo “inconmensurabilidad, verdad y la conversación entre confucianos y aristotélicos acerca de las virtudes” publicado en 1991,¹⁰⁵ MacIntyre, del lado de Taylor, afirma que “la inconmensurabilidad no impide, después de todo, un debate y un encuentro

¹⁰² Siguiendo a Merleau-Ponty Taylor sostiene que la percepción es lo que alimenta la creencia porque implica más que sólo creencias. La percepción hace uso de capacidades epistémicas que operan por debajo del nivel de la formación de creencias y con frecuencia con independencia de ella. Hay por así decir una familiaridad pre-conceptual y pre-lingüística con el mundo motivada por el impacto causal y visual de las cosas en el mundo físico. Ver Taylor 2004c.

¹⁰³ Para el caso de Ricoeur ver por ejemplo *Temps et récit*, vol 3 (1985), pp. 280. En el último capítulo “Modernidad hermenéutica” me centro en el modo de entender desde la modernidad la “Wirkung” histórica, incidiendo en lo que de hegeliano pero también de nietzscheano que hay en Taylor.

¹⁰⁴ Jesús Conill llama la atención en la relevancia ética del concepto de “wirkungsgeschichtliches Bewusstsein” de Gadamer. Así tanto el término substancialidad frente a subjetividad, el “*êthos*” aristotélico, “lo inmemorial” (“*Unvordenkliche*”) de Schelling o también la “*Sittlichkeit*” hegeliana serían formas de expresar la experiencia real histórica con relevancia ética. Ver Conill 2006: 182-187.

¹⁰⁵ El ensayo fue presentado para la “Sexta conferencia de Filósofos de Oriente y Occidente”, que tuvo lugar en Honolulu, Hawaii, en agosto de 1989. Su publicación tuvo lugar dos años después en 1991.

racionales”.¹⁰⁶ Más aún, no sólo no lo impide, sino que ante la pregunta de si es posible que hayamos comprendido adecuadamente la postura rival, cuando la rechazamos y que este rechazo llegue a constituir un avance, responde afirmativamente, sosteniendo:

Lo constituye, pero sólo si la conversación avanza entonces un paso más. Este es el paso en que al menos una de las partes contendientes extiende su alcance conceptual, adquiriendo el propio concepto de inconmensurabilidad y, bajo esta nueva luz, llega a un doble reconocimiento: por un lado de que su propio rechazo hasta ese punto de la alternativa rival era, en verdad, inevitable y por otro de que, en caso de que los partidarios de esta otra alternativa en liza llegaran a comprender de forma similar el punto de vista opuesto al suyo, hubiera ocurrido un rechazo idéntico.¹⁰⁷

En este escrito, MacIntyre sigue manteniendo la perspectiva histórica, pero lo que ahora sí que reconoce y yo creo que se trata de un cambio sustancial respecto a escritos previos a los que aludimos anteriormente es la posibilidad de momentos en los que dos sistemas conceptuales pueden ser inconmensurables al no disponer de ninguna instancia superior a la que poder recurrir para juzgar los estándares en liza. En tales casos, la empresa consiste en reconocer los estándares y criterios internos que determinan qué es lo verdadero y qué es lo falso. Son casos en los que no es posible una traducción. En este sentido para pensar correctamente la posibilidad de tránsito entre inconmensurables es necesario revisar el concepto de traducción y detectar algunas dificultades y peligros en algunas de sus versiones dentro de la corriente analítica.

En el capítulo XIX “Tradición y traducción” de su obra de 1988 *Justicia y Racionalidad*, plantea MacIntyre precisamente la problemática de la traducción. En referencia a las tradiciones, señala las dificultades intrínsecas a la traducción de unas a otras. Las dificultades se concentran fundamentalmente en dos tipos: 1) la traducción entre comunidades lingüísticas con sistemas de creencias incompatibles y 2) la traducción de cualquier lenguaje a “lenguajes modernos internacionalizados”.

En el primer caso los intentos de traducción no son más que modos insuficientes y distorsionados de dar cuenta de la otra tradición. Al explicar los términos del nombrar en A de sus diferencias del nombrar en B, en los términos de B, se mostrará el esquema A como falto de justificación. En el fondo, porque la inconmensurabilidad es entendida más al modo de Taylor que de Winch en tanto que cada esquema de creencias implica el rechazo del otro, es decir, son incompatibles mutuamente.

La segunda de las dificultades comporta una grave distorsión de los lenguajes traducidos en un “lenguaje moderno internacionalizado” como es, a juicio de MacIntyre, el “inglés trasatlántico”.¹⁰⁸ En este caso se desliga de su contexto con la

¹⁰⁶ MacIntyre 1991 (2000: 127).

¹⁰⁷ MacIntyre 1991 (2000: 119).

¹⁰⁸ Ver MacIntyre 1988 (1994: 364-367) y MacIntyre, 1991 (2000: 122-125). No es el momento de detenernos a explicar el pesimismo sin solución y consiguiente rechazo del proyecto ilustrado por

pérdida sustancial de significado y reduciéndolo a un lenguaje despersonalizado. Este segundo peligro de la traducción encarna la pretensión omnicomprensiva de la modernidad de subsumir todas las culturas bajo la propia varando, paradójicamente, en una incompreensión de la propia tradición. MacIntyre critica la noción de traducción porque es incapaz de pensar la inconmensurabilidad y porque acaba desligando los conceptos de sus respectivas tradiciones, reduciendo el punto de vista ajeno al propio.

7.2.4.1.1. *Crítica al concepto de traducción davidsoniana*

MacIntyre considera que la inconmensurabilidad consiste en la relación entre sistemas de pensamiento, cada uno de los cuales incorpora su esquema conceptual particular, su identidad y, lo que es más significativo, sus propios estándares no coincidentes que determinan lo que es lo verdadero y lo falso. Bajo estos presupuestos cabría concluir que no hay parámetros disponibles que nos permitan medir o hacer traducibles a un mismo lenguaje dichos sistemas. Y en este sentido MacIntyre carga las tintas contra el lenguaje omniabarcante davidsoniano.¹⁰⁹

Ante el problema crucial de cómo pueden ser posibles encuentros racionales entre puntos de vista rivales inconmensurables, la alternativa del concepto de traducción propuesto por Davidson no parece estar a la altura de un auténtico encuentro entre inconmensurables. A juicio de MacIntyre, la deficiencia básica de la noción de traducción de Davidson radica en que adoptarlo acarrea reducir el punto de vista ajeno al propio, asimilándolo no únicamente al propio lenguaje sino a un mismo esquema conceptual. De este modo, no se soluciona dicho problema crucial, sino que se agrava a causa de cierta miopía ante la inconmensurabilidad. Miopía muy extendida en los “lenguajes herederos de la modernidad”. De manera que Davidson se alzaría, al entender de MacIntyre, como precursor y teórico de los

parte de MacIntyre, pero quizá no esté de más incidir en que la teoría de Davidson (contra la inconmensurabilidad) sería expresión de cierto modelo “desligado de sus contextos”, “desvinculados de la teoría clásica de la verdad”, que desemboca en el “individualismo moderno” y “esteticismo pragmático”. MacIntyre 1991 (2000: 123). En el undécimo y último capítulo incidimos sobre la diferencia entre el diagnóstico pesimista sobre la modernidad de MacIntyre y el enfoque a-propiado que sobre ella realiza Taylor.

¹⁰⁹ Concretamente MacIntyre alude en *Justicia y Racionalidad* a la obra de Donald Davidson *Expressing Evaluations*. Ver MacIntyre, 1988 (1994: 353)). Sería objeto de sendos estudios que no podemos disponer aquí la relación entre la crítica de MacIntyre a la noción de traducción davidsoniana y la crítica de Kuhn a buena parte de la tradición anglosajona representada por Davidson, Quine, H. Putnam y Kitcher por restringir la inteligibilidad de un lenguaje a la posibilidad de ser traducido. Baste decir que atendiendo a una “versión más profunda de intraducibilidad” Kuhn defiende (entroncando con la tradición hermenéutica) que es posible la interpretación como una dimensión más profunda de comprensión. En este sentido y polemizando con cierta tradición analítica afirma que “la mayoría de dificultades derivan de pensar que la traducción puede interpretarse en términos puramente referenciales”. Por el contrario, Kuhn considera que “es necesario recurrir además a algo procedente del reino de los significados, las intensiones y los conceptos”. Kuhn, 1983a (1989: 121-122). Kuhn niega que exista una dualidad en el significado de referencia por un lado y sentido o intensión, por otro. Por el contrario, ambos se entrelazan y aprenden simultáneamente. Ver Kuhn 1983a.

lenguajes internacionalizados modernos, resultando una propuesta plausible para sociedades cosmopolitas desarraigadas.¹¹⁰

Aunque MacIntyre no lo plantea en estos términos, el problema de la traducción puede plantearse como sugiere Paul Ricoeur como el dilema entre la mismidad y la diferencia. De modo que las categorías del modelo de la traducción como representación o reproducción del original, dejan paso a la del traductor como apertura a la alteridad y acogida al extranjero, rebasando así desde el planteamiento ético posibles etnocentrismos.¹¹¹ La amplitud de este enfoque no encasilla la modernidad como algo donde no cupiese este enfoque ético-diferencial.

Así ante la pregunta de si existen otras posibilidades de encuentro racional entre inconmensurables que no sea la de la traducción a lenguajes modernos, MacIntyre responderá afirmativamente, basándose, una vez más, en la concepción de la racionalidad de las tradiciones. ¿Qué rasgos comporta dicha racionalidad? ¿De qué modo es capaz de desafiar al relativismo que parece residir en ciertas concepciones de la inconmensurabilidad como la de Winch?

El problema de la inconmensurabilidad no se reduce a un problema de ambigüedad en el que un mismo término pueda significar cosas distintas atendiendo a contextos distintos. El problema no es de ambigüedad. Es, si cabe, más radical en la medida en que la lengua que pretende traducir el término, carece de la estructura conceptual necesaria para reconocer las características particulares que determinan el significado del término. Es decir, carece del vocabulario que permite reconocer las características significativas distinguibles del nuevo término.¹¹²

En un revelador pasaje de *Justicia y Racionalidad*, MacIntyre explica que para comprender el lenguaje de otra comunidad muy distinta es preciso aprenderlo como “un segundo lenguaje primario”. De modo que no se alcanza parafraseando, sino a través de “volver a ser niño”:

Lo que entraña este tipo de aprendizaje de un lenguaje por parte de alguien de otra cultura con otro lenguaje sólo es, en una parte minúscula, en las fases más tempranas, una cuestión de empezar con el primer lenguaje de uno y de conjugar luego frase por

¹¹⁰ Para MacIntyre el error fundamental de la teoría davidsoniana es precisamente haber soslayado los fundamentos de la elección, a saber, la propia educación que se lleva a cabo en una comunidad particular y más ampliamente desde la perspectiva histórica, en una tradición. De este modo es necesario estar ya comprometido con alguna de las teorías en liza porque “elegir es en sí mismo algo que debemos hacer, desde dentro de la práctica de la teoría” (MacIntyre 1991 (2000: 124). Lo que Davidson desatiende y omite son aspectos claves en la concepción de la tradición. Kuhn, sin embargo, afirma que es posible que pueda deshacer las ambigüedades referidas a contextos muy determinados. Sin embargo, el problema que deja irresuelto es el caso de la “disparidad conceptual” entre lenguas distintas. Siguiendo el ejemplo del propio Kuhn, los términos franceses “esprit” o “doux/ douce” sólo pueden ser traducidos al inglés o al castellano parcialmente, teniendo que elegir entre algunos aspectos de la intensión del término y viéndose en la necesidad de introducir glosas para captar de modo más completo el significado de éste. Ver Kuhn 1983a (1989: 126).

¹¹¹ Ver Ricoeur 2004B. La dimensión ética del traducir insta a pensar dicha actividad como “acto de acogida hospitalaria del extranjero o de lo extranjero”. Ver Horal 2007: 32-40.

¹¹² Ver Kuhn, 1983a (1989: 107).

frase. En su lugar, lo que uno tiene que hacer, por así decirlo, es volver a ser niño de nuevo para aprender este lenguaje –y las partes correspondientes de la cultura— como un segundo lenguaje primario. Del mismo modo que un niño no aprende su primer lenguaje conjugando frases con otras frases, puesto que inicialmente no posee ningún conjunto de frases propias, tampoco lo hará así un adulto que de este modo ha vuelto a ser niño.¹¹³

Como explica a continuación la intraducibilidad en este caso se debe bien a la falta de recursos conceptuales y lingüísticos de uno de los dos lenguajes en cuestión; o bien se puede deber, de modo más radical, a todo el plexo de creencias y estructura conceptual que comporta dicha cosmovisión y que requiere, por tanto, adquirir un segundo lenguaje primario. Esta adquisición de un segundo lenguaje primario permite articular y satisfacer los requisitos para una comprensión fiel de los lenguajes en uso, que de otro modo en la traducción se perderían. A saber, la ambigüedad del contexto, por un lado, y la dimensión histórica de la tradición, es decir, la carga histórico-tradicional del lenguaje, por otro. Ambos aspectos apuntan al proceso interpretativo, que permite comprender nuevos lenguajes inconmensurables, más allá de los límites de la traducción.

La hermenéutica que venimos defendiendo es capaz de ir más allá del modo más profundo de intraducibilidad, el de la disparidad conceptual, alcanzando a comprender de modo originario nuevos términos inconmensurables. La estructuración que confiere el propio lenguaje no impide la posibilidad de aprender nuevos lenguajes con estructuras diferentes. Antes bien, el proceso de interpretación permite rebasar los límites de la traducción y de modo muy parecido a como se aprende una nueva lengua, observa el uso de dicho término en contextos diversos. Aprendizaje que incorporará el conjunto de contrastes¹¹⁴ que permitirán situar el significado del término más correctamente delimitando el resto de significados.¹¹⁵

Algunos autores han criticado la contradicción en MacIntyre entre la tesis del carácter narrativo ineludible del yo enraizado en una tradición particular y las pretensiones de una racionalidad de este tipo que permite salirse de la propia tradición para “renacer” de nuevo en otro contexto lingüístico.¹¹⁶ Por mi parte, creo

¹¹³ MacIntyre, 1988 (1994: 356).

¹¹⁴ Sobre este aspecto crucial del “contrastos” de la hermenéutica que estamos defendiendo ver capítulo 5, apartado 5.4.2. en este trabajo y el capítulo 2 en relación al “holismo del significado”.

¹¹⁵ Una vez más, veo en Paul Ricoeur un referente irrenunciable para la cuestión de la intraducibilidad. En aquellos casos en los que la traducción resulta imposible (casos propiamente de inconmensurabilidad) es posible, de una lengua a otra llevar a cabo una “equivalencia sin identidad”, “equivalencia sin adecuación” o correspondencia sin adecuación”; o más directamente cuando alude a “traducir lo intraducible”. Ver Ricoeur 2004 (2005: 27-28, 47, 61 y ss). Pero, para nuestro propósito en este trabajo creo que es especialmente revelador el pasaje en el que Ricoeur alude a la “experiencia de lo extranjero”. Con Paul Ricoeur, creo que hemos de interpelarnos mutuamente para hacer la “experiencia de lo extranjero”: “¿Seríamos sensibles a la extranjeridad de nuestra propia lengua? Finalmente, sin esa experiencia, ¿no correríamos el riesgo de estar encerrados en la actitud de un monólogo, solos con nuestros libros?” (Ricoeur 2004 (2005: 58)).

¹¹⁶ Ver, por ejemplo, Rainer Forst en Kontexte der Gerechtigkeit donde explícitamente afirma: „MacIntyres einseitig ethische Auffassung der Rationalität von Traditionen widerspricht somit seiner eigenen ethischen Personenkonzeption“, llegando a considerar que „MacIntyres Rationalitätsbegriff

que dicha crítica soslaya uno de los elementos más importantes de la postura de MacIntyre, que es, además, una constante a lo largo de sus escritos, a saber, que la racionalidad no es absolutamente trascendente de los propios contextos de la tradición, sino, al contrario, inmanente a estos, emergente desde dentro de éstos.¹¹⁷ Lo más criticable, quizá sea, la preferencia y prioridad indiscutible que MacIntyre confiere a la tradición tomista. Pero, ¿no es acaso este mismo un buen ejemplo de síntesis de tradiciones (aristotélica y agustiniana), desde el que cobra plausibilidad y concreción la posibilidad de un entendimiento entre tradiciones incorporando sus reformulaciones y a su vez evaluándolos a la luz del presupuesto de racionalidad? Con todo, ¿es el tomismo el único caso de *Aufhebung* como parece indicar reiteradamente MacIntyre?

Todo ello nos conduce al “encuentro racional entre tradiciones” como regulador de tradiciones a la luz de la historia. De manera que junto al concepto de inconmensurabilidad, MacIntyre reclama, como ya lo hiciera en su crítica a Winch la defensa de un concepto de verdad. De la articulación del concepto de inconmensurabilidad por un lado y el de verdad, por otro, resultará la concepción de la racionalidad de MacIntyre. Entre ambos polos se juega lo más sustancioso del debate. La correcta articulación de ambos permitirá, a mi juicio, una hermenéutica a la altura de un genuino encuentro intercultural. ¿La consigue MacIntyre?

7.2.4.2. El concepto de verdad de MacIntyre

Lo primero que cabe reconsiderar en el planteamiento de MacIntyre, es que la asunción de inconmensurabilidad en seguida se ve limitada por la necesidad del encuentro racional que nos permite encontrar las bases para decidimos a favor de una tradición y sobre las que diagnosticar e identificar el error de la tradición contraria. En efecto, aunque MacIntyre concede la posible inconmensurabilidad entre dos planteamientos, lo determinante para un encuentro, que no puede eliminarse de ningún modo, es la necesidad del concepto de verdad. Sólo a partir de éste es posible combatir el relativismo y superar el propio contexto local limitador. En este sentido MacIntyre abogará por recuperar la concepción clásica de la verdad como correspondencia.

La defensa que MacIntyre realiza de la argumentación racional está motivada por la refutación de las derivaciones postilustradas del relativismo. Concretamente en el capítulo dieciocho de *Justicia y racionalidad* se refiere al “reto relativista” y “reto perspectivista”. A partir de estos objetivos, entrelaza los presupuestos de la defensa de la comprensión de las respectivas tradiciones *desde dentro* con los presupuestos del “encuentro racional” *entre ellas*. La primera alude al carácter inconmensurable y de totalidad que comporta cada una, mientras que el examen ulterior apela a las

zweiter Ordnung –die Rationalität des rational-dialektischen Vergleichs zwischen Traditionen betreffend— ist selbst normativ und kontexttranszendierend“ (Forst, 1994: 320-321).

¹¹⁷ En este sentido me parece crucial el capítulo dieciocho de *Justicia y racionalidad*: “La racionalidad de las tradiciones”.

pretensiones de verdad. En este sentido MacIntyre diferencia entre *pretensiones de validez* relativas a una tradición y la *pretensión de verdad* que la trascienden.¹¹⁸

Tanto el relativismo como el perspectivismo son, a juicio de MacIntyre, incapaces de hacerse cargo de las pretensiones de verdad. El relativismo descansa en el argumento de que cada tradición lleva dentro de sí sus propios criterios de justificación racional y por lo tanto bloquea la posibilidad de que una tradición pueda entablar un debate con otra y emitir juicios de superioridad de una respecto de la otra. El perspectivismo entraña un peligro semejante en la medida que la multiplicidad de perspectivas no comporta una multiplicidad de compromisos antagónicos y por lo tanto la decisión por alguno de ellos.¹¹⁹

Considero que la versión de perspectivismo que considera aquí MacIntyre conducido por su lectura de Nietzsche es extrema y está en exceso marcada por el carácter decisionista de su concepción racional. Sin ahondar por el momento en otras posibilidades del perspectivismo vayamos al núcleo del argumento de MacIntyre.

En primer lugar hay que reconocerle haber pensado la inconmensurabilidad sin rendirse al relativismo y remarcando el carácter racional de la transición entre tradiciones. Pero este es precisamente el aspecto que hemos de esclarecer: ¿de qué tipo de racionalidad se trata? ¿Podría hablarse de una “racionalidad en cuanto tal” a diferencia de una racionalidad relativa a determinados contextos?

La argumentación de MacIntyre, un tanto difusa, parece apuntar a lo segundo. Sin embargo, por otro lado MacIntyre se demarca de una concepción de la verdad como correspondencia al modo cartesiano y, aunque recupera la dimensión histórica, también se aleja de la concepción hegeliana del espíritu absoluto. Contra Descartes, MacIntyre niega la separación entre un juicio, por un lado, y los hechos por el otro. La verdad o falsedad es fruto del desarrollo, de modo que retrospectivamente puede denunciarse algo como falso. Contra Hegel, MacIntyre incorpora la perspectiva histórica de la tradición en el concepto de verdad como correspondencia

¹¹⁸ En su crítica al relativismo MacIntyre se ve en la necesidad de distinguir entre “el concepto de validez” y “el concepto de verdad”. Mientras que “el concepto de validez para las afirmaciones siempre tiene su aplicación únicamente a algún momento y lugar particular con respecto a los criterios entonces prevalentes en algún estado particular en el desarrollo de una tradición de investigación”, “el concepto de verdad, sin embargo, es atemporal. Pretender que alguna tesis es verdadera no sólo significa pretender que sea verdad en todos los tiempos y lugares de modo que no puede dejar de corresponder con la realidad en el sentido en que se ha elucidado ‘corresponder’ anteriormente, sino también que la mente que expresa su pensamiento en esa tesis de hecho se adecua a su objeto. Las implicaciones de esta pretensión formulada de esta manera desde dentro de una tradición son precisamente las que nos permiten mostrar por qué el reto relativista está mal concebido”. MacIntyre, 1988 (1994: 344).

¹¹⁹ Los argumentos que adopta MacIntyre contra el relativismo y el perspectivismo adoptan la forma de una reducción al absurdo. La asunción del estado de crisis de una tradición conjugado con la posibilidad de comprender otras tradiciones, es decir, de incorporar un segundo lenguaje principal desvanece las pretensiones relativistas sacándola de su ostracismo. La posibilidad del debate racional es la mejor prueba para ello. Ver MacIntyre, 1988 (1994: 344-349).

caracterizándola como “concepción compleja de la verdad en desarrollo”,¹²⁰ pero con el carácter abierto y revisable característico de la hermenéutica dado el carácter irremediabilmente local de la tradición.¹²¹

El énfasis de MacIntyre en el concepto de verdad, quizá admita comparación con el momento de realidad en el que nosotros hemos insistido en la crítica de Taylor al relativismo incorregible. A partir de éste se hace posible, a juicio de MacIntyre, el encuentro racional entre inconmensurables, de otro modo que la inadecuada traducción a lenguajes modernos. El primer paso, para llevarlo a cabo consiste en reconocer la existencia de historias de desarrollo interno largas y complejas en las teorías en liza. De modo que ambas tradiciones reconstruyan recíprocamente la historia de la otra. El segundo paso consiste en identificar los episodios problemáticos. Lo que Kuhn llamaría las “anomalías”. En la medida que los miembros (al menos, alguno de ellos, o quizá tan sólo como posibilidad) son capaces de tomar conciencia de las propias antinomias irresolubles y preguntarse si la otra tradición ofrece recursos para caracterizar y explicar los fracasos más adecuadamente de lo que lo hacen los recursos de la propia tradición, es posible el tránsito. Pero para ello se requiere, como afirma MacIntyre, “un don inusitado de empatía así como de intuición intelectual”.¹²²

7.2.4.2.1. *Diferencias con el momento de realidad de Taylor*

Volviendo al núcleo de nuestra comparación con Taylor, el concepto de verdad juega un papel determinante en la transición entre inconmensurables. Como vimos dicho concepto es visto bajo el prisma histórico, de manera que es posible que la historia de la tradición rival conduzca al “fracaso radical”, o a lo que en 1977 llamó “crisis epistemológica”, pero en este caso con un argumento de signo contrario considerándolo afirmativamente. Y éste es uno de los requisitos para que se lleve a cabo el tránsito. El segundo es, como vimos en el primer argumento por transiciones, la mayor potencia explicativa de uno de los puntos de vista, que permite explicar por qué la otra tradición fracasó.¹²³

El primero de los requisitos comporta, a mi juicio, algunos problemas. Referirse a una tradición o teoría como “fracaso radical” parece distorsionar de qué modo una visión está sostenida por creencias y elementos que trascienden lo estrictamente lógico. Es cierto que el propio Kuhn habló de “crisis epistemológicas” dentro de determinadas tradiciones. Pero creo que la postura de Taylor es más plausible que la sostenida por MacIntyre, porque la racionalidad muchas veces se ve

¹²⁰ Así leemos que afirma MacIntyre: “Así la concepción primitiva de la Esta falsedad se reconoce re

¹²¹ MacIntyre 1988 (1994: 344-345). Ver la crítica de Gadamer a Hegel en Gadamer 1960 (1977: 431-432).

¹²² MacIntyre 1988 (1994: 171). Fue el genio de Tomás de Aquino, como ejemplo paradigmático de la superación de conflicto de tradiciones, quien encarnó semejante tránsito, haciendo compatible a Aristóteles con el elemento paulino y agustiniano de la gracia divina del cristianismo.

¹²³ Estos dos requisitos los había enunciado ya en el ensayo de 1977 y los reformula en MacIntyre, 1991 (2000: 125-126) y también MacIntyre 1988 (1994: 343).

sostenida por elementos expresivos o simbólicos que la configuran. En este sentido, la racionalidad no se restringe a lo estrictamente lógico, sino que le subyace un trasfondo de creencias y compromisos. La expresión “fracaso radical” o “crisis epistemológica” tal y como la entiende Kuhn parece referirse a la quiebra total de una cosmovisión, pero siempre cuando entra en interacción con otra.

Además de la inadecuación de la expresión “fracaso radical” a la luz de los rasgos con los que el propio MacIntyre caracteriza a la tradición creo que podría aún concebirse la justificación de determinadas tradiciones, su verdad o falsedad, desde un prisma histórico y dialéctico que considero más idóneo, en la medida que la conciencia de crisis o estancamiento de determinada tradición viene determinada por el encuentro con otra tradición. Y de este modo el primer requisito no surgiría con anterioridad al segundo, sino más bien entrelazado con aquél. De este modo, la verdad o realidad podría emerger como encuentro con la otra tradición; verdad o realidad que habría permanecido hasta entonces latente.

Sin embargo a tenor de la concesión al relativismo moderado,¹²⁴ que habría podido permanecer inmune, incomunicado de otras tradiciones, y por el reiterado énfasis en la decisión a favor o en detrimento de una tradición, me parece que el planteamiento de MacIntyre adolece del potencial transformador de la hermenéutica de Taylor.¹²⁵

Por otro lado, como segunda crítica fundamental al concepto de verdad y racionalidad de MacIntyre, considero con Richard J. Bernstein el peligro de “cierto imperialismo cultural implícito”.¹²⁶ Una cosa es afirmar la incompatibilidad entre tradiciones rivales y sostener la superioridad de determinadas tradiciones, o más bien la superioridad de aspectos parciales de determinadas tradiciones, y otra muy distinta es atribuirle esta superioridad de modo global a la tradición aristotélico-tomista.

Aunque su crítica al relativismo y perspectivismo parece bastante convincente, su concepto de verdad no queda bien delimitado llegando a resultar en algunos casos aporético. Las pretensiones de verdad que emergiendo de una tradición son vinculantes más allá de ésta, trascendiendo su propio contexto, se aleja de los criterios de neutralidad, pero a su vez tampoco queda justificado en qué consiste la superioridad de la tradición aristotélico-tomista. Es decir, ¿hasta qué punto es posible considerar a esta tradición como ostentadora del concepto dominante de superioridad?

¹²⁴ La única posibilidad de relativismo y por lo tanto de debate entre tradiciones, que MacIntyre concede, consiste precisamente en la ausencia de “crisis epistemológica” a lo largo de toda su historia. Ver MacIntyre 1988 (1994: 346-347).

¹²⁵ Se me podrá objetar que la síntesis tomista constituye un claro exponente de síntesis y fusión del horizonte aristotélico con el cristiano, y creo que tal y como lo expone MacIntyre en ello radica el logro del Aquinate. Pero el problema radica, más bien en no llegar a pensar hasta sus últimas consecuencias y la tendencia constante de MacIntyre a incidir en la incompatibilidad de tradiciones que nos llevan a tener que decidimos por alguna de ellas. Otros autores también han llamado la atención sobre este aspecto. Ver Forst 1994: 318.

¹²⁶ Bernstein 1991 (2000: 98-99). Ver especialmente su nota al pie número 24.

Esta crítica no pasa desapercibida para el propio MacIntyre, quien al final de su ensayo de 1991 en debate con la teoría de las virtudes confuciana, se hace eco de “un reparo final”.¹²⁷ Pero, ¿hay recursos suficientes en el planteamiento tradicionalista de MacIntyre para superarlo?

El modelo de razón práctica de Taylor creo que expone razones suficientes para poder ensayar el encuentro intercultural y dar razones a favor o en detrimento de las posiciones respectivas sin incurrir en el etnocentrismo ni en el relativismo. Una racionalidad que aunque desde las tradiciones permite trascenderlas y hacerse eco de las pretensiones modernas de una auténtica “fusión de horizontes”.

¹²⁷ “Un reparo final consistente en que no tan sólo comencé comparando la teoría de las virtudes confuciana con la aristotélica en términos que ya son, de entrada aristotélicos y que presuponen la verdad del punto de vista aristotélico, sino que de forma más general, la argumentación del presente ensayo está encuadrada en términos de –y no presupone más que— esa noción de orden racional que Hall y Ames juzgan como característica de la metafísica occidental, y excluyente precisamente de la noción de orden estético, que ellos mismos consideran fundamental en el confucianismo” (MacIntyre 1991 (2000: 130)).

Capítulo 8

IDENTIDAD MORAL Y POLÍTICA

En este capítulo me voy a detenerme a desentrañar y explorar las resonancias morales y políticas del concepto o concepciones de la identidad en Charles Taylor. Si en la primera parte distinguimos tres aspectos esenciales de la identidad ahondando en su carácter hemenéutico, en el presente capítulo de esta segunda parte voy a centrarme en el concepto de la identidad desde el prisma moral y político. Es decir, atendiendo a las implicaciones filosóficas tal y como aparece en los debates políticos de los que Taylor se hace eco y en los que se posiciona. Pasamos, por lo tanto, del proyecto de Taylor conocido como una “antropología filosófica” a las cuestiones ético-políticas relativas a los distintos debates en torno a la identidad.

Comenzamos el capítulo distinguiendo dos aspectos de la identidad. Aunque se trata de dos acepciones distintas y aunque Taylor no ahonda mucho en la relación, creo yo que correctamente entendidas se trata de dos lados complementarios de la identidad. Mientras que el primero aludiría a elementos trascendentales de la identidad moderna según la argumentación en la primera parte, el segundo descubre los elementos socio-históricos de la identidad moderna. Olvidar el primero oscurece el sentido mismo genuinamente moderno de la identidad. Si en la primera parte de este trabajo de tesis me detuve a explorar las “constantes humanas” del concepto de identidad, en el presente capítulo voy a dedicarme a destacar las implicaciones socio-históricas de dicho concepto.

8.1. *Dos aspectos de la identidad*

Taylor aborda la cuestión de la identidad en diversos lugares.¹ Reconoce que se trata de un término empleado en contextos reivindicativos, tanto en el plano del individuo como de la comunidad. Sin embargo, al analizar el concepto de identidad llama la atención sobre tres ejes distintos que entretejen distintos sentidos del término identidad. Yo, sin embargo, voy a referirme principalmente a dos aspectos de la identidad: el primero equivaldría al primer eje, mientras que el segundo englobaría tanto el segundo como el tercero.

Lo primero que habría que decir es que no es una distinción que como tal trace Taylor. Pero como he intentado mostrar en la primera parte de este trabajo creo que es posible destacar (sin separar) una parte referida a la “antropología filosófica” de

¹ Ver Taylor 1988f; Taylor 1989 (1996: 41); Taylor 1996c; Taylor 1996f y Taylor 2001d. El planteamiento en estos tres últimos ensayos es muy similar. En alguno de ellos sólo se trata de ampliaciones al caso del Québec como “identidad compleja” (Taylor 1996f) y en otro de un planteamiento que ahonda más en las implicaciones de la modernidad, reconociendo la posibilidad de las modernidades múltiples (Taylor 2001d).

otra relativa a elementos históricos y culturales particulares.² Autores como Habermas hablan también del “rostro jánico de la identidad”, aunque habría que ver en su caso (en cuyos escritos la identidad y el “uso ético de la razón práctica” no ocupa un papel tan crucial como en Taylor) si la distinción no es demasiado “tajante” rememorando la falacia naturalista (¿hasta el punto de quedar preso?) que, a mi modo de ver, se concretaría en su “concepción estrecha de la moral”.³ Por ello para desentrañar el concepto de identidad en Taylor mejor sea dirigirse a los enjundiosos comentarios de Paul Ricoeur y otros intérpretes donde esta distinción no es tajante sino que permite referirse a un “trascendentalismo situado” y donde el rostro jánico de la identidad cobra nuevos trazos.⁴

Así pues, un aspecto de la identidad se refiere al carácter de horizonte del mundo moral del sujeto (moral en el sentido de Taylor). A partir de la identidad es posible saber lo que resulta verdaderamente importante y significativo para la persona. Cuando falla este horizonte o marco de referencia porque ha quedado desdibujado es entonces cuando el sujeto sufre una aguda desorientación y por consiguiente la pérdida de toda identidad. Es esto lo que los psicólogos han diagnosticado como “crisis de identidad” (Taylor alude a los estudios de Erik Erikson).⁵ De este modo, responder a “la cuestión de la identidad”, esto es, a “¿quién soy yo?” conlleva saber qué es importante para mí; y para ello es necesario saber dónde me encuentro. Este es el tipo de identificación, sin la cual quedaría a la deriva. En este sentido, cabe hablar de la metáfora espacial o, en términos de Taylor, de “topografía moral”.⁶

Taylor critica a algunas teorías psicológicas del sí mismo (*self*) por analizar el individuo como si se tratara de un “mecanismo neutral”, desconectado del lugar que ocupa en relación a los bienes con los que se relaciona y soslayando la carga histórica del concepto de identidad.⁷ Se trata de un enfoque de la identidad en términos universales, abstraído de las condiciones históricas del sí mismo. Un enfoque que se centra en el sí mismo en tanto que interlocutor competente, capaz de decir de sí mismo: “yo”; de referirse a sí mismo como una persona. Taylor reconoce el aporte

² Ver la primera parte de la tesis, especialmente su introducción.

³ Ver Habermas 1991: 104 (2000: 113) y el capítulo 6 de este trabajo “Lo moral en Taylor”.

⁴ Ver Ricoeur 1998. Autores como Nicholas H. Smith o Ruth Abbey creo que también asumen esta distinción.

⁵ Erikson explica así el surgimiento del término “crisis de identidad”: “The term ‘identity crisis’ was first used, if I remember correctly, for a specific clinical purpose in the Mt. Zion Veterans’ Rehabilitation Clinic during the Second World War... Most of our patients, so we concluded at that time, had neither then ‘shellshocked’ nor become malingeres, but had through the exigencies of war lost a sense of personal sameness and historical continuity. They were impaired in that central control over themselves for which, in the psychoanalytic scheme, only the ‘inner agency’ of the ego could be held responsible. Therefore I spoke of loss of ‘ego identity’” (Erikson 1968: 16-17). Taylor, sin embargo, le critica a Erikson hacer un uso anacrónico del término identidad cuando en su *Young Man Luther* explica la crisis de fe de Lutero en términos de crisis de identidad. Ver Taylor 1989 (1996: 44); Taylor 1996c: 11, Taylor 1996f (2000: 31); Taylor 2001d: 139-140.

⁶ “My main thesis is: that the self exists essentially in moral space by means of a master image, a spatial one. And that is what I invoke as well in speaking of a ‘moral topography’ of the self” (Taylor 1988f: 300).

⁷ Taylor se refiere al psicoanálisis en la versión de Freud y de sus discípulos, así como del estudio de Erik Erikson *Childhood and Society*. Ver Taylor 1988f: 317.

de estas teorías para el concepto de identidad moral. Considera que se trata del “primer eje” (insoslayable) del concepto de identidad. De hecho Taylor formula su tesis respecto a la identidad en términos universales,⁸ llegando incluso a hablar de “condiciones trascendentales”.⁹

Con todo, a pesar de que este “primer eje” se trata de un enfoque válido en determinados ámbitos, afirma que “no es posible resolver todas las cuestiones de orientación moral simplemente en términos universales”.¹⁰ Habría que reconocer en la identidad un “rostro jánico”: no sólo explicaciones de teorías en términos universales, sino reconociendo su “faceta histórica”.

La importancia de esta dimensión histórica es doble: en primer lugar porque la identidad está constituida de elementos particulares y diferenciales entre los propios individuos o grupos, lo cual conlleva reparar en el protagonismo de los ideales románticos de originalidad y autenticidad. Pero en un segundo momento la perspectiva histórica permite reconocer el “sí mismo” como un modo genuinamente moderno de ser humano. Es en la modernidad donde se plantea de modo original la pregunta por la identidad, con lo que el agente humano a la búsqueda de una identidad propia queda caracterizado como un auténtico sí mismo (*self*).

8.1.1. Originalidad *del segundo aspecto de la identidad*

El segundo aspecto de la identidad es herencia del romanticismo y podríamos situar como referente principal a Johann Gottfried Herder.¹¹ Según la apliquemos al individuo o a la colectividad encontramos el segundo o tercer eje o contexto a los que alude Taylor. La identidad colectiva cabe entenderla, a mi modo de ver, bajo la misma égida romántica que la identidad individual. Ambas reconocen el carácter diferencial, genuino y original, bien sea aplicado al individuo o a la comunidad. Sin embargo, como más abajo veremos, las implicaciones políticas de las identidades colectivas merecen una atención especial.

A este respecto el quicio de la identidad en Herder y en concreto en la aplicación al individuo queda recogida en su célebre y crucial afirmación: “Jeder Mensch hat ein eigenes Mass” (“cada ser humano tiene una medida propia”). Aunque, a mi modo de ver, es crucial recordar que la frase continúa: “gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander” (“al mismo tiempo

⁸ “Defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos de referencia [...] La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana” (Taylor 1989: 27 (1996: 43)).

⁹ Taylor 1989: 32 (1996: 48).

¹⁰ La cita de Taylor continúa: “Y esto conecta con nuestra comprensión posromántica de las diferencias individuales y asimismo con la importancia que otorgamos a la expresión que cada persona hace del descubrimiento de su horizonte moral” (Taylor 1989: 28 (1996: 44)).

¹¹ Taylor insiste que antes de Hegel e incluso de Fichte, Rousseau ya había abordado la problemática del reconocimiento. Con todo, el referente más significativo de este segundo sentido de identidad es Herder. Ver especialmente capítulo 21 de *Fuentes del yo* (Taylor 1989) y *Ética de la autenticidad* (Taylor 1992A).

que una voz propia de todos sus sentimientos en relación a los demás”). Lo cual devuelve la originalidad o autenticidad individual sin olvidar o precisamente a causa de los vínculos con los otros (“zu einander”).¹² Efectivamente es en esta *encrucijada de originalidad* donde la identidad individual (autenticidad) *en relación* a la identidad colectiva (*Volkgeist*) se encuentran y donde nos vamos a situar a continuación de la mano de Herder.¹³

En esta segunda concepción, desde un prisma histórico, la identidad emerge como un peculiar rasgo de la modernidad. A diferencia de épocas anteriores, en la modernidad el horizonte no viene predeterminado por la comunidad sino que es lo propio del individuo. La originalidad y autenticidad pasan a ocupar un papel protagonista. El horizonte no está enteramente dado sino que es asumido e incluso configurado por el propio individuo. El papel del propio individuo es crucial en la definición de su propia identidad particular. Se trata de una concepción de la identidad auspiciada por la “revolución expresivista” del romanticismo, donde nace, a su vez, el discurso en torno al reconocimiento. La lucha por el reconocimiento es la clave para la forja de la propia identidad, pues ésta se configura con el reconocimiento o con la falta de éste por parte de los otros significativos.¹⁴

Uno de los aspectos más relevantes del análisis genealógico de Taylor en torno al origen moderno de la identidad es la complementariedad e incluso mutua necesidad de la “revolución igualitarista” y la “revolución expresivista”. Efectivamente, la quiebra de la sociedad estamental y la emergencia del ideal moderno de igualdad, que culmina con el concepto de dignidad humana, trajeron consigo una revolución sin precedentes que consistía en la igualdad de todo ser humano por el hecho de ser humano. El concepto de honor, propio de la nobleza,

¹² Herder, *Ideen*, vii.I., en *Herders Sämtliche Werke*. Vol XIII, edición de Bernard Suphan, 15 vols. Berlin, Weidmann, 1877-1913, p. 291. Citado por Taylor 1992A (1993: 64, nota al pie 3). Aunque una traducción más ajustada traduciría “Stimmung” por “sentimiento vital o humor” refiriéndose en primer lugar a la diversidad de sentimientos ya insita en el propio sujeto, también es cierto que en el sentido de “stimmen” cabría entenderlo como la sintonía o armonía de los instrumentos (voces) que han de ser afinados; metáfora extraordinariamente rica en la onda del planteamiento herderiano. (Agradezco a A. Hortal su comentario a este respecto).

¹³ La afinidad entre Herder y Taylor no es sólo meramente teórica, hay por así decir una sabiduría experiencial compartida y emergente de una situación análoga. Como el propio Taylor lo relata en y desde “una tradición situada”: “Cuando era estudiante en Europa, por tanto, en el extranjero, sentía una gran afinidad con Herder, [...] Herder ha reflexionado mucho sobre la lengua, las diferencias entre las lenguas y las distorsiones que produce en el pensamiento de un grupo lingüístico dado la irrupción de una lengua que se considera superior, más apropiada para expresar lo universal y que, por tanto, reprime a las otras lenguas. En aquella época, esta lengua, era el francés, que invadía el mundo intelectual alemán y que precisamente marginaba al alemán. Yo he encontrado en Herder una inspiración, unas ideas muy fecundas para mí, precisamente porque yo era de aquí. Lo he podido comprender a partir de la situación que yo había vivido fuera del colegio, fuera de la universidad, y he podido descubrir su pensamiento, interiorizarlo y hacer –espero— algo interesante” (Taylor 1989 (1999: 223-224)). Más abajo, en este mismo capítulo en “pensar y vivir la diversidad profunda” aludo al trasfondo político experiencial quebequés-canadiense de Taylor.

¹⁴ Este es el principal tema del célebre artículo de Charles Taylor “La política del reconocimiento” (Taylor 1992a), pero también de otro escrito justamente de la misma época, *Ética de la autenticidad* (Taylor 1992 A), y que de hecho son dos tratamientos complementarios de la identidad moderna. El primero atendería a las demandas políticas de grupos culturalmente diferenciados (como es el caso del Québec en Canadá); el segundo se centraría en el ideal moral de autenticidad aplicado al individuo.

dio paso al concepto de dignidad, atribuible a todo ser humano.¹⁵ Esta revolución igualitarista, sin embargo, condujo no sólo a la pérdida de estatus y estamentos por parte de determinadas clases sociales sino, a su vez, a la pérdida del horizonte de significado. Es por ello que afirma Taylor que “hacia falta algo más que la revolución igualitarista. Se necesitaba también esta revolución expresivista que reconoce en cada individuo su propio modo de ser humano y que, por tanto, le conjura a realizarlo en toda su originalidad antes que a ajustarse a un patrón impuesto desde el exterior. Lo cual otorga un nuevo sentido, más radical, al ideal de la autenticidad, a la fidelidad hacia uno mismo”.¹⁶

Es Herder el que, junto con el ideal de originalidad y autenticidad aplicado al individuo, introduce el concepto de identidad de grupo, que dio lugar al concepto de nación. Al igual que “todo hombre tiene su propia medida”, todo pueblo tiene su propio genio, su *Volkgeist*.¹⁷ A esta sazón, Taylor afirma que “individuo y *Volk* son dos entidades que se buscan, que tienen como tarea definir aquello en lo que consiste su originalidad y atenerse a ella”.¹⁸ Se trata de un “juego recíproco en los dos planos”. Por un lado, en vistas a la identidad del grupo es necesario que los individuos se autodefinan en los mismos términos. Lo que conduce a reconocer no sólo la unidad de decisión sino la importancia de la deliberación común y el establecimiento de identificaciones sólidas. Pero, por otro lado, también los propios individuos se autodefinen por sus relaciones con el grupo. Sin ese horizonte de significado dado por el grupo que resuenan en su interior sería imposible que el propio individuo forjara su propia identidad. Este horizonte de significado es el *presupuesto hermenéutico de la identidad individual*. Y es este horizonte o trasfondo de significado el que permite alimentar y sostener la identidad colectiva, es decir, que dicha identidad del grupo encarnaría el trasfondo u horizonte (al menos alguno de ellos, dependiendo del grupo), a partir del cual auto-definirse.

Pero, de modo complementario, sin la autocomprensión de los propios individuos como miembros pertenecientes a una identidad colectiva no sería posible hablar *realmente* de identidad colectiva. Son estas auto-comprensiones comunes de los miembros lo que podríamos considerar, a su vez, como *presupuestos hermenéuticos de la identidad colectiva*. En este sentido, refiriéndonos a ambos elementos, creo que cobra todo su sentido la expresión de Taylor “juego recíproco en dos planos”. El problema surge, a mi modo de ver, cuando alguno de estos planos se sustituye o queda suplantado por el otro. De manera que la identidad colectiva sería vista como una ficción o imposición arbitraria anuladora del individuo, si ésta no emerge de la autocomprensión de los propios individuos. O a la inversa, cuando el

¹⁵ Taylor se refiere a la modernidad como “era de la dignidad igualitaria” que contrasta con la caracterización de Montesquieu del honor: “la nature même de l’honneur est de demander des préférences et des distinctions” (*De L’Esprit de lois*, Livre III, cap. Vii, citado en Taylor 2001f: 147).

¹⁶ Taylor 1996c: 12.

¹⁷ Sería un error, a nuestro juicio, derivar este “*Volkgeist*” en un nacionalismo excluyente, precisamente porque cierra las puertas a la individualidad, que está contenido en Herder. Elide, además, los rasgos de cosmopolita ilustrado que se traslucen en el significado de cultura como “die ganze Kette der Bildung”. Ver Herder 1965: 114 (1982: 224). Ver el apartado 2.4.5. “Horizonte de significado: cultura” en este mismo trabajo en referencia al concepto hermenéutico (holista-intercultural) de cultura y su enraizamiento en Herder.

¹⁸ Taylor 1996c: 14.

individuo, atomizado y desvinculado de todo grupo social de referencia, es incapaz de orientarse al haber anulado las fuentes identitarias comunes.

Me gustaría detenerme, más abajo, en algunos aspectos específicos de los presupuestos hermenéuticos de la identidad individual, a saber, la forja de una identidad colectiva. Es esta segunda sobre la que más a fondo se ha centrado Taylor, abundando en sus implicaciones políticas, partiendo de su propia experiencia del Québec. Aunque no hay que perder de vista que *Ética de la autenticidad* y los diversos lugares donde Taylor llama la atención sobre los peligros de los “regímenes comunistas” anuladores del individuo son buenas muestras de la importancia del individuo hasta el punto de que la identidad colectiva no se sostiene si no es a partir de la identificación libre de los propios individuos.

Por una parte, la identidad de grupo tiene necesidad de ser asumida, al igual que la identidad del individuo. Pero esto implica a los individuos que la forman. El grupo no podría vivir con esta identidad más que en la medida en que buena parte de sus miembros se definiera en esos términos. De otro modo, la identidad colectiva se convierte en una especie de ficción, al modo de esas identidades de patria socialista, de las que se vanagloriaban los regímenes comunistas.¹⁹

Hay otro pasaje especialmente esclarecedor del ensayo más conocido y comentado de Taylor sobre la cuestión del reconocimiento y la identidad colectiva (“La política del reconocimiento”) y que, sin embargo, ha pasado desapercibido para la mayor parte de sus comentaristas que critican a Taylor por dejar las cosas demasiado fáciles para que cunda el colectivismo. En ese pasaje, a propósito de Rousseau, incide precisamente en que un gobierno legítimo en la modernidad (¡que es por el que Taylor aboga!) necesita junto con la libertad y la ausencia de roles diferenciados (igualdad), una “densa unidad de propósito” (“tight unity of purpose”).²⁰ El problema es cuando ese “propósito común muy compacto” se convierte en “tiranía homogeneizante” que es lo que ocurrió con la “voluntad general” en el gobierno jacobino.²¹

Antes de abordar estas cuestiones, sin embargo, propongo analizar el concepto de “identidad moral” y explorar la significación que cobra en Taylor: ¿es adecuado el concepto de “identidad moral” para referirse al segundo aspecto de la identidad? Atenderemos a algunas posibles críticas al uso de dicho concepto.

8.2. *Identidad moral*

¹⁹ Taylor 1996c: 14.

²⁰ En el mismo pasaje Taylor emplea tanto la expresión “densa unidad de propósito” (tight unity of purpose) como la de “propósito común muy compacto” (“very tight common purpose”). Ver Taylor 1992a (1993: 76-77).

²¹ “En Rousseau, tres cosas parecen inseparables: libertad (no dominación), ausencia de roles diferenciados, y un propósito común muy compacto. Todos debemos depender de la voluntad general para que no surjan formas bilaterales de dependencia. Ésta ha sido la fórmula para las formas más terribles de tiranía homogeneizante, comenzando con los jacobinos para terminar con los regímenes totalitarios de nuestro siglo” (Taylor 1992a (1993: 77-78)). Ver también en relación a la situación de Québec en Canadá Taylor 1996f (2000: 41).

El concepto de “identidad moral” es complejo. Si como hemos visto en el capítulo 6 el término “moral” comporta una rica polisemia que lo hace difícil de acotar, añadiendo el término “identidad” las cosas se complican aún más. Efectivamente, del latín “*identitas, -ātis*” el término identidad, en primer lugar, hace alusión a “lo idéntico” y lo idéntico es aquello que es lo mismo que otro con lo que se compara. Esta “mismidad” o “identidad personal” en términos filosóficos es, a su vez, un concepto no menos difícil de definir. En cualquier caso, yo creo que ambas podrían distinguirse en la medida en que la identidad moral en referencia al trasfondo de significado se puede atribuir a una identidad colectiva, mientras que la identidad personal parece resistirse a esa atribución aludiendo a la “condición de ser uno mismo”, donde “uno mismo” es la persona.

Si profundizamos en el concepto de identidad, la pregunta acerca de “lo idéntico” nos conduce a explorar sobre qué tipo de “rasgos identitarios” se puede hablar de “lo idéntico”: ¿son atribuibles a todo ser humano en tanto que humano? ¿O por el contrario el concepto de identidad incide, más bien, en aquello que es característico de un individuo o grupo particular a diferencia de otro(s)? Entre las expresiones que dan sentido a la primera cuestión estaría la de “identidad humana”. Pero el concepto identidad tal y como se emplea normalmente está marcado no sólo por la “mismidad” sino por la “diferencia”. Diferencia respecto a otros grupos o individuos. Por ello atendiendo a la segunda cuestión, la pregunta por la identidad se responde más bien (más plena y cotidianamente) en base a los “rasgos diferenciales” que caracterizan a un grupo o individuo en contraste con los de otro(s): “conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracteriza frente a los demás” y “conciencia de que una persona tiene de ser ella misma y distinta de las demás”.²²

Haciendo un breve alto en el camino creo que sí que aclara las cosas referirse a las “diferencias” como distinto de “desigualdades” y alcanzando esta distinción se ve más claro que las “diferencias” son algo que enriquece a las sociedades y a la humanidad. Y que “un igualitarismo, entendido como la aspiración a la homogeneidad, es sin duda descabellado”.²³

La alusión a la identidad de una persona o grupo es un ejercicio de reconocimiento de la diferencia, es decir, de lo que le diferencia respecto de otros. Tener presente estos rasgos diferenciales y el reconocimiento de la diferencia en el concepto de identidad nos precave ante una asimilación matemática de la identidad como “igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de su

²² Estas son, efectivamente, la segunda y tercera acepción respectivamente que encontramos en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española.

²³ Aunque creemos que tiene bastante respaldo desde el punto de vista del uso social, encontramos articulada esta distinción entre “diferencias” y “desigualdades” en Adela Cortina, quien afirma que: “un igualitarismo, entendido como la aspiración a la homogeneidad es, sin duda, descabellado porque los seres humanos son heterogéneos. Pero hay un gran número de desigualdades, a las que vamos conviniendo en llamar ‘diferencias’ para señalar que no son sino expresión de la rica diversidad humana. Su eliminación, si es que fuera posible, crearía un monótono mundo homogéneo, sin diferencias de sexo, cultura, raza, características físicas, y todos los rasgos identitarios que componen la diversidad humana” (Cortina 2007: 170-171).

variable”.²⁴ Frente a esta asimilación cuasi-matemática de la identidad como lo invariable, el enfoque hermenéutico-genealógico permite recuperar el concepto moderno de identidad como una búsqueda; como una lucha por el reconocimiento; como algo que se puede perder y que está conformado de modo socio-histórico (aunque no sólo).

Tengo mis reservas en emplear el término “identidad moral” para referirnos a la “estructura moral” del ser humano.²⁵ Y máxime si buscamos hacer frente a la disolución del fenómeno “moral” y dar encarnadura humana a una racionalidad procedimental.²⁶ El problema que se plantea desde esta concepción restrictiva de identidad, a mi modo de ver, es acerca del tipo de razones que habrían de auto-obligarnos: ¿razón normativa, razón kantiana? ¿Es eso expresivo de una identidad? El problema no es que se acepte que hay un concepto de ser humano, ser moral, como “fin en sí mismo”. El problema que descubre la hermenéutica es que este ser moral no se da, si no es a través de identidades morales como horizontes del mundo moral de las personas y sociedades concretas. Lo cual creo que no es reducible a una identidad humana en sentido normativo restringido.

Por otro lado, entroncando en una aquilatada tradición española, creo que es importante reconocer una “estructura moral” de la humanidad. Creo que el distintivo de dicha estructura moral o fondo humano es importante y fértil. Quizá no en términos de identidad moral; pero la “antropología filosófica” que perfilamos hermenéuticamente en la primera parte desde un “trascendentalismo situado” es necesaria si queremos que nuestro discurso tenga sentido y más si indagamos acerca de las condiciones de posibilidad ineludibles (“inescapable”) de toda identidad.

Con todo, volviendo al problema de la identidad moral en esta segunda parte, vemos que si soslayamos el problema terminológico de hacer equivalente “identidad moral” y “moral como estructura” y la consiguiente posible confusión con el aspecto particular de la identidad emergente de la perspectiva hermenéutico-genealógica con el que dicho concepto irrumpe con Herder, el problema reaparece. Reaparece, si una vez establecida la distinción y necesaria puesta al descubierto del vínculo con la humanidad, perdemos de vista el elemento socio-histórico a través del cual dicha estructura se concreta y se hace efectiva. La universalidad del concepto de humanidad y las particularidades de las identidades concretas se buscan como aspectos complementarios. En la “era de la dignidad igualitaria” –sostiene Taylor– “hace falta que me particularice”; “puesto que la identidad moderna se concibe como lo que me diferencia entre mis semejantes e iguales, no podría residir únicamente en una lealtad universal que podría ser la de todo el mundo”.²⁷

²⁴ Es esta la quinta entrada que encontramos de este término en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española.

²⁵ Adela Cortina propone hablar de “identidad moral” recuperando la “moral como estructura” de Xavier Zubiri y José Luis Aranguren, pero no en términos “antropológicos” sino “lógicos”. Ver Cortina 2007: 110-113.

²⁶ De este modo la ética de la razón cordial de Cortina supera –a mi modo de ver– la versión dialógica de Apel y Habermas. Ver Cortina 2007: 23-25.

²⁷ Taylor: 1996c: 15.

En las antípodas de las críticas del lado universalista al concepto de identidad moral de Taylor, topamos con las de Homi K. Bhabha que ha criticado el ensayo de Taylor “La política del reconocimiento” por haber forzado excesivamente el “nivel meramente humano” excluyendo los “medios culturales particulares”. El propio Taylor en su respuesta a Bhabha ha reconocido su error de no haber hecho suficientemente explícito que el modo como funciona y se desarrolla la multiplicidad y diversidad cultural varía significativamente de unas sociedades a otras. El punto de vista holista de las culturas no debe soslayar el carácter dinámico y complejo de la identidad que hay que redefinir en intercambio con los “otros significativos” en los diferentes contextos particulares de dichas culturas. Lo contrario conduciría a una concepción monolítica del multiculturalismo dando supremacía a un principio general que primaría la sociedad como un todo (*whole society*) sobre los medios particulares (*partial milieux*).

Por otro lado, creo que las consideraciones sobre “lo meramente humano” de Bhabha son muy interesantes y apropiadas. Ellas nos sitúan en una concepción del ser humano que no se entiende si no es desde los contextos particulares. De modo que “lo meramente humano” no es más que esa línea fronteriza que ha de ir definiéndose y redefiniéndose en cada contexto particular a través del impulso a la libertad de cada individuo, minoría y grupo social concreto. En este sentido insta Bhabha a traducir el sentido más “puro” de la identidad humana por “‘mera humanidad’ como la frontera entre varias fuerzas sociales e históricas que producen lo humano como categoría multicultural”.²⁸ Así, cabe entender la “humanidad” como una “categoría transicional” (*transitional category*) que no excluye el tipo de medio cultural particular. La contextualización de tiempo y lugar es necesaria, así como la remisión al pasado. No como fosilización del presente y futuro en una especie de segregacionismo, sino en el sentido de pro-yecto humano reinventado y “re-nacido” a cada instante.²⁹

8.3. *Identidad colectiva*

Volviendo al hilo de nuestro argumento, vemos que Taylor prosigue la “revolución expresivista” auspiciada por Herder, que permite articular conjuntamente el concepto de identidad individual e identidad colectiva. Yo he considerado y considero que a diferencia de un primer aspecto trascendental centrado en la “topografía moral” del sí mismo (primer eje), el segundo aspecto consigue salvar posibles anacronismos y confiere a la identidad un aspecto histórico

²⁸ Bhabha 2003: 171.

²⁹ “The desire to respect the agency of survival, the continued agony and agonism of cultural difference, teaches us that humanity or humanness is itself a translational and transitional category. [...] To translate the human being on the ‘crossroads’ in a dialogical space where as ‘human value’ or ‘cultural freedom’ or ‘self-consciousness’, it demands that each moment of recognition is a difficult ‘double-exposure’ to time and history. We have to relate to a memory of the past that is proleptic, literally dying to reborn; and to protect ourselves from a vain and vaunting future that believes that its time has irrevocably arrived, that the present is its exclusive destiny and its isolate domain” (Bhabha 2003: 182-183). El planteamiento de Bhabha aún requiere un ulterior tratamiento que nos permita resolver cierta confusión a través de la diferenciación del planteamiento holista de la cultura de la crítica al colectivismo. Ver apartado 10.4.6. de este trabajo.

y culturalmente situado. Gracias a este segundo enfoque la identidad se apropia un rostro concreto.

Dos son los planos que este segundo enfoque de la identidad permite articular: el individual y el colectivo. Yo los he considerado dentro de un mismo aspecto o enfoque (el que permite alumbrar la “revolución expresivista” representada por Herder), pero no quiero con ello equipararlos. No, hay que decirlo de nuevo, se trata de dos planos (distinción gracias a la cual tiene sentido hablar de complementariedad y mutua necesidad); ni tan siquiera apunta a que las identidades individuales se gestan del mismo modo que las colectivas. Para no incurrir en una confusión o asimilación tal, yo volvería a traer a colación que se trata de “dos ejes distintos” (el segundo y el tercero, según la exposición de Taylor) (!).

A continuación, en este capítulo, me centraré en el concepto de identidad colectiva, dejando el tratamiento de la identidad individual como “ideal moral de autenticidad” para el capítulo 9 (“libertad significativa”).

La importancia de esta identidad colectiva es crucial en la modernidad, porque la pérdida de un orden significativo preestablecido plantea de modo original la importancia de identificaciones sólidas. La necesidad de cohesión interna de los miembros se plantea como un objetivo necesario para la forja de identidades colectivas. En este sentido, cabría hablar de “juego recíproco” entre identidad individual e identidad colectiva. La identidad colectiva que defiende Taylor no está a expensas del individuo. La identidad colectiva es el fruto de la “deliberación conjunta” (*joint deliberation*) de los individuos. La cohesión interna de los miembros en sociedades democráticas, que son las que Taylor concibe, se fragua a través de la escucha y entendimiento mutuo entre los miembros. No sólo ni principalmente a partir de decisiones sino de deliberación conjunta. Sin embargo, considerando la pérdida de significados compartidos en la modernidad es necesario una mayor exigencia, compromiso y lealtad común al Estado de lo que era precisado en sociedades anteriores (“condiciones de legitimidad en el mundo moderno”). Compromiso y lealtad, añade Taylor, a las condiciones democráticas que hacen posible llegar a la deliberación común. La tesis de Taylor en este sentido es inequívoca: “un Estado democrático moderno exige un ‘pueblo’ que tenga una fuerte identidad colectiva. La democracia nos fuerza a ser mucho más solidarios y comprometidos unos con otros en nuestro proyecto político común de lo que nos exigían las sociedades jerárquicas de antaño”.³⁰ La legitimidad de las decisiones comunes en tanto que democráticas radican en este sentimiento de pertenencia que establece vínculos y “compromisos recíprocos” por el que cobra sentido el principio de *soberanía popular*, sobre el cual se fundan los Estados democráticos. La identidad colectiva se muestra como quicio articulador de ese compromiso recíproco consistente en que los miembros se sientan fuertemente comprometidos los unos con los otros por medio de la lealtad común al Estado.

Taylor reconoce que la cohesión interna de una sociedad no sólo viene marcada por el concepto de pueblo y nación de Herder (*Volkgeist*), es decir el

³⁰ Taylor 1996c: 16; Taylor 1996f: 37; Ver también Taylor 1994a. Este es además el *leit motiv* de sus ensayos recogidos en *Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* (Taylor 2002B).

sentido de identidad colectiva que hemos señalado, sino que también el “modelo clásico francés” busca algún tipo de unidad del pueblo. Sin embargo, a tenor de su propia experiencia en el Québec, destaca las posibilidades del modelo expresivista como mejor encarnación de lo que significa la cohesión interna de un grupo. Es a éste al que dedica un análisis más pormenorizado. En esta dirección se dirigen sus críticas a la fragmentación de las sociedades modernas y la necesidad de buscar tejido asociativo de manera que la deliberación común se haga realmente efectiva.³¹ No hay que perder de vista los imprescindibles aportes de buena parte de la tradición liberal y también de Alexis de Tocqueville para generar tejido asociativo en la sociedad civil.³²

Sin embargo, ante la necesidad de forjar o conservar una identidad colectiva de modo que sea necesario alimentar fines colectivos, cabría preguntarse si la conservación de la identidad colectiva no conduce (o puede conducir) a la anulación o al constreñimiento de los derechos fundamentales del individuo: ¿elide Taylor el problema de las exigencias morales universales de la identidad? Taylor reconoce que existe un “conflicto entre ambas exigencias”: por un lado, el reconocimiento a todos los ciudadanos de ciertos derechos fundamentales; por otro, la adopción de fines colectivos para la supervivencia del pueblo étnico. Se trata de dos principios legítimos distintos. Pero los esfuerzos de Taylor, sobre todo aplicados al caso del Québec en Canadá consisten en la tentativa de conciliar los dos principios legítimos lúcidamente. De este modo, la crítica de Taylor a las “políticas hechas a partir de vibrantes llamamientos a principios puros [que] sólo fueron un modo de mantener la incompreensión, el conflicto y la paranoia, como tan a menudo ha sucedido en Québec”.³³

Pero el problema no sólo se refiere a la anulación del hallazgo moderno de los derechos fundamentales del individuo. También las identidades colectivas de los subgrupos se ven amenazadas o desplazadas si aludimos a una única identidad colectiva, sea la de la mayoría o cualquier otra. En ambos casos pienso que se estaría pervirtiendo tanto la concepción de identidad individual y de identidad colectiva de Taylor encorsetándolas en términos excluyentes. Pero creo que la filosofía moral y política de Taylor tiene bagaje suficiente para no verse desplomada por estas críticas, si una vez más atendemos a los presupuestos hermenéuticos y hacemos extensible el reconocimiento que atraviesa toda identidad el reconocimiento de otras

³¹ Ver Taylor 1992a; Taylor 1996f (2000); Taylor 1989b; Taylor 1990d.

³² Ver Taylor 1990d. En el capítulo 9 “Libertad significativa” y el capítulo 10 “Bienes sociales irreductibles” recogemos el testigo del humanismo cívico (aunque no sólo de él). El problema consistiría en pensar las distintas tradiciones en términos excluyentes sin soslayar sus diferencias e incluso inconmensurabilidad ¿por qué negar sus imprescindibles aportes? Ante la pregunta sobre cuál de todas ellas es el “apropiado”, creo que Taylor desde la hermenéutica puede responder que la respuesta es inviable sin apropiárselos, esto es, hacerlos apropiados. En este y en los próximos capítulos planteo lo apropiado de un nacionalismo que no sólo no anula al individuo sino que la identificación de aquel es su “presupuesto hermenéutico y que reconoce otras identidades colectivas aún dentro de una misma comunidad política; de un liberalismo que no es ciego a las diferencias; de un humanismo cívico que no pierde de vista los derechos y libertades del individuo o de una sociedad moderna que pretende superar sus propios malestares apropiándose de la modernidad en toda su pluralidad de tradiciones.

³³ Taylor 1996f (2000: 41).

identidades incluso dentro de un mismo individuo o aunque sea en términos de complementariedad. Creo que es en estos parámetros de inclusividad en el que cabe entender el aspecto político-moral de la identidad en Taylor. Como veremos en el capítulo siguiente la identidad individual y colectiva hermenéuticamente entendida (como “ideal moral de autenticidad”) no anula ni pone en peligro la libertad individual sino que es condición de posibilidad de ésta.

Por el momento quiero apuntar a que la vía para escapar a la unilateralidad o anulación de alguno de los presupuestos hermenéuticos antes mentados, el referido a la identidad colectiva y el relativo a la identidad individual (también en el sentido trascendental de identidad moral) consiste, a mi modo de ver, en reconocer en términos inclusivos otro de los aspectos esenciales en la concepción de la identidad de Taylor: las identidades complejas.

8.4. *Identidades complejas y dinámicas*

Tanto de aplicación al individuo como al grupo, la *identidad compleja* reconoce el carácter estereoscópico y pluridimensional de la identidad.

Respecto al individuo, determinadas identificaciones pueden perfectamente complementarse con otras de manera que el individuo encuentre distintas dimensiones de su modo de ser.³⁴ Incluso por lo que respecta a la complementación entre las “lealtades morales universales” y las diversas formas particulares de “pertenencia histórica”. La complementación de universalización y particularización en el individuo es una constante. Habida cuenta de la mayor presencia en la “era de la dignidad igualitaria” de dichas “lealtades morales universales”, Taylor incide en su análisis en que “hace falta que me particularice, y esto incita a menudo a identificarse con un grupo histórico entre otros”.³⁵

En referencia a las identidades colectivas, en su análisis al caso de Canadá, Taylor concibe la posibilidad de una complementariedad de grupos culturalmente diferenciados que se saben en esta diversidad y son movidos a colaborar mutuamente. El afianzamiento de compromisos mutuos que generan una identidad colectiva está marcado por esta colaboración y complementariedad entre distintas identidades colectivas (o, al menos, entre la sociedad anglófona y la “sociedad diferente” del Québec). Se trataría de un avance en términos de solidaridad respecto a la “unidad como convergencia” de los compromisos individuales, según el primer principio. Efectivamente, la solidez de los compromisos recíprocos en la sociedad compleja, aún más allá de la pertenencia a un grupo culturalmente diferenciado, viene marcada por esta “unidad de colaboración” pautada por el reconocimiento y la valoración de la diferencia.³⁶

³⁴ En el caso de Taylor encontramos por ejemplo distintas identidades como la liberal, la canadiense o la cristiana. Ver Mulhall 2004, Redhead 2002: 4-17.

³⁵ Taylor 1996c: 15.

³⁶ “Se puede, por tanto, formar una unidad de deliberación, dimensión esencial para la buena salud democrática moderna, no sólo a partir de la semejanza, sino también a partir de diferencias reconocidas y aceptadas entre grupos que han caminado juntos. Se podría hablar, en el primer caso,

Por ello, de modo muy elocuente sostiene Taylor que “reconocer que vivimos en una ‘democracia multinacional’ es el primer paso para garantizar que Québec está dentro de Canadá”.³⁷ A este respecto Taylor invoca una vez más el “reconocimiento a la diferencia”. En dos sentidos: el primero, contra los federalistas asimilacionistas (*à la Pierre Trudeau*); el segundo, contra los nacionalistas independentistas porque manteniendo al Québec dentro de Canadá descubre su peculiaridad y carácter diferencial respecto a otras sociedades multiculturales y multinacionales. A saber, el de ser el único país en el mundo compuesto por una sociedad inmigrante con más de una lengua oficial.³⁸

Según este modelo de pensamiento, la identidad es constitutivamente compleja. En un primer sentido más conceptual porque, como vimos, el concepto mismo de identidad constituye la encrucijada entre igualdad y diferencia. Pero también porque, en segundo lugar, a la luz de la hermenéutica la moral no se define si no es en un horizonte de significado concreto. Lo cual introduce la necesidad definitoria de pluralidad de identidades. “Hace falta que me particularice” para descubrir mi complejidad constitutiva. Y esto vale fundamentalmente para el individuo en su interacción con las comunidades de las que participa. Las identidades colectivas son asimismo complejas. No sólo por ser la suma de identidades individuales complejas sino, de modo más original, por concretarse en bienes comunes irreductibles a términos individuales de distinto alcance. Conteniendo con ello distintos centros, identidades colectivas diferentes.

Yo insistiría más, si cabe, en que la identidad colectiva compleja no sólo no anula las individuales sino que la autocomprensión del “fuerte sentido de pertenencia” de aquellos es su condición de posibilidad (su presupuesto hermenéutico). No niego que el término “identidad” en tanto que sustantivo oculta en parte el carácter esencialmente dinámico que lo constituye. Quizá por ello creo que no van desencaminados los intentos de acompañar la “identidad” con la “identificación”. Defensa para la cual creo que la hermenéutica tiene argumentos de sobra. Porque los horizontes no están nunca “completamente dados”.³⁹ Antes bien, “hacer una experiencia”, “comprender al otro” o poner de relevancia el contraste (relieve) nos eleva permitiéndonos re-fundir los horizontes y re-definir de nuevo nuestra identidad (siempre en el correlato individual y colectivo).

de una unidad de convergencia y, en el segundo, de una unidad de intimidad o de compañerismo. [...] Todo depende del modo como se conciba la identidad colectiva. Una población puede imaginarse unida únicamente en torno a factores convergentes. El compromiso mutuo entre los ciudadanos parecerá provenir tan sólo de esta convergencia. En otras situaciones, las personas pueden entender su sociedad en cuanto compuesta de diversos socios históricos y, entonces, el compromiso mutuo provendrá también de esta colaboración.” (Taylor 1996f (2000: 43)).

³⁷ Taylor 1996a.

³⁸ Aunque en España, Bélgica o Suiza hay más de un idioma oficial, no son, sin embargo, de países inmigrantes en el mismo sentido que lo son los países del hemisferio occidental, esto es, sociedades organizadas en torno a la recepción e integración masiva y regular de inmigrantes. Ver Taylor 1995a.

³⁹ Son muy interesantes y merecerían sendos comentarios, que aquí no podemos proveer, las observaciones, crítica y análisis que Taylor realiza a “lo puramente dado anterior a toda interpretación” (lo incorregible).

Estas claves hermenéuticas son las que soslaya el tratamiento que hace Will Kymlicka de los inmigrantes y las minorías étnicas. Creo que el planteamiento de Kymlicka sobre las minorías étnicas y el multiculturalismo desvirtúa la realidad dinámica de la identidad. Como si tratara de un mosaico, las minorías étnicas serían piedras o piedrecitas que para no ser destruidas y asimiladas por las mayorías tendrían que invocar unos derechos específicos.⁴⁰ Creo que esto no logra captar el carácter esencialmente dinámico de la identidad. Porque las culturas y las identidades colectivas (así como las individuales) son permeables, cambiables e intercambiables.⁴¹ Esta dinamicidad del aprendizaje y transformación mestiza es lo que yo reivindico al hablar de “cultivo”. Creo que Kymlicka ha soslayado que las minorías étnicas no sólo no sobreviven petrificadas en términos de derechos colectivos, sino que transforman realmente el entorno cultural donde se hallan (¿No hay que ser realmente ciego para no verlo en el caso flagrante de la inmigración?). Quizá pueda expresarse diciendo que en autores como Kymlicka aún hay un tratamiento superficial de la diversidad que los inmigrantes traen a su nuevo Estado. Una vez más, yo también veo que el entender al otro que propone la hermenéutica y que encontramos en Taylor permite profundizar y dar mejor sentido a los derechos de las minorías perfilados por Kymlicka.⁴²

Creo que el análisis de Taylor sobre la identidad es muy agudo y válido. Dentro de una sociedad, la autocomprensión diferenciada respecto a otros grupos se puede combinar con otra autocomprensión integradora de grupos culturalmente diferenciados dentro de una misma sociedad. Pero creo que no habría que perder de vista, y sinceramente creo que Taylor no lo hace, los peligros del colectivismo y anulación de los derechos fundamentales del individuo. Por un lado, el presupuesto de autocomprensión individual de la identidad colectiva y, por lo tanto, el carácter dinámico permitiría introducir de modo explícito el elemento auto-crítico de la propia identidad colectiva. Es cierto que Taylor no hace demasiado explícito el elemento auto-crítico respecto a las identidades colectivas (o individuales), pero no es menos cierto que considera fundamental preservar los derechos fundamentales del individuo. Y que su concepto de identidad colectiva es un concepto genuinamente moderno que viene a completar el concepto de dignidad emergente de la revolución igualitarista.

⁴⁰ Ver Kymlicka 1995: 69.

⁴¹ Quizá bajo este prisma no instrumental de cultura y carácter dinámico de la identidad no sea tan desacertada, aunque quizá sí un tanto general, la clasificación en dos tendencias ante el dilema moderno donde entran en conflicto las políticas de la dignidad igualitaria (que defienden que todos los seres humanos son dignos de respeto y que gira en torno a la justicia y el respeto universal) y la política de la diferencia (que enfatiza el reconocimiento de la identidad única y diferenciada). Mark Redhead lo expresa así: “Those who approach issues of group rights through the former lens tend to be sympathetic of procedural liberal forms of accommodation (embodying the life good of universal respect and justice) that stress difference-blind procedures, and skeptical toward doctrines (like affirmative-action programs in the United-States) that emphasize collective differences. Conversely, those who subscribe to a politics of difference often try to redefine nondiscrimination as making distinctions between collective identities” (Redhead 2002: 181).

⁴² Esta crítica al déficit de la concepción estática de la identidad, como bien ha visto Mark Redhead, no es la única que desde Taylor puede levantarse contra la ciudadanía multicultural de Kymlicka. Efectivamente también la concepción instrumentalista de la cultura como si ésta fuera reducible a términos puramente individuales es el segundo cargo. Ver Taylor 1994g: 260. Ver también Redhead 2002: 135-137. Ver también el capítulo 10 de este trabajo de tesis “Bienes sociales irreductibles”.

8.5 *La modernidad: la pregunta por la identidad y el reconocimiento como “lucha”*

Incidamos brevemente en que el sí mismo es un fenómeno genuinamente moderno. Es en la modernidad cuando el agente humano comienza a caracterizarse en el sentido reflexivo de “self” (“sí mismo”). Es esto lo que Taylor caracteriza como “la espacialidad inherente al sí mismo”, es decir, la interioridad. En la modernidad las fuentes (*sources*) y recursos (*resources*) de sentido yacen en el interior del individuo; resuenan en su interior. La pérdida de horizontes de significatividad premodernos y el giro reflexivo condujo a que las fuentes sólo sean accesibles a través de la subjetividad. El proyecto de *Fuentes del yo* es poner de manifiesto los distintos sentidos que el “sí mismo” adquiere en la modernidad en relación con las fuentes morales. Más aún el proyecto filosófico de Taylor centrado como está en la modernidad podría caracterizarse como un “re-descubrimiento” de las fuentes de sentido y aspiraciones humanas.

Sólo en una conciencia histórica de la finitud humana cobra realmente sentido la pregunta por la identidad. Difuminado el horizonte premoderno en tanto que orden preestablecido, el sujeto en tanto que sí mismo no puede dejar de preguntarse por su existencia y su propia persona. Es en la modernidad donde cobra significación la búsqueda de una identidad y, si cabe, una aclaración de los aspectos de la identidad. Porque la identidad tiene aspecto, figura e incluso –yo añadiría– rostro y –qué duda cabe– mucho sentido y significación en nuestro mundo. Así pues, La pregunta por la identidad es una pregunta genuinamente moderna. Búsqueda e interrogante. Porque en la modernidad la búsqueda de sentido se hace patente dando sentido de esta búsqueda de modo original. La identidad es pregunta, interrogante e interpelación que se hace más manifiesta en los momentos críticos, de crisis de sentido (que, a su vez, como vemos cobra relevancia con el sentido de la crisis); la crisis de sentido moderna desde la cual entiendo que emerge con fuerza redoblada la crítica. Pero junto con ella se hace evidente que dicha crítica no es ni con mucho autosuficiente sino dependiente de identidades y trasfondos de sentido compartidos. Y es aquí donde creo que es especialmente fecunda la interpelación, la pregunta y el preguntarse (pero en ningún caso el interrogatorio). En esta clave de búsqueda e incluso “lucha por el reconocimiento” se entiende realmente que aunque el individuo es crucial en la forja de su identidad no tiene plenos poderes.⁴³

No puedo detenerme como merecería en la célebre y actual cuestión del “reconocimiento” que da muchísimo de sí y puede ser abordada desde distintos puntos de vista.⁴⁴ Es conocida la tesis de la “lucha por el reconocimiento”.

⁴³ En el último capítulo, “modernidad hermenéutica”, exploro el significado hermenéutico del enfoque de Taylor de la modernidad. Cabe llamar la atención de la muy distinta apropiación de la modernidad respecto de otros autores como A. MacIntyre o J. Habermas. Ver 2.1. y 2.2. de *Fuentes del yo*.

⁴⁴ A este respecto ver especialmente los sustanciosos estudios de Axel Honneth (Honneth 1992) o los más recientes de Paul Ricoeur (Ricoeur 2004) y de Adela Cortina (Cortina 2007: 41-47; 187-218).

Únicamente recabar en que dicha “lucha” se vuelve especialmente dramática en la modernidad como consecuencia del desmoronamiento de los órdenes preestablecidos. Al no venir dados los órdenes significativos, el reconocimiento por parte de otros puede negarse y fracasar. Es, entonces, cuando desprovistos de base estamos expuestos a tropezar y sin garantías hemos de “luchar”.⁴⁵

En la modernidad, junto con el concepto de identidad, nace el discurso político en torno al reconocimiento. Taylor no plantea el problema del reconocimiento de la identidad sólo ni principalmente como una cuestión teórica. Su reflexión está directamente motivada por los problemas (¡y posibilidades!) de la “sociedad diferente”; de la convivencia de distintas identidades en Québec y Canadá. El discurso sobre la identidad de Taylor no sólo comporta el carácter genealógico de recuperar su origen histórico sino que aterriza de modo muy significativo (como no hacen otras reflexiones filosóficas) en un contexto socio-político prototipo como es Canadá y Québec (y éste último dentro de aquél). Sin este trasfondo político existencial creo que la reflexión de Taylor en torno a la preservación de identidades complejas y el reconocimiento diferenciado se tornaría menos entendible. Más aún, alejados del contexto concreto en el que y desde el que explícitamente Taylor está pensando su argumento perdería parte de su fuerza (argumento *ad hominem*). La concreción no es por tanto algo teórico sino eminentemente práctico que, a mi modo de ver, hace efectiva y apropiada (hace suya) la hermenéutica experiencial. En lo que sigue voy a centrarme en la cuestión de la identidad y el reconocimiento referido al contexto político donde cobra encarnadura el modelo de “identidades complejas y dinámicas” y “diversidad profunda” de Taylor.

8.6. *Viviendo y pensando la “diversidad profunda”*⁴⁶

⁴⁵ El término inglés “struggle” recoge el sentido de luchar, forcejear o lidiar. No habría que confundir en ningún caso con “fight” (pelea, riña, contienda) y menos aún con “war” (guerra, batalla). Son bien conocidas expresiones cotidianas como “struggle for freedom”, “struggle for breath” o “struggle for words”. Recoge de este modo el carácter de esfuerzo y superación personal. Pero no deja de ser significativo que yendo a la etimología, el radical del alemán antiguo, “strūhhen”, aludiría a “lose footing” o “trip”.

⁴⁶ Tomo literal el título del trabajo de tesis doctoral publicado de Mark Redhead *Charles Taylor. Thinking and living Deep Diversity* (Redhead 2002). El cual, a su vez, lo adopta del ensayo de Taylor “Deep Diversity and the Future of Canada” (Taylor 1996a). Junto con los trabajos de Guy Laforest sobre la figura política de Charles Taylor, el trabajo de tesis de Redhead son de entre toda la bibliografía secundaria consultada los estudios que mejor abordan los problemas de la filosofía política de la identidad y el reconocimiento de Charles Taylor en relación a la situación política del Québec y Canadá. El mérito en los primeros capítulos de la obra de Redhead consiste en haber sabido rastrear y contextualizar el pensamiento político de Taylor en la realidad política que Taylor vive y desde la cual piensa (vida pensada y pensamiento vivido, a una). Se trata de un estudio bastante aclarador con el aporte de introducir una crítica que impulse a pensar más a fondo, de modo más “profundo” las posibilidades (y limitaciones) de su propuesta. Como voy a argumentar, sin embargo, su enfoque aunque claro y bien trabado adolece aún de cierto déficit hermenéutico. Su crítica sólo alcanza al modelo de Taylor en la medida que pensamos dicho modelo político sin los presupuestos hermenéuticos. En lo que sigue intentaré abundar en la cuestión de porqué abogar por la hermenéutica y no pensarla ésta en términos excluyentes de la crítica (como no pocas veces se tiende a hacer y en lo que creo que M. Redhead incurre).

Efectivamente el gran reto político de Charles Taylor es superar el malestar del atomismo y la fragmentación política de la sociedad moderna. A nivel político, intelectual y personal Taylor desarrolla su interesante propuesta de pensar y vivir la diversidad profunda.⁴⁷

La defensa de Taylor de la identidad colectiva del Québec le ha granjeado no pocas críticas que recorren desde los que encuentran un déficit del reconocimiento de la diferencia dentro de Québec hasta los que la entienden como una política de la supervivencia cultural y argumentan contra los peligros de ésta.⁴⁸ De alguna forma todos estos críticos entenderían que Taylor incurre en una tensión (cuando no en una contradicción) entre su principio político de la supervivencia cultural y la apertura al intercambio cultural. Las derivaciones del primer lado conducirían al peligro de mentalidad separatista y la erosión de los derechos humanos fundamentales, elevando la identidad étnica sobre la identidad humana universal.

Yo lo primero que cuestionaría es si realmente se trata de una “difícil tensión” o, más bien, de una tensión dinamizadora necesaria. A favor de Taylor cabe decir que identidad y diferencia según la lógica del contraste son dos lados complementarios que mutuamente se necesitan: la identidad no abstracta, concreta, necesita a la diferencia. Pero además –como argumenté– Taylor atisba el peligro de políticas fosilizadoras y anquilosadas en el conservadurismo y sus argumentos se dirigen hacia una defensa de identidades complejas y dinámicas.

La confusión de los dos planos de Mark Redhead se hace patente si volvemos al planteamiento original de Taylor. Él mismo incurre en el error que atribuye a Taylor al situar la identidad étnica en un mismo plano comparándola con la identidad humana universal. Creo que se trata de dos aspectos inconmensurables y (quizá por eso mismo pueden considerarse como genuinamente) complementarios. ¿Cómo podría uno desarrollar (hacer efectiva) su “identidad humana universal” si no es articulando los aspectos étnicos de su identidad? Creo que Taylor no incurre en la confusión que denuncia Zygmunt Bergman y con él Mark Redhead.⁴⁹ Es cierto, sin embargo, que existe el peligro de que la identidad étnica se conciba del mismo modo exclusivo y creo que es ese el problema que observa Rockefeller. Pero creo que Taylor pone sobradamente de relevancia que la defensa de una identidad étnica es “reconocimiento de la diferencia”, es decir, intercambio fecundo entre identidades diversas que plasman el pluralismo de la realidad moral del ser humano.

⁴⁷ Es meritorio el trabajo realizado por Mark Redhead en la introducción y los dos primeros capítulos donde presenta el trasfondo político, personal e intelectual de Charles Taylor así como la contextualización de la situación política de Canadá y el Québec. Ver Redhead 2002: 1-82.

⁴⁸ Brian Barry, Russell Hardin, Chandras Kukathas, Seyla Benhabib, Steven Rockefeller, Zygmunt Bergman, Habermas, Kymlicka y Susan Wolf serían con sus respectivos matices algunos de estos críticos. Ver Redhead 2002: 122-137, Susan Wolf 1992, Rockefeller 1992, Habermas 1996 (1999: 189-227) y Benhabib 1998: 24.

⁴⁹ No niego, sin embargo, que el reconocimiento del que habla Taylor es el de identidades colectivas étnicas y que por lo tanto no aborda otros posibles ámbitos de aplicación del reconocimiento como son las violaciones a los derechos humanos y las exigencias de justicia. Ver Susan Wolf 1992 y el interesante tema de discusión entre Axel Honneth y Nancy Frazer: ¿reconocimiento o redistribución?

Con todo, a pesar de que Mark Redhead reconoce el importante aporte hermenéutico de Taylor (lo que él llama un “ethos of other-understanding”), concluye rechazando el modelo quebequés de liberalismo defendido por Taylor porque no garantiza la supervivencia de las diversas culturas.⁵⁰ En contraposición a este modelo él va a proponer otras “formas de apertura” a la diversidad. Por el momento yo plantearía la siguiente cuestión: ¿se trata de formas de mayor apertura a la diversidad que el modelo de diversidad profunda de Charles Taylor?

8.7. Otras “formas de apertura” a la diversidad

Al final de su trabajo de tesis Mark Redhead realiza una crítica al modelo de “diversidad profunda” de Taylor considerando que la crítica de éste último al liberalismo es exagerada y limita las posibilidades de reconocimiento de la diversidad. Redhead censura el carácter ontológico de las fuentes morales como “fundamento de una democracia profundamente diversa”.⁵¹ De este modo, critica la propuesta de Taylor por ser un “pensamiento incapaz de fomentar la apertura o las identidades colectivas diversas que su ideal de diversidad profunda aspira a promover”.⁵²

Yo voy a explorar las tres “formas de apertura” que Redhead propone como mejora al modelo de Taylor: enfoque práctico no-ontológico, cosmopolitismo arraigado y liberalismo procedimental. Lo voy a hacer no con el interés de examinar a fondo todo lo que cada una de estas propuestas da de sí, sino evaluando si la crítica que realiza Redhead es apropiada en los términos que éste la lleva a cabo.

8.7.1. ¿Enfoque práctico no-ontológico?

En primer lugar, respecto al “enfoque práctico no-ontológico” al igual que en otros comentaristas la exploración de las fuentes morales de Taylor ha suscitado en Mark Redhead suspicacias. A juicio de Redhead, al promover una visión moral incardinada en una tradición o tradiciones (occidental, moderna, cristiana) el compromiso de Taylor con el pluralismo cultural se encontraría en apuros.

Por mi parte, estoy de acuerdo en que el pasado, la tradición, la cultura o cualquier trasfondo de significado está abierto a interpretaciones y reinterpretaciones (esta es principalmente la tesis hermenéutica que como he expuesto a lo largo de este

⁵⁰ “His critique [Taylor’s one] of procedural liberalism is unduly harsh. It fails to appreciate how procedural liberalism’s emphasis on state neutrality and individual rights allows individuals to develop freely their own distinctive identities, as well as the collective purposes and beliefs of the communities in which they reside. The Québécois model of liberalism that he condones cannot be said to guarantee the survival of a culture, and it could possibly perpetuate (very much against Taylor’s wishes) sterile cultures unable to adapt to future realities” (Redhead 2002: 126).

⁵¹ “Taylor’s thought suffers from three key problems. First, it is built upon an exaggerated critique of liberalism. Second, it employs a model of political recognition that potentially perpetuates stagnant cultural forms while arbitrarily limiting recognition claims. Third, it invokes a less than convincing ontological account of the moral foundation for a deeply diverse democracy” (Redhead 2002: 212).

⁵² Redhead 2002: 3.

trabajo encontramos en Taylor); incluso aceptaría que se trata de una reconstrucción o, mejor, articulación parcial.⁵³ Pero no puedo sino disentir cuando Redhead considera que se trata de interpretaciones “contingentes”. Asumir la finitud (como indudablemente hace el enfoque hermenéutico) es radicalmente distinto a considerar las características del pasado como contingentes. La finitud y esas “características del pasado” son constitutivas de la identidad. Lo cual no implica que no puedan modificarse, cambiarse o intercambiarse; pero siempre proponiendo otras interpretaciones articuladoras (este es el rasgo irrebasable del ser que se auto-interpreta). Creo que Redhead confunde las cosas al considerar dichas características del pasado como contingentes y al sí mismo como “creador” de horizontes morales. Redhead soslaya la lógica, dinámica y relevancia del contraste.⁵⁴

Efectivamente creo que Mark Redhead malentiende los términos claves de “ontología moral” y “fuente moral” al pensar que ellas limitan e impiden posibles “transvaloraciones y reevaluación más radical”.⁵⁵ Es precisamente el enfoque intercultural radicado en las evaluaciones fuertes y que desarrolla una genealogía de las fuentes morales el que permite llevar a cabo dicha transvaloración. Desde este prisma, ocluir las fuentes de sentido (puedan ser éstas de lo más variopintas atendiendo a culturas y tradiciones diversas) conduce a una “mutilación espiritual”.

Por mi parte, no niego que exista una tensión entre el pluralismo y la apertura que persigue Taylor, por un lado, y el teísmo u otras formas de pertenencia (como la defensa a la “sociedad diferente” del Québec), por otro. Pero, una vez más, ¿no nos enseña Taylor a pensar y vivir esas formas de pertenencia de modo no exclusivo sino inclusivo, esto es, reconociendo la diferencia y complementariedad? Los intentos por redescubrir las fuentes morales y delimitar los contornos de algunas ontologías morales modernas por Taylor se presentan como una necesidad si lo que se busca es “devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu”⁵⁶ y afrontar con garantías los desafíos que presenta la modernidad.⁵⁷ Yo dudo que una “perspectiva

⁵³ ¿De dónde se saca Redhead que Taylor sería “escéptico” y “bastante hostil” a asumir la particularidad de una articulación cuando es Taylor precisamente el que insta a ello al sostener que “hace falta que me particularice” (Taylor 1996c: 15).

⁵⁴ Ver apartado 5.4.2. en este trabajo.

⁵⁵ “A subject who is open to a dramatically larger array of posible moral sources is thereby able to engage in a potentially more radical reevaluation than Taylor’s strongly evaluative subject. Such a subject is thus more open to the transvaluation of moral sources that, as we saw in chapter 6, Taylor admits to being a feature of historical development” (Redhead 2002: 214).

⁵⁶ Taylor 1989: 520 (1996: 542).

⁵⁷ Con buen juicio Redhead siguiendo a Taylor llama a éste el “desafío nietzscheano de Taylor” consistente en la crítica que Nietzsche lanza contra la moralidad: “morality brought us to the notion of something pure and great and infinitely worth affirmation and love –only it wasn’t us as we are, but the negation of our essential being, the denial of the Will to power. What we have to do, while hanging onto that sense of the magnificent, of the categorically affirmable, of the infinitely worthy of love, is overcome the force of morality and find the strength to rise above its demands, which sap our strength and fill us with the poison of self-hatred” (Taylor 1989: 453 (1996: 474)). Y más abajo concluye Taylor: “One of the things that makes a doctrine of our affirming power so necessary is just our commitment to an ethic of benevolence, which is why an inability to affirm the goodness of human beings can be threatening. But Nietzsche wins through to his total yea-saying precisely by jettisoning the ethic of benevolence, which is inextricably linked in his view with self-negating morality. He presents us a cruel dilemma. Is it one we have to face?” (Taylor 1989: 455 (1996: 477)).

práctica no-ontológica” como la que Redhead pergeña permita: “escuchar más efectivamente las apelaciones [...], proveer de una base mucho mejor para un ethos de entendimiento del otro [...] y cultivar valores comunes”.⁵⁸ A fin de cuentas cabe pensar que Mark Redhead confunde la dimensión ontológica y “fuente moral” al concebir las fuentes e intuiciones morales contrastadoras como un modo de fraccionar una sociedad y no –como yo creo— como un ejercicio de poner de relieve la identidad (el contraste) y su complementariedad constitutiva.

8.7.2. ¿Cosmopolitismo arraigado?

La segunda forma que permitiría, a juicio de Mark Redhead, un grado mayor de apertura a la diversidad cultural es la de un “cosmopolitismo arraigado”. El cosmopolitismo arraigado de Redhead pretende diferenciarse de otros al partir de que uno mismo y los otros son seres enraizados en formas de ser nacionales y culturales.⁵⁹ Pero incide nuevamente en que estas raíces son “contingentes” y que cada individuo puede desarrollar su identidad propia, única y compleja.

Habría que cuestionar a Redhead qué tipo de raíces son esas que él atribuye a su “rooted cosmopolitanism”. No niego, al igual que él, que el protagonismo del individuo y su capacidad para desarrollar una identidad propia, única y diferente es incuestionable en la modernidad⁶⁰ (por cierto, creo que Taylor tampoco lo niega).⁶¹ Pero creo que considerar o “enfatar la contingencia del arraigamiento” desvirtúa y deforma la realidad cultural.⁶² Dando a entender con ello que uno podría prescindir de ese arraigamiento concreto para ser lo que ha llegado a ser a través de él,

⁵⁸ Redhead 2002: 217.

⁵⁹ Redhead critica el cosmopolitismo de Kwame Appiah y Jeremy Waldron por partir de un planteamiento atomista soslayando la interacción constitutiva con otras formas culturales. Ver Redhead 2002: 127-131.

⁶⁰ Adela Cortina aboga por un concepto de ciudadanía que supere las unilateralidades: “desearía proponer en este capítulo referido a la educación en los valores de una ciudadanía que tiene en cuenta las tradiciones de la Alianza, La República y el Contrato, educar en un *cosmopolitismo arraigado* que trate de integrar en su seno lo mejor del *cosmopolitismo abstracto* y del *particularismo arraigado*. Una propuesta semejante pretende asumir el universalismo de quien resabe y siente que es ‘hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno’. No existen, por tanto, barreras infranqueables entre las personas, sena nacionales, sean religiosas, sean lingüísticas. Hablamos *desde* determinadas culturas y lenguas, pero con la convicción de que podríamos entendernos con cualquier ser dotado de competencia comunicativa, es decir, con cualquier persona, por eso resulta imposible trazar un límite irrebalsable entre ‘nosotros’ y ‘vosotros’ o ‘ellos’” (Cortina 2001: 128).

⁶¹ Ver Taylor 1992 A y el “ideal moral de autenticidad” en el capítulo 9 “libertad significativa”. Más recientemente el lúcido informe de la *Comisión de consultation sur les pratiques d’accomodement reliés aux différences culturelles* copresidida por Taylor, especialmente las secciones IV y VII.

⁶² “A rooted cosmopolitan perspective strives to appreciate how both oneself and others are primarily rooted in certain cultural and national forms of being, but it also emphasizes the contingency of this rootedness as well as the ability of individuals to develop their own unique (to use Taylor’s language) and complex, many-poled identities through exposure to, interaction with, and appropriation of different cultural forms. The result is a perspective that promotes the development of identities that are dynamic and ever-changing as they are exposed to and interact with subjects rooted in other cultures” (Redhead 2002: 220). Habría que preguntarse si Redhead no incurre aquí en lo que él mismo critica a Kymlicka, a saber, de realizar un uso instrumental de la cultura y a Appiah y Waldron de “sufrir de hecho una falta de apertura”. Ver Redhead 2002: 129-136.

quedando este último eclipsado como algo meramente contingente.⁶³ Por ello yo profundizaría más de lo que hace Redhead en la tesis central de Taylor acerca de que la identidad es algo esencialmente dinámico, dialógico y que, por lo tanto, el punto de partida atomista distorsiona la realidad cultural.

Desde este prisma profundamente dialógico y culturalmente mediado (que incide en el cultivo) no creo que ayude mucho separar la propia identidad de la posesión de unas determinadas raíces (que uno tiene). No sólo no ayuda sino que confunde los términos en la medida en que no las tiene sino que es a su vez tenido por ellas. La cultura no es algo que se exprese en términos de posesión (“tener algo”) sino en términos de identidad (“ser algo”).

8.7.3. *¿Liberalismo procedimental?*

La tercera forma de apertura que baraja Mark Redhead como crítica a Taylor por haber generado formas de oclusión que están en tensión con su compromiso con la apertura viene del lado del “liberalismo procedimentalista”. Desde éste se repara en la necesidad de salvaguardas constitucionales que promuevan un entorno conducente a la existencia de un cosmopolitismo arraigado. Redhead aboga por captar un “punto de vista más simpatético” que el de Taylor sobre esquemas liberales procedimentalistas de los derechos, la crítica del cual —al decir de Redhead— es “más que un poco ampuloso”.⁶⁴

Lo primero que yo cuestionaría a Redhead sería: ¿de dónde colige que Taylor “nunca provee de una valoración positiva de los valores liberales de autonomía e igualdad dentro de un orden constitucional”?⁶⁵ No niego que Taylor no profundiza ni aborda la cuestión de los derechos individuales, garantías procedimentales y salvaguardas constitucionales como otros autores (sea el caso flagrante que él pone de Habermas). Efectivamente su reflexión no gira en torno a un modelo de derechos generadores de autonomía ni a la protección de la capacidad de los miembros de una comunidad a examinar y re-examinar autónomamente las características de su “contexto de elección”. Pero sinceramente me faltan razones para pensar que Taylor

⁶³ Aún podríamos pensar que incluso incitando en el protagonismo del individuo el arraigamiento no es contingente sino necesario (recuperando la metáfora de la planta que se alimenta desde esas raíces, yo diría que “vital”). “¿Por qué hay que tener raíces?, preguntaba Alain Renaut en el debate que siguió a una conferencia. La respuesta es sencilla, en la línea de las razones ya ofrecidas: porque quien no aprende las lealtades concretas difícilmente aprenderá las cosmopolitas. Lealtad fundamental no es lo mismo que lealtad exclusiva y el ‘cosmo-politismo’ no se construye prescindiendo de las *poleis* concretas, de las comunidades de pertenencia, sino desde ellas; no se construye eludiendo las diferencias, sino asumiéndolas” (Cortina 2001: 128-129).

⁶⁴ “One needs to determine what constitutional safeguards can promote an environment conducive to a rooted cosmopolitan existence in a deeply diverse democracy like Canada. Answering this question within the context of a democratic state involves casting a more sympathetic eye than does Taylor on procedurally liberal schemas of rights. As discussed in chapter 4, Taylor’s critique of procedural liberalism is a more than a little overblown. The critique is driven by normative claim that a right society inhibits citizen participation in the common affairs of the community, thereby helping to foster a legitimization crisis. Yet there are stands of procedural liberalism that can play a crucial role in the flourishing of a deeply diverse state” (Redhead 2002: 221).

⁶⁵ Creo que esto es falso y flagrante. Ver, por ejemplo, Bouchard y Taylor 2008.

niegue o reniegue del liberalismo, incluso de su versión procedimental. Creo que no exagero al decir que Taylor ve la necesidad de dicho liberalismo procedimental. Pero no sólo de él. El liberalismo procedimental no es suficiente y de modo exclusivo lleva a la sociedad moderna a ciertas aporías y a un acuciante malestar. Contra estas deficiencias del liberalismo procedimental surge la propuesta de Taylor. Que yo entiendo de modo complementario y aunque sin negar las tensiones y fricciones entre un planteamiento y otro es posible encontrar la necesidad que uno tiene del otro y viceversa. Al invocar otras tradiciones como el humanismo cívico o el republicanismo creo realmente que Taylor no niega ni soslaya los aportes necesarios de la tradición liberal procedimental, pero sí que señala las insuficiencias del “puro auto-interés ilustrado” y busca dar cabida a una nueva dimensión de la realidad social y política (bienes comunes) que permitan articular la capacidad ciudadana de responder ante los abusos e injusticias.⁶⁶

Es más, creo que Taylor apuesta por lo más sustancial de la tradición liberal. Precisamente su interculturalismo y su “secularismo abierto” recoge los principios liberales: Libertad de conciencia y religión, igualdad moral de las personas, autonomía recíproca de Iglesia y Estado y la neutralidad del Estado.⁶⁷ Pero lúcidamente repara en que dichos principios y valores liberales no pueden alcanzarse abstrayéndose de la historia concreta y los problemas de aplicación en dicha sociedad (en el caso de Taylor, el Québec).⁶⁸

El problema que encuentra Redhead no es hermenéutico (es decir, sobre el “ethos of other-understanding”) sino acerca de la salvaguarda de ciertos derechos a todos los individuos dentro de una federación democrática con independencia del

⁶⁶ En esa encrucijada entre liberalismo y comunitarismo, entre republicanismo y liberalismo procedimental sitió a Taylor. Ver Taylor 1989b. En el capítulo 9 y sobre todo en el 10 de este trabajo abordamos algunas de las críticas más significativas al liberalismo y perfilamos el modelo liberal que propone Taylor a partir de la apropiación de otras tradiciones que a menudo se han dejado de lado.

⁶⁷ Ver especialmente el apartado IV del Informe de la *Commission de Consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Bouchard y Taylor 2008: 155-196 (en la versión abreviada 35-49).

⁶⁸ En una reciente entrevista afirma: “This is part of the problem faced by my Quebec commission on “reasonable accommodation” of minorities. What the objections to reasonable accommodation show is that the ethnic Quebecois majority worry that they are losing their identity. It’s like Norman Tebbit and the cricket test. Our version is the Muslims and cabane à sucre—“sugar shacks” that serve up a traditional dish of pea soup and pork. Some Muslims asked for the pea soup without the pork, and a lot of people got very incensed. It is crazy and trivial. But what it translates to is what I call identity fright—the ethnic majority starts to think: a change here, a change there; what’s going to remain? As terrifying as it probably is, you have to be able to find a way of speaking to these people while at the same time firmly maintaining your basic liberal principles. You can’t simply lecture these people and say, “It says here in Habermas...!” (Taylor 2008a). Y en dicho informe de la comisión copresidida por Taylor encontramos: “Liberal democracies, including Québec, all adhere to the principle of secularism, which can nonetheless be embodied in different systems. Which system is best suited to Québec society, bearing in mind its history and the very foundations of secularism? To answer this question, it is useful to distinguish the four principles that underpin secularism. Two of them define its final purpose: 1. the moral equality of persons; and 2. freedom of conscience and religion. The other two principles are expressed in institutional structures that make it possible to achieve these purposes: 3. the separation of Church and State; and 4. the neutrality of the” (Bouchard y Taylor 2008: 45, en la versión abreviada del informe). Ver en este trabajo de tesis el apartado 11.4.2.1.5. “Secularismo abierto de Charles Taylor”.

grupo socio-cultural a los cuales ellos pertenecen. Mi pregunta entonces es, ¿se pueden y se deben separar ambos aspectos?

No niego en absoluto que lo legal no coincida necesariamente con lo legítimo como convincentemente argumenta, por ejemplo, Habermas, del cual se puede extraer un valioso aporte (pienso que en ocasiones la distinción es necesaria para avanzar y conseguir dar con un gobierno legítimo). Pero sí creo que en vistas a una dialogicidad enraizada y una “densa unidad de propósito” como condición de legitimidad de un gobierno no podemos prescindir del aporte que recibimos de la hermenéutica y su capacidad para superar distinciones tajantes: ¿por qué pensar que el razonamiento práctico argumenta en base a unos procedimientos válidos abstrayéndose de la situación? Por el contrario, situándose en el caso concreto como permite la hermenéutica, las condiciones de posibilidad para el ejercicio de un gobierno democrático no se reducen a aspectos puramente formales. Es ese enraizamiento de las normas el que se hace expresivo, al menos, en la “libertad significativa” y se concreta en determinados “bienes sociales irreductibles”.

En los próximos capítulos voy a dibujar los trazos hermenéuticos de una modernidad que permita resolver los problemas morales y políticos que ésta misma genera. Aludiendo a las fuentes mismas de la modernidad ensayaré una vía que consiga superar los escollos colectivistas pero también los peligros atomistas de cierto individualismo. Libertad significativa y bienes comunes irreductible se presentan como dos claves hermenéuticas insoslayables en vistas a perfilar los rasgos de una sociedad moderna intercultural.

Capítulo 9

LIBERTAD SIGNIFICATIVA

Este capítulo lo hemos dedicado íntegramente a desentrañar la concepción de la libertad de Charles Taylor. El calificativo más adecuado que he encontrado es el de “significativa”.¹ En primer lugar, porque la libertad es una de las principales preocupaciones y temas de reflexión en sus escritos ético-políticos. Pero en un segundo lugar y más específicamente, porque la libertad que perfila Taylor se configura desde el enfoque hermenéutico atendiendo al sentido y significación que recibe en los diferentes contextos socioculturales. Esta es la importancia, por lo tanto, de considerar y recabar en ese “horizonte de significatividad” que hace posible el ejercicio de dicha libertad.

Al igual que en el capítulo próximo comenzamos con una crítica al atomismo. Mi objetivo es desentrañar los presupuestos hermenéuticos que, a menudo, han quedado silenciados en vistas a recuperar una “libertad más completa”. De este modo reparamos en la necesidad de recuperar un sentido positivo de libertad y las condiciones sociales que la hacen efectiva. El horizonte de significatividad y el ideal moral de autenticidad constituyen dos flancos de defensa del ejercicio efectivo de la libertad.

En segundo lugar, nos adentramos en el ámbito propiamente político. A la luz de lo ganado desde el enfoque hermenéutico sostengo que es posible vislumbrar con mayor claridad y precisión las necesidades del ejercicio de la libertad en las sociedades modernas. Vemos que Taylor no abdica del liberalismo, sino que ensaya un liberalismo que recupera el legado de la tradición republicana del humanismo cívico con el propósito de superar las aporías de la sociedad moderna.

9.1. Presupuestos hermenéuticos de la libertad

9.1.1. Crítica al atomismo de la supremacía de los derechos del individuo

En el capítulo segundo ya aportamos algunos argumentos contra el atomismo extraídos de la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt. En este capítulo y en el siguiente analizaremos el atomismo subyacente a determinados planteamientos en

¹ Otros comentaristas prefieren calificarla de “sustantiva” o “real”. Creo que no les falta razón en la medida que el mismo Taylor concibe la ética de modo sustantivo y su proyecto filosófico en un enclave de realismo. Sin embargo, habida cuenta de la exploración llevada a cabo en esta tesis, creo que el calificativo de “significativa”, recoge más precisamente lo peculiar de su enfoque hermenéutico.

cuestiones morales y políticas. Algunas formas de utilitarismo, ciertas teorías modernas del contrato² y las doctrinas que defienden la primacía absoluta de los derechos del individuo sobre lo social comportan una visión instrumental de la sociedad y una concepción deficiente de la libertad.

Centrados en este capítulo, encontramos una penetrante crítica de Taylor a los presupuestos atomistas en la tesis que defiende la supremacía de los derechos del individuo. En contra de ésta vamos a presentar los argumentos de Taylor en defensa de los presupuestos y condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad. Para ello en un primer momento pondremos de manifiesto la existencia de una antropología atomista subyacente a dichas posiciones morales. Discutiendo en un segundo momento las deficiencias de dicha imagen del ser humano.

En su artículo “Atomismo” Taylor se dedica a criticar los presupuestos atomistas que acarrear las teorías que dan una primacía (absoluta) al derecho (*right*) y olvida las obligaciones sociales. La crítica de Taylor al atomismo no sólo consiste en objeciones a la presunta autosuficiencia del hombre en términos de supervivencia en un estado de naturaleza (condiciones externas causales), lo cual incluso sería cuestionable para el propio Locke. El principal cargo de Taylor contra el atomismo es que olvida o niega que el ser humano “sólo desarrolla sus capacidades característicamente humanas en sociedad”. En este segundo sentido es en el que cabe argumentar contra la supuesta autosuficiencia del individuo y a favor de las “condiciones sociales” para el desarrollo de nuestras capacidades y más en concreto de la capacidad definitoria del ser humano: la libertad.³

El “error del atomismo” consiste en que éste soslaya sus propios presupuestos, dejando de considerar que él mismo se desarrolla y es posible sólo dentro de un cierto tipo de sociedad. El modelo para reducir y corregir la identidad individualista-atomista que impera consiste en suprimir sus propias condiciones, es decir, tomar conciencia de los presupuestos de nuestra identidad. A saber, que nuestra identidad está conformada y se alimenta a partir del intercambio con los otros y, en segundo lugar, que nuestra identidad política no puede prescindir de la deliberación porque, de otro modo, nuestra responsabilidad para dirigir los asuntos públicos se vería gravemente mermada. Más radicalmente, alineándose en una tradición moderna que

² La diferencia crucial entre las teorías medievales y la teoría moderna del contrato referida a la revolución normativa del siglo XVII asociada con Hobbes y Locke, es que la obligación de obedecer o pertenecer a una sociedad determinada no existe, ni viene dada por naturaleza, sino que es contraída por el sujeto. De ahí se deduce que el derecho del individuo es incondicional relegando la obligación y pertenencia a la sociedad a un segundo plano, es decir, “no aceptan con la misma incondicionalidad el principio de pertenencia o de obligación social” (Taylor 1979b (1990: 108)).

³ En este contexto donde el argumento se centra en el desarrollo de las capacidades humanas es casi inevitable preguntarse si existe alguna semejanza del enfoque hermeneútico de Taylor con el “capability approach”. Es cierto que Taylor no emplea el término específico “capability” acuñado por Amarte Sen, sino el más común de “capacity (en el capítulo siguiente ahondaremos en la crítica de ambos al Welfarism del utilitarismo). Sin embargo, la crítica tanto de Taylor como de Sen a Nozick y la centralidad de la libertad (real en Sen y significativa o sustancial en Taylor) que, gravitando sobre el concepto de agencia y ejercicio, supere las limitaciones del lenguaje de los derechos, hace pensar en las posibilidades de la hermenéutica de Taylor en el “capability approach” de Sen. Isabel Tamarit y yo mismo ya intentamos en el congreso de la HDCA de 2006 en la ciudad Groningen una encrucijada entre ambas. Ver I. Tamarit López y J. Gracia Calandín 2006.

asume estos presupuestos del enfoque social, Taylor considera que el atomismo trunca nuestras aspiraciones a la libertad, porque confunde el carácter constitutivo del bien común de las instituciones relegándolas a un sentido instrumental de protección de bienes individuales.⁴

En contra de lo que podría pensarse desde una teoría política que conceda primacía a los derechos individuales el atomismo no es una concepción neutra. Antes bien, comporta una particular visión de la condición humana. Sin esta imagen atomista del hombre, ¿podría seguir sosteniéndose la primacía de los derechos del individuo? Si comparamos con otros planteamientos sobre la concepción de la sociedad (como, por ejemplo, el caso paradigmático de la política y ética de Aristóteles) y, a su vez, adquirimos el prisma hermenéutico para desentrañar la antropología filosófica, parece que la existencia de esta imagen del hombre subyacente es innegable. Una vez asumidos los presupuestos antropológicos u ontológicos (como también dirá Taylor), podríamos ir al fondo de la cuestión y preguntarnos, ¿es sostenible esta imagen atomista del ser humano? ¿Hasta qué punto puede vivir humanamente (no sólo sobrevivir, sino vivir bien)⁵ el individuo aislado de la sociedad? La respuesta de Taylor es:

Los hombres desarrollan sus capacidades específicamente humanas en sociedad. La reivindicación sostiene que vivir en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad, en algún sentido de esta facultad, ya sea de llegar a ser un agente moral en el sentido pleno del término o un individuo plenamente responsable y autónomo. Estas variaciones representan algunas formas para fundamentar la tesis del hombre como animal social. Este punto de vista sostiene que fuera de cierta organización social nuestras capacidades específicamente humanas no podrían desarrollarse.⁶

Con esta tesis social del ser humano Taylor no sólo critica el atomismo, sino que incide en la necesidad de reformular los derechos individuales en términos de condiciones necesarias para el ejercicio y desarrollo de capacidades humanas fuertemente valoradas y que exigen nuestro respeto. A la crítica dirigida contra la presunta autosuficiencia del individuo, acompañan las objeciones a la pretendida suficiencia de la “protección de derechos”. Se trata, por lo tanto, de un tipo específico de capacidad humana, en concreto, la “capacidad que exige respeto y que ayuda a determinar la forma de los derechos o a qué dan derecho los derechos”. Descubrimos que lo que subyace a la defensa de los derechos son capacidades fuertemente evaluadas.⁷

⁴ “For we have not only to maintain these practices and institutions which *protect* liberty but also those which sustain the *sense* of liberty. For this to accept the (social) perspective that the very potential for the good (here liberty) is bound up with a certain form of society. [...] If we think of the public institutions as just existing to protect liberty, they can consist with almost any degree of inequality, as we can see from Locke’s theory. But if we think of these institutions as nourishing the sense of liberty, and in particular through interchange and common deliberation, then great inequalities are unacceptable” (Taylor 1985a (1985 II: 310)).

⁵ Especialmente ilustrativo son los estudios sobre la técnica de Ortega donde explica el significado humano de los conceptos de necesidad y vida.

⁶ Taylor 1979b (1990: 110).

⁷ “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

El giro y atención hacia las condiciones sociales para el desarrollo de las capacidades específicamente humanas se dirige hacia dos ámbitos imbricados entre sí: el del horizonte de significatividad compartido y el de la sociedad. En su crítica al atomismo cabe considerar, en primer lugar, la necesidad de un trasfondo compartido que valore y exija el respeto de dichas capacidades. Es en éste donde se descubren los presupuestos holistas –hermenéuticamente hablando– del enfoque de Taylor. Afirmar el valor de una capacidad humana no sólo tiene “un alcance mucho mayor”, sino que al afirmar un valor existen “antecedentes conceptuales esenciales” que instan a reconocer la necesidad de determinadas obligaciones. Así, en segundo lugar, puesto que estas capacidades sólo pueden desarrollarse en sociedad, la “tesis social” (anti-atomista) nos obliga a pertenecer a una. La defensa atomista de determinados derechos termina destruyendo la sociedad, minando la propia capacidad y conduciendo a uno mismo a un modo de vida truncado y privando a generaciones futuras del ejercicio de esta capacidad.⁸

9.1.2 *Libertad positiva y libertad negativa*

En “What’s wrong with negative liberty?” Taylor distingue dos concepciones en el modo de entender la libertad: libertad en sentido negativo y libertad en sentido positivo. A la primera corresponden todas las teorías que se refieren a la libertad como independencia con respecto a la interferencia de los otros y por lo tanto a la ausencia de obstáculos externos que impiden al individuo hacer lo que quiere. El sentido positivo de la libertad que defienden las teorías de signo contrario apela al ideal de autorrealización de manera que la libertad, en este segundo sentido, consiste en la afirmación de lo que realmente queremos hacer.⁹

En esta confrontación entre el sentido positivo y negativo de la libertad Taylor desarrolla su argumentación contra las teorías negativas, deteniéndose en deslindar

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” (Taylor 1979b (1990: 112)). Adela Cortina recupera como “segundo “principio de una *Ethica cordis*”: “actuar positivamente para potenciar las capacidades de las personas”. Porque como dice, a continuación, no es suficiente el discurso de los derechos humanos. Éste ha de ser complementado por el de las capacidades. Ver Cortina 2007: 225-229.

⁸ “No podríamos, por ejemplo, afirmar sin reservas nuestro derecho frente a esa sociedad o a expensas de ella; en caso de conflicto, deberíamos reconocer que nos vimos presionados legítimamente en ambos sentidos. Porque al minar una sociedad de este tipo, imposibilitaríamos la realización de la actividad sostenida por aquel derecho. Pero si tenemos razón al defender este derecho, no podemos tenerla si lo conculcamos; las mismas consideraciones que justifican lo primero condenan lo segundo” (Taylor 1979b (1990: 115)).

⁹ Taylor considera los dos conceptos de libertad, rechazando la caricatura que de ellos a menudo se tiende a hacer. Sin embargo, tomado con cierta amplitud, el sentido negativo de la libertad puede incorporar en cierta medida el concepto de autorrealización ya que aunque centra la reflexión en la ausencia de obstáculos externos, lo hace en vistas a que éstos no impidan la autorrealización personal. El sentido positivo, por su parte, no tiene porqué conducir a políticas totalitaristas que impongan cierta forma canónica por principio como autocontrol colectivo de la vida común. Por el contrario, valiosas intuiciones de buena parte de concepciones liberales consideran la importancia que conlleva el ejercicio efectivo de lo que realmente queremos como expresión de la libertad.

las concepciones positivas de la libertad de la amenaza totalitaria y destacando las deficiencias que conlleva reducir el concepto de libertad a la ausencia de obstáculos externos.

De este modo, reformulando los dos conceptos de la libertad tal y como fueron tematizados por Isaiah Berlin en su célebre conferencia de 1958,¹⁰ la libertad negativa se basaría en el concepto de oportunidad; mientras que la libertad positiva se fundaría en el concepto de ejercicio.¹¹

Atendiendo al concepto de oportunidad, distingue una amplia gama de posiciones que oscilan desde las que consideran la ausencia de obstáculos externos a partir de criterios meramente cuantitativos (como la de Hobbes, que se ciñen a un concepto puro de oportunidad excluyendo cualquier alusión a la autorrealización así como la necesidad de cierto grado de ejercicio) hasta las que consideran la diferenciación de obstáculos desde el prisma cualitativo dando lugar a teorías negativas que incorporan algunas ideas de autorrealización y consideran necesario cierto grado de ejercicio.

Ahondando en la crítica a las deficiencias que presenta el enfoque de la libertad negativa, en primer lugar, cabe preguntarse qué es lo que la hace tan atractiva a sus partidarios. Basarse en el concepto de oportunidad como la eliminación de obstáculos para realizar cualquier cosa sin apelar a determinadas capacidades que deberían ser desarrolladas, reporta una gran simplicidad que parece respaldada por el sentido común. De este modo la libertad se trata de manera no problemática, soslayando la complejidad que conlleva la consideración de las condiciones que hacen efectivas su ejercicio.

Esta defensa del concepto negativo de libertad está respaldada –a juicio de Taylor, quien cree ver en Hobbes a su máximo representante— por el “temperamento antimetafísico, materialista y orientado hacia las ciencias naturales de nuestra civilización”.¹² Sin embargo, al descartar la importancia del ejercicio, y por consiguiente de la posible frustración de dicho ejercicio de la libertad, abandonamos muchas de nuestras intuiciones en lo que respecta a la autorrealización. En este sentido el déficit de las teorías que se centran exclusivamente en la ausencia de obstáculos externos consiste en que soslayan otro elemento de crucial importancia para dar sentido de la libertad: las “condiciones internas”. Vemos que los impedimentos no son únicamente externos, sino que pueden provenir igualmente del propio sujeto. Es entonces, cuando el discurso en torno a la libertad se torna complejo y, en cierto modo, de una problemática que necesita de discernimiento para valorar qué motivos son realmente los que deseamos

¹⁰ Se trata de la conferencia inaugural “Dos conceptos de la libertad” pronunciada en la Universidad de Oxford el 31 de octubre de 1956 y publicada ese mismo año por Clarendon Press.

¹¹ “Doctrines of positive freedom are concerned with a view of freedom which involves essentially the exercising of control over one’s life. On this view, one is free only to the extent that one has effectively determined oneself and the shape of one’s life. The concept of freedom here is an exercise-concept. By contrast, negative theories can rely simply on an opportunity-concept, where being free is a matter of what we can do, of what it is open to us to do, whether or not we do anything to exercise these options” (Taylor 1979e (1985: 213).

¹² Taylor 1979e (2005: 262).

y por lo tanto los que nos hacen felices. Ser libre en Taylor no se reduce a hacer lo que uno quiere de manera no problemática, sino que existen elementos que dependen del sujeto, como la autocomprensión o el autocontrol, sin los cuales no existiría ni tan siquiera la posibilidad de ser libres.

El segundo aspecto atractivo que presentan las teorías negativas parece ser que consiguen librarnos de las tendencias y posibles peligros totalitarios de la libertad positiva como autogobierno efectivo. Ante este cargo levantado contra las teorías positivas de la libertad, Taylor afirma que la teoría positiva no avala necesariamente la imposición de una determinada forma social que permita el autocontrol colectivo en los asuntos comunes. Antes bien, cabe diferenciar las valiosas intuiciones que encontramos en el concepto de libertad como ejercicio, porque sin dar el paso hacia la configuración social, centrándonos en el sujeto, es posible considerar que éste mismo no es libre, en la medida que existen barreras internas que le permiten hacer lo que realmente quiere hacer. Así pues, es posible detenernos en estas condiciones internas como condiciones de posibilidad para hablar del ejercicio de la libertad, antes de predeterminar la configuración social que habrá de existir para hacer efectivo el ejercicio de la libertad. Apelar al ideal de autorrealización no nos conduce necesariamente al totalitarismo, sino que podríamos abrir un espacio interno a la libertad tal y como es expresada por el propio individuo. Contra éste, la afirmación de la diversidad entre los seres humanos no reductibles a un mismo canon uniformador parece ser un buen antídoto. En efecto, incluyendo el factor de la diversidad humana, la amenaza totalitarista parece escamparse.¹³

A continuación vamos a ir perfilando el sentido positivo de la libertad y distinguiendo progresivamente las deficiencias más en concreto que presentan los distintos enfoques de la libertad negativa. Para ello consideraré dos aspectos centrales que permiten comprender en qué sentido la libertad positiva permite dar cuenta del modo en que nos sabemos libres: el horizonte de significatividad y la crítica a la tesis de la incorregibilidad del sujeto como autoridad definitiva respecto a la importancia de sus propios sentimientos para el ejercicio de la libertad. Ambas están estrechamente unidas, pero empezaré explicando la primera para, abierta la brecha de la pregunta por la validez, adentrarme en la segunda.

9.1.3 *Horizonte de significatividad*

En primer lugar, Taylor cuestiona la afirmación de que la libertad del sujeto se reduzca simplemente a hacer lo que éste quiera de manera no problemática. Desde el prisma del concepto de ejercicio, esta afirmación resulta excesivamente vaga e imprecisa ya que la acción humana requiere de ciertos condicionantes en lo que se refiere a sus propias motivaciones para que ese “lo que el sujeto quiera” se realice efectivamente. Y como veíamos anteriormente, la frustración puede ser fruto de cierta impotencia o coerción proveniente del propio sujeto, interna a él. De manera

¹³ “No official body can possess a doctrine or a technique whereby they could know how to put us on the rails, because such a doctrine or technique cannot in principle exist if human beings really differ in their self-realization” (Taylor 1979e (1985:216) (2005: 264)). Véase principalmente la defensa de Taylor por una ética de la autenticidad. Taylor 1992 A (1994).

que difícilmente consideramos a alguien realmente libre, si aquello que desea de manera más o menos pasajera fuera en desmedro de sus objetivos o metas más fundamentales. Incluso aunque ese sentimiento destacase por su intensidad y el otro apenas se mostrase como tal.

El criterio cuantitativo que atiende a la intensidad de un deseo presenta dificultades. Podemos sentir un deseo con gran intensidad y, sin embargo, su consecución conducirnos a un modo de extrañamiento por atentar contra valores, metas o aspiraciones que consideramos en grado más elevado. De este modo, la expresión de determinados deseos los concebimos como más importantes o significativos que otros que, de ningún modo, su realización es tan significativa para llegar a realizarnos como las personas que queremos ser. Descartado el elemento cuantitativo para dar cuenta de la acción humana tal como el propio ser humano concibe acciones más significativas que otras, la clave para considerar en qué medida unos deseos o sentimientos son más significativos que otros y algunos incluso imprescindibles para realizarnos libremente es el concepto clave de evaluación fuerte que tratamos en la primera parte de este trabajo. Éste nos permite concebir la importancia de determinados sentimientos y motivaciones de acuerdo a las valoraciones del propio sujeto; en base a dichas valoraciones fuertes que van configurando la identidad del sujeto, podemos discriminar qué deseos o motivaciones son más importantes y cuyo cumplimiento debe preferirse a la satisfacción de deseos más débiles, incluso cuando estos últimos se nos manifiesten más intensamente.

A juicio de Taylor, esto es lo que caracteriza al tipo de éticas modernas que se demarcan del naturalismo al afirmar que existe un orden moral, si bien que debe ser descubierto por cada individuo en el interior, que permite enmarcar el ámbito de la libertad humana. Entre ellos cabría destacar a Rousseau y Kant porque establecieron el elemento cualitativo de la motivación como discriminación de la acción (moralmente) buena. La acción virtuosa en Rousseau y el respeto a la ley moral como expresión de la determinación racional de la voluntad en Kant, son modos distintos de aludir a un modo más valioso de ser humano. Efectivamente es el valor incomparable de la racionalidad lo que en Kant adopta la forma de evaluación fuerte. Según el planteamiento kantiano la auténtica naturaleza del hombre es la racionalidad. Y es ésta la que impone ciertas capacidades más elevadas que la naturaleza. Hasta tal punto llega el análisis de Taylor sobre este aspecto que la ética kantiana es vista bajo el prisma del ideal de autorrealización.¹⁴

En este sentido, basándonos en las valoraciones fuertes, podríamos distinguir entre deseos más significativos aunque no se nos manifiesten intensamente. Con ello damos con un criterio independiente al hecho de querer más priorizando los deseos más significativos aún cuando éstos no siempre son los que deseamos abordar con

¹⁴ “We could say that the fundamental principle underlying Kant’s whole ethical theory is something of this form: live up to what you really are –rational agents” (Taylor 1984a (1985 II: 324)). Con esta alusión a otras éticas modernas que enfatizan el elemento cualitativo de la motivación de la acción y ciertas valoraciones de lo que es intrínsecamente valioso, no pretendo equiparar el enfoque kantiano de la libertad con el de Taylor, sino únicamente incidir en que este enfoque positivo de la libertad es más amplio de lo que podría pensarse. El vínculo entre libertad y orden moral recuperado por algunas éticas en la modernidad, permiten restablecer un tipo de libertad propiamente humana, y demarcarse de la libertad naturalista como un modo de esclavitud a los deseos.

mayor urgencia ni los que acaban imponiéndose en caso de conflicto.¹⁵ En función de las evaluaciones fuertes introducimos el criterio de significatividad que nos permite discriminar los deseos y sentimientos más importantes y cuya expresión constituye diferentes modos de desarrollar la libertad.

Sin embargo, este paso del prisma cuantitativo hacia el enfoque cualitativo parece ser aún insuficiente para perfilar el concepto de libertad positiva. Bien podría ser que la discriminación consistiera en determinar qué obstáculos son más importantes y cuáles apenas tienen incidencia en el modo de expresarnos libremente. Así pues, barreras que limitan el ejercicio de determinadas capacidades o nos impiden hacer algo que no valoramos especialmente no la entenderíamos como una merma de libertad; como sí lo harían, por otro lado, los obstáculos que nos impidieran el ejercicio de una actividad que consideraríamos muy importante.

Vemos que este enfoque discrimina cualitativamente los obstáculos que limitan de forma notable nuestra libertad. Pero aún permanece en el estadio de la libertad negativa y no es posible dar razón del modo cómo podemos llegar a ser prisioneros de determinados deseos.

En efecto, las teorías de la libertad negativa, no permiten explicar satisfactoriamente la experiencia de sentirnos presos de algunos deseos. Se trata de deseos y sentimientos que nos arrastran y que impiden la realización de otros deseos (“atribuidores de importancia”) que consideramos realmente significativos. Así pues, la vergüenza o el miedo, pueden impedir que lleguemos a hacer lo que realmente queramos y por lo tanto arruinar el ejercicio de nuestra libertad. Es a partir de estas experiencias cuando cobra sentido considerar condiciones internas como auténticos requisitos para concebir la libertad. Nos adentramos no sólo en un enfoque cualitativo, sino más radicalmente en un enfoque positivo de la libertad. Las valoraciones fuertes no desempeñan una función tangencial discriminando qué obstáculos son más significativos, sino que en base a ellas cobran sentido ciertas experiencias auto-limitadoras de la libertad.

En este segundo caso, desde el prisma de las teorías positivas, ya no hablamos de discriminación de obstáculos sino más bien de discriminar motivaciones en función de los objetivos más significativos. Se nos presentan nuevos modos por los cuales nuestra libertad queda sustancialmente mermada. Ocurre esto en los casos en los que, aún considerando el sujeto cuáles son las metas más significativas de su vida, por miedo, vergüenza o cualquier otro posible sentimiento, no consigue alcanzar el propósito. En la medida en que el individuo se identifica con el objetivo más significativo, aún cuando otro deseo le arrastra y le impide alcanzarlo, decimos que el sujeto es consciente de la pérdida.

¹⁵ “It is false as soon as we try to give wanting more an independent criterion, such as, for instance, the urgency or force of a desire, or the prevalence of one desire over another, because it is a matter of the most banal experience that the purposes we know to be more significant are not always those which we desire with the greatest urgency to encompass, nor the ones that actually always win out in cases of conflict of desires”. Taylor 1979e (1985:220) (2005: 269).

Pero aún podríamos considerar un segundo modo por el cual dejamos de ser libres, y es el caso en el que no somos conscientes de la pérdida. Ello ocurre cuando el individuo se identifica con los deseos o sentimientos menos importantes. Y aquí se introduce el elemento más crítico de la propuesta de Charles Taylor en lo referente al enfoque de la libertad positiva. Algo que malentendido, puede ser visto para los que defienden teorías negativas de la libertad como el “escándalo totalitarista”: Taylor pone en cuestión que el individuo sea la “autoridad definitiva” en determinar si es libre o no, incluso en saber qué deseos son los más significativos para la consecución de su libertad.

Las críticas de los que atisaban cierta amenaza totalitarista en el planteamiento positivo de la libertad se tornan ahora más evidentes. Sin embargo, vamos a ver que Taylor es sensible a este posible peligro y se guarda de no dar pábulo a tales tergiversaciones del ideal de autorrealización. Su crítica se dirige a la presunta incorregibilidad del sujeto en el modo de comprender la significatividad de sus propios deseos. La tesis de la incorregibilidad del sujeto implicaría que, por principio, nadie, aun cuando fuera enormemente más sabio que el propio sujeto, pudiera, –según la célebre sentencia de Schleiermacher— comprender al sujeto mejor de lo que éste se comprende a sí mismo. Contra esta exclusión por principio, propia de un subjetivismo incorregible, argumenta Taylor.

9.1.4. *Contra la tesis de la incorregibilidad del sujeto*

Vemos que es en estos pasajes donde Taylor plantea con más claridad la pregunta por la validez, desentrañando los presupuestos hermenéuticos subyacentes que habían quedado soterrados por cierta tendencia empirista reduccionista que impedía discriminar entre deseos más o menos importantes. Evidentemente para las teorías negativas que no se plantean la significatividad o autenticidad de determinados sentimientos, no cobra el más mínimo sentido la consideración de que podamos estar o no errados en la satisfacción de éstos. Soslayada la consideración crucial de la significatividad, el paso siguiente es atribuir al propio sujeto la inequívoca apuesta por aquellos sentimientos más intensos, a los que sólo él de manera privilegiada tiene acceso. Sin embargo, la tesis de la incorregibilidad no permite explicar la dimensión intersubjetiva de la experiencia humana de la libertad. Aun de forma inconsciente, el ser humano puede estar prisionero de determinados sentimientos. Así como reconocer que él estaba equivocado respecto a la vivencia de determinados sentimientos y otra persona sí estaba en lo cierto.

Es éste un interrogante que Taylor plantea, abriendo la brecha de la pregunta por la validez. La interpelación del horizonte de significatividad no se queda únicamente en determinar la libertad en base a unas metas u objetivos significativos ya preestablecidos. En la medida que son cuestiones que implican evaluaciones fuertes y por lo tanto modos de saberse y entenderse el propio sujeto hay que decir no únicamente que caben distintos prismas sino que algunos son manifiestamente erróneos.¹⁶

¹⁶ “But once we admit that our feelings are important-attributing, then we admit the possibility of error, or false appreciation. And indeed, we have to admit a kind of false appreciation which the agent

Las raíces de la tesis de la incorregibilidad se encuentran, a juicio de Taylor, en el reduccionismo empirista que excluye el criterio de la significatividad uniformando cualquier tipo de sentimiento a mero “hecho en bruto”. El problema no es considerar que algunos sentimientos puedan ser efectivamente puro sentir físico como cuando alguien nos golpea o nosotros mismos lo hacemos fortuitamente y sentimos dolor. El problema radica en reducir cualquier sentimiento a este tipo excluyendo otro tipo de sentimientos que serían ininteligibles, si no es como atribuidores de importancia y por lo tanto bajo el prisma de las evaluaciones fuertes. Son sentimientos que apelan y están entretreídos con nuestra identidad y que sólo pueden cambiarse en la medida en que se ve al otro y a sí mismo bajo otra luz. Los sentimientos atribuidores de importancia nos permiten enmarcar nuestro concepto de identidad porque nos permiten reconocer que algunas metas y deseos son realmente importantes.¹⁷

9.1.5 *Ideal moral de autenticidad en la modernidad*

Llegamos a unos de los principales bastiones de la ética de Taylor: el ideal de la autenticidad. En torno a este ideal Taylor entretreje su concepto de libertad. Porque en la modernidad, tras el giro subjetivo, la libertad está indeleblemente marcada con el ideal de la autenticidad. La autenticidad es en sí misma una idea de libertad; conlleva que yo mismo encuentre el propósito de mi vida frente a hueras exigencias de conformidad exterior.

Como hemos visto, para considerar las coordenadas desde las que plantear la libertad es preciso atender al horizonte de significatividad. Podemos extraer las primeras conclusiones, afirmando que la libertad no se reduce a puro subjetivismo, sino que se entiende enmarcada en un horizonte de significatividad. Efectivamente el subjetivismo moral es uno de los principales males que acechan a la modernidad. Sin embargo, el concepto de valoración fuerte de Taylor permite recuperar el grado de objetividad necesario para concebir las coordenadas de significación en las que la libertad cobra significación y significatividad. En este sentido de atender a una llamada genuina, una “voz interior”, cabe entender el ideal moderno de autenticidad defendido por Taylor.

Taylor critica el ideal moderno de autoelección proveniente del relativismo y del “subjetivismo blando” desde el ideal moderno de autenticidad. A diferencia del ideal moral de autenticidad, el “relativismo blando” (“relativismo débil” o “relativismo acomodaticio”) ha terminado por despojar el concepto de autorrealización de su fuerza moral deslizándolo hacia el egoísmo, egocentrismo, narcisismo y formas varias de autocondescendencia: “la cultura contemporánea se desliza hacia un relativismo blando. Ello otorga un valor adicional a una presunción

himself detects in order to make sense of the cases where we experience our own desires as fetters. How can we exclude in principle that there may be other false appreciations which the agent does not detect? That he may be profoundly in error, that is, have a very distorted sense of his fundamental purposes? Who can say that such a people cannot exist?” (Taylor 1979e (1985:226-227) (2005: 276)).

¹⁷ Ver capítulo 1, diferencia entre los sentimientos brutos y los sentimientos fuertemente evaluados atribuidotes de importancia.

general: las cosas no tienen significación en sí mismas sino porque las personas así lo creen, como si pudieran determinar qué es significativo, bien por decisión propia, bien quizá sólo porque así lo piensan”.¹⁸ Se trata de un tipo de identidad desinflada como sugiere la gráfica expresión “buffered self” porque poniendo todo su énfasis en la elección, ha quedado vaciada de sentido gravitando sobre el abismo de “elecciones vacías o desnudas” (“bare choice”).¹⁹

Frente a este “blando subjetivismo” Taylor radica su ética en el ideal de autenticidad y apuesta por recuperar precisamente esa fuerza moral: “lo que nos hace falta comprender en este caso es la fuerza moral que respalda a nociones como la de autorrealización”.²⁰ Su planteamiento no socava la libertad sino que conduce a una realización de ésta, fortalecida por el ideal de auto-realización.

Radicalar la libertad en la autoelección deja al descubierto la aporía de una modernidad ciega a las diferencias, porque efectivamente no da lo mismo elegir cualquier cosa; no toda posible elección tiene el mismo significado ni valor. Si no se circunscribe el discurso de la elección en las coordenadas del horizonte de sentido y significatividad, se termina por hacer cualquier elección insignificante. La elección en sí misma y por sí misma no puede ser “la razón justificatoria crucial” porque ello implicaría equiparar cualquier tipo de elección anulando, precisamente, su significado y con ello su carácter significativo. En este sentido “al acentuar la legitimidad de la elección entre ciertas opciones, muy a menudo nos encontramos con que privamos a las opciones de su significación”.²¹ Este es un acuciante malestar en la modernidad.

Ayudaría aquí distinguir dos fuentes de valoración dentro del ideal de autenticidad y que reparásemos en la necesidad de combinar ambas. Por un lado la

¹⁸ Taylor 1992A (1994: 72). A ello alude García Gómez-Heras como la percepción “postmoderna” de la vida: donde prima el lenguaje autoreferencia y que supone una “segunda secularización” consistente en que las palabras pierden su significatividad (metafísica pero también normativa) para ponerse al servicio de un expresionismo de la subjetividad que transforma el hablar en huera retórica, la obligación en compromisos ocasionales y los valores en preferencias débiles. Todo ello envuelto de un ropaje estetizante y en estilos de vida no carentes de hedonismos. Ver García Gómez-Heras 2005: 57. Este tema del narcisismo de la subjetividad reaparece con ropajes distintos en la modernidad. Ver García Gómez-Heras 2005: 116-124.

¹⁹ “A good example of this is ‘choice’, that is bare choice as a prime value, irrespective of what it is a choice between, or in what domain. Yet we have to admit that this is regularly invoked in our society as an all-trumping argument in weighty contexts. [...] and yet we find these words surfacing again and again, slogan terms like ‘freedom’, ‘rights’, ‘respect’, ‘non-discrimination’, and so on. Of course, none of these is empty in the way ‘choice’ is; but they too are often deployed as argument-stopping universals, without consideration of the where and how of their application to the case at hand” (Taylor 2007: 478-479). En el contexto de la sociedad estadounidense de la segunda mitad del siglo veinte, Taylor se refiere a estos “buffered selves” con la expresión de David Brooks “BoBos”: “síntesis entre burgués [*bourgeois*] y bohemio”. En el ámbito de la religión Taylor pone sendas objeciones al entramado en el que se gesta el “individualismo expresivista” propio de la “época post-durkhemiana”. Ver capítulo 13 “The Age of Authenticity” en *A secular Age*.

²⁰ Taylor 1992A (1994: 52). En su libro *Ética hermenéutica* Jesús Conill ha llamado la atención sobre la dimensión ética de la hermenéutica de Taylor que se sustentan en una ética de la autenticidad. Ver Conill 2006: 246-247.

²¹ Taylor 1992A (1994: 72).

autoelección radicada en la voluntad del individuo y por otro las condiciones de significación independientemente de mi voluntad, “exigencias que provienen más allá del yo”.²² Taylor insiste: “la autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone estas exigencias”.²³ Efectivamente son *presupuestos* de la autenticidad como expresión de la voluntad. Llega, incluso, a afirmar que se trata de “condiciones de la vida humana”. Sin ellos, nuestra vida se desplomaría en la anemia moral, haciendo imposible cualquier tipo de elección y vaciando de significación cualquier diferencia. En este sentido, la diferencia “no se puede asumir simplemente a priori”²⁴ en base al ideal de autoelección, sino que requiere de los presupuestos hermenéuticos que dan significado y valor a dicha diferencia.

9.2. Dimensión moral y política de la libertad

En esta segunda parte de este capítulo me voy a detener en la relación que guarda la libertad positiva y la política. Hasta el momento nos hemos centrado en la libertad del individuo considerando la importancia de las condiciones internas de su actuación para considerarlo propiamente libre. Sin embargo, cabe preguntarse por la dimensión política de dicha libertad: ¿conduce la incursión de la libertad positiva en la política hacia regímenes totalitarios como denuncian detractores de dicha libertad positiva?

Veámos más arriba que uno de los argumentos contra la libertad positiva consistía en la posible derivación totalitarista de ésta. Sin embargo, la defensa de una libertad positiva a nivel interno, no tiene por qué conducir a una política totalitarista. Como reconoce Taylor, el ejemplo más claro de esta distinción quizá lo encontremos en la conocida división kantiana entre moral y política. La autonomía que da Kant a la moral, radicando en última instancia en la cualidad de la motivación de la acción y nunca en sus consecuencias, permite discernir claramente la esfera interna de la moralidad de la regulación externa del orden público por parte de la política, evitando de este modo el solapamiento entre ambas. La garantía de los derechos por parte de la política permite que cada individuo pueda ejercer su propia libertad y desarrollar sus propios planes de vida.²⁵

²² Taylor 1992A (1994: 74). Ver Conill 2006: 249-250.

²³ Taylor 1992A (1994: 74). Rousseau es un buen exponente de filósofo defensor de la autenticidad en la medida que frente al “malestar de la inmanencia” a través de la “desalienación” descubre la fuente profunda en nosotros y con ello recupera el contacto con nuestros más profundos propósitos. (Ver Taylor 2007: 309 y ss.). Junto con Rousseau habría que destacar especialmente a Herder y Humboldt. En el caso de Rousseau, como veremos más abajo, su concepto de libertad habría que entenderlo también en su dimensión política de la libertad como autodeterminación expresada en el concepto de “voluntad general”.

²⁴ Taylor 1992A (1994: 73).

²⁵ Ver Taylor 1984a. El argumento kantiano para llevar a cabo la distinción entre ética y política consiste en su rechazo al utilitarismo que toma la felicidad como criterio para juzgar las estructuras políticas. Sin embargo, la idea que debe servir de criterio para evaluar qué política es legítima y cuál no lo es por producir cierto paternalismo, es la idea de un orden moral de seres libres que garantice su autonomía. Es precisamente el paternalismo de las políticas felicitantes a lo que Kant se opone al formular el principio vector de la política, a saber, la libertad.

Pero además la relevancia de la moral kantiana emerge en contraste con la planicie de la motivación humana del utilitarismo, como la cumbre de la acción realizada por deber. Frente al malestar provocado por la pérdida de contrastes del auto-interés utilitario, la moral kantiana ha articulado apropiadamente el “poder humano de auto-trascendencia, la capacidad de ir más allá del deseo referido a sí y perseguir una aspiración más elevada”. Es este *relieve* del sentimiento moral y de la acción realizada *por* deber lo que permite “articular fuertemente el poder de una fuente de moralidad interna”.²⁶ Lo que constituye una significativa crítica y posibilidad ante el “malestar de la modernidad”.

La escisión kantiana entre moral y política no impide que el orden moral, inseparable de la libertad, determine el quehacer de la teoría política. En primer lugar, en el sentido de que vivir en una sociedad política es una obligación moral para hombres. La regulación política de la convivencia mantiene la paz entre los hombres y establece la justicia. Viviendo en sociedad nos sometemos a las mismas leyes, de manera que podemos reconocer nuestra sujeción común a la ley. De este modo, tanto para Kant como para Rousseau, llegamos a ser personas, dejando nuestra exclusiva condición animal y descubriendo un nuevo modo humano de libertad. Se puede decir, entonces, que el orden moral apunta a nuestra condición política.

Pero hay un segundo sentido de la relación entre moral y política en el que nos vamos a detener, donde esa misma idea de orden moral configura el tipo de política que debería prevalecer. Aquí las diferencias entre Kant y Rousseau comienzan a dejarse ver. La diferencia radica, a juicio de Taylor, en el modo de entender la ley para cada uno de estos autores. En Rousseau la ley está entretrejida con la deliberación colectiva expresada en la “voluntad general” (no sólo “voluntad de todos”) que expresa a su vez la vida buena (no –claro está– en un sentido utilitarista). Toma de modelo las repúblicas de la antigüedad y evidencia, de este modo, los presupuestos del humanismo cívico consistentes en el amor a las instituciones republicanas como lugar privilegiado de la vida buena. El hombre encuentra el bien en la vida pública de una república de ciudadanos.

En Kant, por el contrario, prima el valor de la ciudadanía universal para aproximarnos a la idea de ley. Kant deslinda la moralidad de una acción, la cual radica, por un lado, en la cualidad de la motivación y, por otro, de la acción en sí. De manera que la vida buena queda internalizada por lo que respecta a la acción concreta realizada y desligada del ideal del bien en la vida pública. Ningún modo de vida puede ser condición suficiente de la bondad moral, sino sólo la voluntad conformada por la racionalidad. La escisión entre moralidad y política son, desde el punto de vista de la ética kantiana, garantía y condición necesaria de la libertad. Dicha escisión genera, empero, un dualismo y tensión difícilmente conciliable. ¿Es ese dualismo necesario para garantizar la libertad? ¿Permite explicar todo tipo de libertad; o cabría concebir, a su vez, un tipo de libertad más específicamente política?

²⁶ Taylor 2007: 311-312.

Parece bastante evidente que la ética kantiana permite salvar el escollo de regímenes totalitaristas. Sin embargo, cabe preguntarse si acaso el dualismo generado permite concebir una vida pública efectiva por parte de los ciudadanos que la componen o si a su vez precisa acudir a otras fuentes de la tradición republicana.²⁷

9.2.1. *Crítica a la libertad absoluta*

En sus primeros estudios sobre la sociedad moderna en clave hegeliana Taylor ahonda en la crítica a la libertad absoluta. Es decir, se refiere al atentado de regímenes políticos contra la libertad, aún incluso en nombre de la libertad. El caso paradigmático es la política del terror del jacobinismo en tiempos de la Revolución francesa.²⁸

Lo primero que cabría considerar es acerca de la peculiar lectura hegeliana del kantismo que Taylor reformula. A pesar del dualismo difícilmente conciliable al que conduce la ética kantiana pero que es, a su vez, lo que garantiza la autonomía subjetiva frente a cualquier gobierno totalitario, creo que en *Hegel y la sociedad moderna* Taylor hace una apropiación un tanto acrítica de la lectura hegeliana de Kant.²⁹ Aunque habría que llamar la atención de que la crítica de Taylor a la “libertad absoluta” no se dirige principalmente contra Kant sino contra “los franceses” que han pretendido implementar el estudio de una libertad formal a la realidad política.³⁰

El punto más crítico con el planteamiento kantiano lo podemos encontrar en la “paradoja kantiana” derivada de la formulación de la condición de la autonomía en un “mundo desencantado”. ¿No requiere la voluntad autónoma de una razón o norma para imponérsela a sí misma? ¿Cómo podemos llamar a esa razón

²⁷ El problema no se trata en ver si Taylor acepta la tesis kantiana de pensar el agente no meramente como fenómeno sino como noumenon, que sí que la asume. Su crítica en la línea de los sucesores de Kant consiste en la insatisfacción respecto a la conclusión kantiana de que nuestro conocimiento como agentes nouménicos sólo pueda ser práctico (algo que sólo presuponemos en la deliberación) y no teórico (algo de lo cual podemos dar una explicación satisfactoria). Ver Pinkard 2004: 204.

²⁸ Ver Taylor 1979 (1983: 194-213).

²⁹ Por ello creo que sería de enorme interés para la hermenéutica recuperar otras lecturas de Kant como la de Karl Löwith en “Kants Begründung der ‘Autonomie’ des Menschen” (Ver Löwith 1928: 139-152; ver en este trabajo “el individualismo holista”). Adela Cortina extrae también una valiosa enseñanza kantiana para las sociedades democráticas actuales. Ver Cortina 2001: capítulos 7-10; Cortina 1997;

³⁰ “La ética de la voluntad general, de la universalidad formal, siguió siendo vacía. Pero una cosa es entretener vacías teorías éticas en nuestro propio estudio, y otra tratar de poner esta vacía voluntad general en la realidad de la historia. Los alemanes sólo hicieron lo primero, pero los franceses intentaron lo segundo, y las terribles y destructivas consecuencias revelaron lo que era implícito en este vacío y mostraron la necesidad de pasar adelante, a otra etapa. Este acontecimiento traumático y climático fue la Revolución francesa” (Taylor 1979 (1983: 198-199)). Creo que es más que cuestionable clasificar la concepción de la libertad kantiana al lado de la de no interferencia hobbesiana, así como la autonomía kantiana y la voluntad general roussoniana como “la voluntad del individuo según su propio arbitrio”. ¿El concepto de autonomía kantiana encuentra su “momento principal” en “la limitación de mi libertad o arbitrio para que pueda coexistir con el arbitrio de todos según una ley general”. (Ver párrafo 29 y observación de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*).

autoimpuesta si nos ha venido dada? La propuesta de Taylor para superar la paradoja kantiana consistirá en “unir la autonomía radical [de Kant] con la totalidad-plenitud [*fullness*] de la unidad expresiva con la naturaleza [de los románticos tempranos]”.³¹

Por otro lado, se podría pensar que Taylor se une a Hegel en la “superación” de la “paradoja kantiana”. Sin embargo, el planteamiento hegeliano aunque concibe y plantea bien el problema, su respuesta es corta de miras históricas y adolece de déficit experiencial (Taylor dice “short-lived”). De modo que la empresa de realizar y alcanzar la pretendida unidad está aún abierta.³²

El paso decisivo de la Ilustración ha sido hacer que el hombre moldee su sociedad de acuerdo a la recta razón. En este contexto emerge con fuerza el concepto ambivalente de voluntad general que permite rebasar lo simplemente dado e inaugurar un nuevo orden en la voluntad racional. Pero es aquí donde se desvelan las insuficiencias de esta nueva teoría porque es incapaz de “desarrollar un contenido”, un conjunto de “metas sustantivas” a partir de la idea de razón. Hegel pone en evidencia los intentos jacobinos por rehacer la sociedad completamente de acuerdo con las prescripciones de la razón humana, abandonando cualquier tipo de autoridad o tradición. A esta libertad ilimitada es a la que Hegel llama “libertad absoluta”.³³

Taylor entiende que “la causa radical de la destructividad” de este anhelo de libertad ilimitada es su *vacuidad*. Su incapacidad para reestablecer una nueva sociedad. En esa vacuidad yace su intrínseco carácter destructivo que termina por anular cualquier tipo de diferenciación social. El carácter supuestamente incondicional de la libertad en este sentido no haría sino desvanecer cualquier intento de estructuración social, diferenciando funciones y atribuyendo distintamente las responsabilidades, atendiendo a la labor desempeñada. Taylor critica elocuentemente

³¹ Taylor 1975: 570. Como explica Pinkard, Taylor en la cuerda de los románticos tempranos “adopta la noción de autonomía kantiana pero sosteniendo que nuestras razones más básicas no pueden ser todas auto-impuestas. En su lugar, requieren una ‘receptividad’ hacia el mundo, en particular a un sentido de ‘naturaleza’ como un todo y no sólo al mundo desencantado de la física post-newtoniana. [...] Hay bienes en la ‘naturaleza’ que nos proveen de razones para la deliberación, el sentimiento y la acción que no son auto-elegidas y que sirven para orientarnos” (Pinkard 2004: 205-206).

³² “Hegel’s thesis that the Absolute must finally come to complete, explicit clarity in conceptual statement gives the primacy in the end to the descriptive dimension. Our explicit consciousness is no longer surrounded by a horizon of the implicit, of unreflected life and experience, which it is trying to render faithfully but which can never be fully, adequately, definitively brought to light” (Taylor 1979: 165). Pinkard destaca además el rechazo de Taylor a la tesis hegeliana de que el arte o la forma conceptual de la filosofía nos da una visión del todo. Ver Pinkard 2004: 206-208, nota 36. Ver también en este trabajo el apartado 11.4.1.2. “Hegel: ¿fin de la historia?”.

³³ Ver “La libertad absoluta y el terror” en *Fenomenología del espíritu*, capítulo VI, B, III (citado por Taylor). A mi modo de ver una de las críticas más agudas de Hegel a la metafísica occidental se concreta en el concepto de infinitud. La “mala infinitud” sería aquella que carece de todo tipo de definición, indefinida por definición, lo cual es una contradicción en términos. Esta mala infinitud es con la que, a juicio de Hegel, está lastrado el concepto de “Ding-an-sich”, donde efectivamente la preposición alemana “an” (literalmente “al lado de”) expresaría el límite interno irrebachable con algo que no sería ella propiamente y de este modo seguiría incurriendo en la acusada contradicción. Ver párrafos 40-60; 89-95 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. No dejar de atender, sin embargo, a la lectura hermenéutica del “Ding-an-sich” kantiano que propone Löwith (Ver Löwith 1928: 150).

esta “furia destructiva”: “el anhelo de libertad absoluta es incapaz de reconstruir; sólo puede destruir un *ancien régime*, no construir uno nuevo. De hecho, está fijado permanentemente en su fase negativa, destructiva”.³⁴

Llegamos al punto de inflexión de la crítica hegeliana al régimen jacobino de la voluntad general. A saber: la ausencia de la “premisa decisiva: que todas las sociedades requieren diferenciación”. Sobre este elemento gravita el análisis de Taylor, en su apropiación de la crítica hegeliana a la homogeneización llevada a cabo por la voluntad general jacobina. Esta homogeneización configura la libertad absoluta en el sentido de condicionar una participación universal y total. No sólo universal, sino total. No se trata sólo de que cada cual ejerza su capacidad de decisión racional de manera que lo que vive debe ser decidido por sí mismo y no por órdenes sociales impositivos o estructuras jerárquicas tradicionales (lo cual sería común a un ideal de economía de libre empresa). Se trata de pretender una libertad más completa consistente en no someterse a ninguna arbitrariedad o dependencia de la voluntad de otro que no sea la de uno mismo y por lo tanto que se conciba como coacción. Este tipo de libertad universal y total sólo es viable sobre la égida de una sociedad homogénea que permita la unanimidad de nuestra voluntad, excluya cualquier tipo de disenso y anule la diferenciación de la sociedad en grupos sociales identificados. La sociedad para encarnar una voluntad general debe ser homogénea.

En contra de esta homogeneización, Taylor presenta la propuesta hegeliana enfatizando su “fe en la diferenciación”.³⁵ Con perspectiva histórica considera inviable la concepción hegeliana de los *Stände* (estamentos). Pero recupera lo más sustantivo (aunque tamizado) del enfoque hegeliano: necesidad de concebir un tipo de libertad en sociedades heterogéneas que no puede sobrevivir si no es con algún grado de *Sittlichkeit*.³⁶ Lo cual no puede erigirse, como pretende la libertad absoluta jacobina sobre la voluntad puramente racional en desmedro de la tradición y las costumbres.³⁷

Sin embargo, habría que preguntarse si Rousseau incurre, a juicio de Taylor, en la libertad absoluta configurada por su concepto de voluntad general. En algunos pasajes esta parece ser la posición de Taylor.³⁸ Sin embargo, reconoce la complejidad y riqueza del concepto rousseauino de voluntad general. Como hemos visto el ideal moral de autenticidad es central para comprender la filosofía rousseauiana. Pero

³⁴ Taylor 1979 (1983: 200).

³⁵ Efectivamente, creo que es acertada la distinción entre “diferenciaciones” y “desigualdades”. Mientras que las primeras son motivo de enriquecimiento social, las segundas conducen a injusticias indeseables. Ver Cortina 2007: 169-171.

³⁶ A ello se refiere elocuentemente como “el principal drama de la historia”: “cómo reconciliar la libertad del individuo, que sabe que es una racionalidad universal, con una *Sittlichkeit* restaurada” Taylor 1979 (1983: 194).

³⁷ Taylor desarrolla la concepción hegeliana ahondando en la necesidad de “recuperar un sentido de diferenciación significativa” para construir la identidad que haga viable la libertad (incorporando su dimensión política) en “6. El dilema moderno” (Taylor 1979 (1983: 213-227)).

³⁸ “La aspiración a una participación universal y total parece implícita en la fórmula del *Contrato social* de Rousseau [...] Pero entonces, es claro que la aspiración a la libertad absoluta no puede embonar con ninguna diferenciación articulada en la sociedad” Taylor 1979 (1983: 205). Ver también Taylor 1995f (1997: 357-360).

además, en la esfera pública, Rousseau sí habría reconocido la importancia de la *Sittlichkeit* en el sentido de procurar una “densa unidad de propósitos” para fortalecer los vínculos sociales.³⁹

Rousseau es uno de los principales referentes de Taylor. Su apuesta por la recuperación de los festivales públicos inspirados en las repúblicas antiguas, da entrada a un nuevo modo de concebir la libertad y dignidad humana. Libertad y reconocimiento se entretajan mutuamente. El problema de la estima de sí y del reconocimiento del resto de miembros de la comunidad no se puede soslayar en vistas al nuevo concepto de libertad. Taylor entiende que la libertad roussoniana se establece sobre un modo de “reciprocidad completa”.⁴⁰ Nuestra compartida estima de sí es la expresión de una buena relación mutua (a diferencia del orgullo). Dicha reciprocidad necesita alimentarse de una “densa unidad de propósitos” para forjar una auténtica “voluntad general” y que la dependencia a ésta no comporte una merma de libertad. Al contrario, es la densa unidad de propósitos, la que permite una igual estimación entre los ciudadanos y hacer efectiva la libertad política. “En Rousseau, tres cosas parecen inseparables: libertad (no dominación), ausencia de roles diferenciados y un propósito común muy compacto”.⁴¹

Rastreando las dificultades que al liberalismo presenta el concepto de voluntad general roussoniano y la contrarreplica de Tocqueville a la libertad de los modernos de Constant, creo que se puede situar mejor la dialéctica en la que se enmarca la propuesta liberal de Taylor. Aludiremos brevemente a lo más sustancial de dicho debate, para pasar, a continuación, a centrarnos en la caracterización que éste realiza de las diferentes corrientes actuales de pensamiento político. En concreto, vamos a destacar la libertad política según el planteamiento del humanismo cívico. Posteriormente incidiremos en el tipo de liberalismo radicado en el reconocimiento de la diversidad social.

9.2.2. Libertad moral y política

Frente al ente abstracto que es la voluntad general roussoniana, Benjamin Constant se pregunta por las condiciones reales de existencia y de funcionamiento de tal soberanía. A su juicio, el gran escollo de la teoría de la voluntad general está en la imposibilidad de distinguir en la práctica los poderes de la sociedad de los poderes

³⁹ En un contexto más que elocuente, en el que Taylor aboga por una política del reconocimiento y busca articular la diversidad cultural en las sociedades modernas, se refiere explícitamente a la importancia de esta densa unidad de propósitos, pero siempre acompañado de la libertad e igualdad: “En Rousseau, tres cosas parecen inseparables: libertad (no dominación), ausencia de roles diferenciados y un propósito común muy compacto. Todos debemos depender de la voluntad general para que no surjan formas bilaterales de dependencia. Ésta ha sido la fórmula para las formas más terribles de tiranía homogeneizante, comenzando con los jacobinos para terminar con los regímenes totalitarios de nuestro siglo” (Taylor 1992a (1993: 77-78)).

⁴⁰ “Reciprocidad perfectamente equilibrada libera del veneno a nuestra dependencia de la opinión y la hace compatible con la libertad. La reciprocidad completa, junto con la unidad de propósitos que ella posibilita, garantiza que no me despoje de mí mismo al seguir la opinión. Sigo obedeciéndome ‘a mí mismo’ como miembro de este proyecto común o ‘voluntad general’”. Taylor 1992a (1993: 74).

⁴¹ Taylor 1992a (1993: 77).

del gobierno. De modo que en nombre de la nación, los depositarios del gobierno intentarán una delegación del poder cada vez mayor. Para Constant, implementar modelos propios de las antiguas repúblicas en sociedades (post-revolucionarias) es un anacronismo inviable. A su juicio, no resulta ni deseable ni posible recuperar el modelo fuerte de integración comunitaria porque deriva en el sometimiento del individuo al Estado, donde los individuos se diluyen en una gran masa anónima y homogénea de ciudadanos. Todo lo cual lleva a Constant a defender la primacía de la independencia y derechos del individuo como límites irrebasables de todo gobierno.⁴²

Por mi parte, creo que es más que cuestionable el punto de partida de Constant sobre su manera de mirar la historia. Precisamente como reconoció al final de su conferencia de 1819 en el Ateneo de París, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”: “lejos pues, señores, de renunciar a ninguna de las dos clases de libertad de las que he hablado, es necesario, como he demostrado, aprender a combinar la una con la otra”.⁴³ Yo cuestionaría, por lo tanto, que la recuperación de elementos holistas de las repúblicas antiguas conduzca a la negación de la independencia y derechos del individuo. Aunque creo que es muy importante no soslayar los peligros colectivistas de ciertas derivaciones de la voluntad general roussoniana, sostengo –con Tocqueville y Taylor, entre otros— que la libertad individual es insuficiente y se necesita de la libertad del ciudadano para alcanzar una “libertad más completa”. Para lo cual ya no es suficiente la protección de derechos individuales, sino incidir –paradójicamente— en las obligaciones y pertenencia a la sociedad.

Efectivamente, Alexis de Tocqueville es uno de los referentes principales en los escritos políticos de Taylor. En un ejercicio comparativo de de las sociedades democráticas y aristocráticas, Tocqueville propone recuperar la libertad política y ciudadana mermada por el “individualismo”. La contradicción que descubre Tocqueville en las sociedades democráticas modernas es que los seres humanos estando unidos –moralmente hablando— por *mor* a una antropología cristiana universal se descubren, empero, cada vez menos comprometidos –políticamente hablando— respecto a sus comunidades, instituciones y organizaciones a las que pertenecen. Ensayando nuevas posibilidades de mirar a la historia en el marco de un “liberalismo de una nueva especie”, Toqueville encuentra la solución en una síntesis entre la moral antigua y la cristiana; entre el derecho del individuo a la independencia y la libertad entendida como participación activa de los ciudadanos.⁴⁴ Por ello superando a Constant, Tocqueville sostiene que no bastan las garantías

⁴² Al comienzo de sus “grand traité de politique” Constant sostiene: “Donde empieza la independencia y la existencia individual, se detiene la jurisdicción de esta soberanía. Si la sociedad franquea esta línea es tan culpable como el déspota que tiene por único título la espada exterminadora. La sociedad no puede excederse en sus competencias sin convertirse en usurpadora” (Constant 1989: 10). Y en su celebre conferencia en el Ateneo de Paris afirma: “Los progresos de la civilización, los cambios operados por los siglos imponen a la autoridad más respeto por las costumbres, por los afectos, por la independencia de los individuos” (Constant 1989: 279).

⁴³ Constant 1989: 285.

⁴⁴ Ver Lamberti 1970, Jacques 1995 y Ros 2001.

procedimentales para proteger los derechos de individuo, porque la libertad independencia degenera en dependencia y servidumbre cuando no hay auténtica libertad de participación. Porque no se trata sólo del derecho a preservar la privacidad, sino una obligación cívica y una responsabilidad ciudadana que tomen parte activa en los asuntos públicos para lo cual se requiere una “cultura cívico-política”.⁴⁵

9.2.3. Libertad política del humanismo cívico

En distintos lugares Taylor trata de las concepciones políticas en el horizonte de la modernidad.⁴⁶ Distingue principalmente dos amplias corrientes: 1) la corriente liberal y procedimentalista y 2) la corriente republicana del humanismo cívico. La primera corriente busca asegurar los derechos individuales; mientras que la segunda concibe la libertad como participación en el autogobierno.

Estos dos modelos permiten dar cuenta de dos formas de concebir la capacidad ciudadana que son constitutivas para nosotros. Pero se trata de dos modelos inconmensurables, emergentes de tradiciones distintas y que en estado puro comportan graves deficiencias; dos aportes a nuestra forma de entender la libertad imprescindibles para hacer efectiva la democracia y conformar sociedades que permitan y fomenten actuar libremente a sus ciudadanos.⁴⁷

La “capacidad ciudadana” adoptaría o bien la forma de asegurar los derechos individuales; o bien la emergente de una conciencia colectiva (el individuo se sabe inmerso en propósitos comunes al resto de ciudadanos) de participación en el autogobierno colectivo. Yo creo que hay un sustancial salto cualitativo de la primera a la segunda. Creo que la perspectiva hermenéutica ayuda a concebir lo político en términos positivos de participación y por lo tanto a reestablecer los lazos sociales que hacen viable el ejercicio de este segundo tipo de libertad.⁴⁸ Lo cual, como veremos,

⁴⁵ Es esta cultura política que “nace principalmente de la experiencia” y que es alimento de la “voluntad popular” la que Tocqueville defiende en su alegato a favor de la sociedad estadounidense de su tiempo. Tocqueville 1980 I (especialmente el capítulo 5 de la segunda parte). Vería yo en esta “cultura cívico-política” una reformulación de lo que en el capítulo 2 llamamos: “espíritu objetivo”.

⁴⁶ Encontramos distintas formas de caracterizar ambas corrientes: “Liberales procedimentalistas y tradición republicana” (Taylor 1989b); Dos tradiciones constitutivas de la sociedad civil inauguradas respectivamente por: Locke y Montesquieu (Taylor 1990d); “corriente del interés” y “corriente republicana” (Taylor 1990e (1997: 194-195)); “liberalismo procedimentalista” y “defensores de la política de la diferencia” (Taylor 1992a (1993: 90-91)); dos grupos en el modo de concebir los agentes de la esfera pública dentro de las democracias occidentales: a) limitadores del poder de Estado y b) defensores de la participación colectiva (1995e (1997: 354)).

⁴⁷ Taylor interpela: “¿qué reconocerán los modernos como auténtica libertad ciudadana? Ésta ha de ser definida no sólo en términos de lo que debe ser asegurado para un ciudadano; la moderna noción de la dignidad de la persona es esencialmente la de un agente, que puede influir en su propia condición” (Taylor 1989 b (1997: 263)).

⁴⁸ Se plantea aquí el interrogante acerca de la posibilidad de concebir un tipo de “collective capabilities” desde el enfoque de las capacidades. Sin dar una respuesta unívoca, yo creo que la hermenéutica de Taylor ayuda en cualquier caso a dismantelar los presupuestos atomistas de algunas

no quiere decir que haya que renunciar a la defensa de derechos individuales. La elucidación hermenéutica en torno a los bienes comunes de una sociedad, según el planteamiento del capítulo siguiente, puede ayudar a concebir el entramado político en el justo equilibrio entre ambos tipos de capacidades inconmensurables. Lo que dudo, sin embargo, es que dicho equilibrio pueda encontrarse abstrayéndose de la situación concreta, del momento de aplicación.

El giro individualista de la modernidad ha conducido a una fuerte influencia del primer modelo de libertad en desmedro del segundo. Con vistas a paliar los males políticos que atenazan a las sociedades modernas,⁴⁹ Taylor reivindica el segundo modelo de libertad: libertad como participación efectiva de los ciudadanos en el autogobierno (lo que Alexis de Tocqueville llamó “libertad política”).⁵⁰ El centro de gravedad pasa de una política de la defensa y aseguración de los derechos individuales, a un alegato en favor de una sociedad civil crítica y deliberativa capaz de generar vínculos suficientemente fuertes y estables entre sus ciudadanos. Vínculos que permitan el ejercicio de la libertad significativa en sus sociedades. Lo cual requiere atender a las demandas políticas para dicho ejercicio.⁵¹

La libertad en este sentido republicano no se entiende sino es en clave intersubjetiva; la comunidad política no desempeña un papel instrumental, sino significativo. La esfera pública permite articular una opinión pública capaz de generar el *humus* que haga posible llegar a decisiones colectivas. El papel de la sociedad civil en la conciencia colectiva es crucial. Sin la forja de una opinión común vigorosa, de una conciencia colectiva sabedora de la importancia de sus propósitos y fines comunes, no es posible, ni tan siquiera una autocrítica constructiva. Son dichos propósitos comunes los que dan sentido a la crítica y autocrítica.

Desde el prisma republicano, la libertad no es reducible a un bien individual, sino que cabe considerarla, a su vez, un bien político colectivo. El ejercicio de la libertad no se concibe exclusivamente en sentido extrapolítico, sino que el ciudadano puede intervenir, ser escuchado en las decisiones que le afectan en tanto que miembro de la comunidad política. En este sentido la libertad como autorregulación

influyentes teorías modernas y a ampliar sustancialmente los márgenes de la libertad real al reconocer el vínculo mutuo con los otros interlocutores, sin el cual sería inviable forjar una ciudadanía.

⁴⁹ En su artículo “la política liberal y la esfera pública” explica algunos de estos males y ofrece posibles remedios inspirados en la tradición republicana. Entre estos podemos destacar: la burocratización, centralización, escisiones dentro de la comunidad política y fragmentación política. Ver Taylor 1995f (1997: 361-370).

⁵⁰ Efectivamente, como vio Benjamín Constant se trata de un concepto de libertad legado por la antigüedad. Aunque Taylor en alguna ocasión se refiere al célebre ensayo de Constant “De la liberté des anciens, comparée avec celle des modernes” (Taylor 1984a (1985 II: 318)), no lo relaciona directamente con Tocqueville sino más bien con Rousseau y su inspiración en la república griega. Sin embargo, la crítica de Tocqueville a las democracias modernas proponen, a su vez, la recuperación de un tipo de libertad cultivado por los antiguos. Para una explicación de la libertad política en Tocqueville ver Jacques 1995 y Ros 2001: 180-197.

⁵¹ En “La política liberal y la esfera pública” Taylor se refiere a tres condiciones para hacer viable la democracia. No sólo la tercera condición (preferencia de la mayoría), sino más originariamente la primera (saberse como miembro de una comunidad política) y la segunda (escucha y debate genuino de todos los afectados) expresan el meollo hermenéutico del proceso democrático. Ver el apartado de la sociedad civil.

política es un bien no reducible exclusivamente al individuo, sino que se articula en común como un sistema colectivo de autogobierno.⁵²

Lo más significativo de la concepción de las sociedades libres en Taylor radica en el modo de concebir los vínculos sociales. En su recuperación del humanismo cívico, ahonda en la necesidad de lazos sociales suficientemente vigorosos que expresen el reconocimiento de su identidad.⁵³ La identidad colectiva, es decir, el horizonte de significado compartido que da sentido a las instituciones públicas y a la vida común en tanto que ciudadanos miembros de una polis es clave en la concepción de la libertad de Taylor. Es imprescindible ahondar en esos lazos identitarios para hacer efectiva la libertad política. Sin ellos la sociedad va deteriorándose tornándose anémica por anomia en su incapacidad positiva de autogobierno e impidiendo una convivencia efectiva. Para un ejercicio efectivo de la libertad política es necesario, según la tesis que defendemos con Taylor, fortalecer vínculos sociales sustanciales y significativos.

La existencia de un debate público sobre cuestiones morales es vital. Sin este debate público se desvanecería como una sombra sin cuerpo nuestra capacidad de ser agentes libres ¿entre qué podríamos escoger entonces? ¿No nos sobrevendría la atrofia haciendo vano cualquier intento de ejercitar nuestra propia autonomía? ¿En qué estado quedaría el “gobierno de la ley” y la “defensa de los derechos” sin el contacto con nuestras tradiciones y la confrontación de dichas leyes con nuestras instituciones morales y políticas contemporáneas; así como sin el aliento que reciben de las diferentes asociaciones cívicas?

Desde el enfoque hermenéutico de la libertad significativa que hemos ofrecido al comienzo de este apartado, se puede ver con claridad la importancia de ahondar en la motivación que posibilita el ejercicio de la libertad. En este sentido, la identificación patriótica, las raíces culturales de una comunidad, o la densa unidad de propósito de un colectivo son distintas formas atendiendo al contexto concreto para indicar la importancia del elemento motivacional de la acción común. Es necesario dicho elemento fortalecedor de identidades comunes para ejercer la libertad —como señala el republicanismo— en acciones comunes.⁵⁴

La conclusión que podemos extraer con Taylor es que el “individuo libre” es un descubrimiento de la modernidad y que sólo existe en virtud de su “obligación significativa con la sociedad”. Efectivamente, el ejercicio de autonomía es un tema básico de nuestra vida y pasa por ser una de las obligaciones de mayor peso. Esta capacidad se desarrolla en el ámbito de toda una civilización (arte, filosofía, ciencia, prácticas políticas) que han contribuido al nacimiento histórico de la aspiración a la libertad. Pero de un modo más concreto y efectivo habría que decir que:

⁵² Taylor 1995f (1997: 354).

⁵³ “la tesis básica de la tradición cívico-humanista [...] es que los ciudadanos tengan una más profunda identificación patriótica”. Taylor 1989 b (1997: 253).

⁵⁴ “El razonamiento que subyace a la tesis [republicana], como ya dije, es que las disciplinas que, bajo un despotismo, serían externamente impuestas por temor, en su ausencia deberán ser auto impuestas y sólo la identificación patriótica puede proveer la motivación”. Taylor 1989 b (1997: 253).

El individuo libre de occidente sólo alcanza a ser lo que es en virtud de la sociedad y civilización como un todo que le dio el ser y que lo alimenta; que nuestras familias no pueden menos que educarnos conforme a esta capacidad y a estas aspiraciones porque se hallan inmersas en esta civilización; y que una familia sola, fuera de este contexto —la auténtica familia patriarcal— sería un animal bastante diferente que nunca tendería a estos horizontes. Y quiero reivindicar aquí finalmente que todo ello crea una obligación significativa [*significant obligation*] de pertenecer a una sociedad para quienquiera que afirme el valor de esta libertad; esto incluye a todos aquellos que quieran defender los derechos a esta libertad o los que se benefician de ella.⁵⁵

El carácter significativo de la libertad incide precisamente en que la libertad no es algo que ya esté dado y mucho menos que el individuo pueda proveérsela a sí mismo aislado del resto. Esta es la reivindicación que hacemos al reconocer la “obligación significativa de pertenecer a una sociedad”. Sin este significativo vínculo con respecto a (*ob-ligatio*) la sociedad, la libertad se tornaría un espejismo, mera especulación. El tono moral de la sociedad como un todo es vital para que la libertad y la diversidad individual puedan desarrollarse.⁵⁶ La obligación no sólo se refiere al reconocimiento de la pertenencia a una sociedad y cultura que confiere sentido a nuestras prácticas. La obligación consiste, a su vez, en la participación como sociedad civil determinando la forma de esa sociedad a través de decisiones comunes. No sólo conservación de la sociedad y cultura como una “reserva natural”, sino empoderamiento de la sociedad como transmisora de la capacidad deliberativa y autónoma del individuo.⁵⁷

9.2.4. *Liberalismo que reconoce la diferencia*

La libertad política republicana que Taylor defiende no pretende negar la libertad en términos de derechos individuales. Más bien, Taylor defiende una “libertad más completa” y con ella una “tesis más comprensiva de esta tradición [republicanismo]”.⁵⁸ Esta modalidad de republicanismo “definiría el no despotismo no sólo en términos de participación, sino a través de una gama más amplia de libertades, incluyendo las negativas”.⁵⁹ Así pues, “una más profunda identificación patriótica” como una condición esencial de un régimen libre no anula el reconocimiento de libertades negativas y derechos individuales, sino que el tipo de republicanismo defendido por Taylor persigue —y a mi modo de ver también posibilita— esta complementación.

⁵⁵ Taylor 1979b (1985 II: 206 (1990: 121)).

⁵⁶ Efectivamente Taylor incide en ese tono moral y florecimiento de debate público como el cultivo y condición de la libertad: “It is important to him that certain activities and institutions flourish in society. It is even of importance to him what the moral tone of the whole society is —because freedom and individual diversity can only flourish in a society where there is a general recognition of their worth”. (Taylor 1979b (1985 II: 207))

⁵⁷ En este carácter significativo de la obligación se cifra la crítica de Taylor al anarquismo de Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia*. “Thus always granted that an anarchist society is not an available option, it is hard to see how one can affirm the worth of freedom in this sense of the exercise of autonomous deliberation and at the same time recognize no obligation to bring about and sustain a political order of this kind” (Taylor 1979b (1985 II: 208)).

⁵⁸ Taylor 1989 b (1997: 254).

⁵⁹ Taylor 1989 b (1997: 254).

Efectivamente, Taylor critica agudamente el liberalismo que surge de la filosofía monológica moderna porque no puede tratar muy bien con la diferencia, quizá sólo como algo abstracto, con lo que limita las posibilidades y riqueza de la complementariedad. Así pues, no es suficiente con la des-monologización de la ética de Kant (suponiendo que ésta lo fuere), sino el reconocimiento de la existencia de bienes genuinamente comunes que nos permita capturar todas las diferencias concretas y así, superar la ceguera del atomismo incapaz de acceder a buena parte de lo valioso del hombre.⁶⁰

El liberalismo que propone considerar Taylor no se establece sobre la distinción entre modos sustantivos de vida relegados a la esfera privada y las normas procedimentales con las que se identifica el Estado que regula sin introducir concepción alguna del bien. Antes bien, los valores liberales y los derechos del individuo defendidos no quedan socavados por el hecho de que una sociedad se identifique en su conjunto con fuertes metas colectivas. Su carácter de sociedad liberal lo constituye el modo cómo quedan preservados los derechos fundamentales para las minorías y fomentado el valor de la diversidad.⁶¹

Taylor insiste en no descuidar desde esa tradición la barrera o el límite (*boundary*) entre libertades fundamentales (derecho a la vida, libertad, proceso legal, libre expresión, libre práctica de la religión) y privilegios e inmunidades (como la lengua para firmar documentos).

⁶⁰ Ver Taylor 1999a: 110-114.

⁶¹ “A liberal society singles itself out as such by the way in which it treats minorities, including those who do not share public definition of the good, and above all by the rights it accords to all of its members” (Taylor, 1992a: 59 (1993: 88)). Will Kymlicka, por su parte, afirma que es un error la percepción que generalmente se ha tenido del liberalismo que va contra los derechos diferenciados en función del grupo étnico o nacional en concreto, buscando los derechos universales del individuo y en ningún caso de un colectivo concreto. La razón se encuentra en que esos derechos de las minorías son una expresión más de los principios liberales de libertad e igualdad del individuo. Señala además que el término derechos colectivos es confuso porque se ha entendido como opuesto al individuo. Kymlicka traza, entonces, una distinción muy aguda entre los derechos del grupo contra la sociedad (“protecciones externas”) y los derechos del grupo contra el individuo (“restricciones internas”). El primer caso busca evitar el impacto exterior de la sociedad contra el grupo (intergrupales), permitiendo a esas minorías desarrollar sus creencias sin ser avasalladas. En este sentido sería una limitación legítima de la influencia exterior. Pero en el segundo caso (“restricciones internas”) nos encontramos con medidas contra el disenso interno y consiste en limitar la libertad del individuo determinándole a actuar bajo las directrices del grupo. Esta segunda consistiría una limitación ilegítima de los principios liberales. (Kymlicka, 1996: 57-76; Ver también Taylor 1996h). A mi modo de ver, la distinción de Kymlicka puede ser muy útil. Sin embargo, además de que quizá no sea tan fácil escindir tan claramente en la práctica y requiere de un potencial hermenéutico considerable en el que Kymlicka no parece reparar, el individuo tal y como lo piensa Taylor siempre es un vínculo y diálogo con el resto. A mi modo de ver, la denuncia de los excesos del grupo contra el individuo son una labor intercultural, para lo cual debe estar provista de una comprensión profunda de las prácticas e identidad de esa comunidad. De otro modo el liberalismo podría estar lastrado del atomismo que concibe la cultura de modo instrumental. Un liberalismo que acaba derivando en una política de rápida asimilación de las culturas minoritarias y, en segundo lugar, aún más grave, de un paternalismo que anula la comprensión que los propios agentes dentro de esa cultura tienen de ella, disolviéndola en razones individualistas. (Ver Taylor 1994g: 257-262).

Una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales.⁶²

Hay una cuestión en absoluto de nimia importancia que Walzer considera atentamente en su comentario a “The Politics of Recognition” y en la que me quiero detener: el liberalismo que salvaguardando derechos fundamentales defiende metas colectivas, es más abierto y flexible que un liberalismo procesal intransigente con las metas colectivas de un grupo culturalmente diferenciado como es el caso del Quebec.⁶³ La denuncia de Taylor a este liberalismo uniformador, que desconfía de metas colectivas y que en definitiva da una visión restrictiva de los derechos, le lleva a considerar la posibilidad de un liberalismo que “se fundamentan en buena medida en los juicios acerca de lo que es una vida buena: juicios en que ocupa un lugar importante la integridad de las culturas”.⁶⁴ El reconocimiento de metas colectivas acerca de la vida buena para este liberalismo atento a las demandas identitarias constituye una posibilidad. Su pertinencia dependerá en última instancia del contexto cultural que se trate.⁶⁵

A juicio de Taylor, este liberalismo atento a las diferencias es hoy más urgente que nunca dado que estamos en sociedades progresivamente multiculturales en el

⁶² Taylor, 1992a: 59 (1993: 89)). Un aspecto este de la defensa de los derechos de las minorías que al parecer Rousseau nunca menciona, soslayando de este modo el problema que se le presenta con las mayorías absolutas. Los problemas se agravan adquiriendo el rango de escándalo totalitarista si atendemos a la afirmación roussoniana: “obligar al individuo a obedecer a la voluntad general”. Ver Rubio Carracedo 2003: 27, 31. Sin olvidar que la respuesta crítica más directa contra la lacra de la tiranía de la mayoría la encontramos en *Hacia [Zum] la paz perpetua* de Kant: “La democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un despotismo, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento) con lo que todos, sin ser todos deciden” (Kant, *Hacia la paz perpetua*, p. 18).

⁶³ Michael Walzer distingue agudamente entre dos tipos de liberalismos: “El primer tipo de liberalismo (‘liberalismo 1’) está comprometido de la manera más vigorosamente posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. El segundo tipo de liberalismo (‘liberalismo 2’) permite un Estado comprometido con la supervivencia de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, siempre que se guarden los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos” (Walzer 1992 (1993: 139-140)) . Efectivamente la propuesta de Taylor *para Canadá* es de “liberalismo 2” en la medida que se trata de un liberalismo “tolerante y no determinado” que “no acepta opciones singulares o definitivas”. Lo que habría que examinar y dilucidar, como el propio Walzer sostiene, es cuándo escoger entre uno u otro. Ver especialmente Bouchard y Taylor 2008 (páginas 39-49 y 73 y ss. en la versión abreviada).

⁶⁴ Taylor, 1992a: 61 (1993: 91).

⁶⁵ En el Quebec, por ejemplo, cuajó. En “The politics of Recognition” explica de qué modo en 1982 se aceptó la carta de los derechos especiales para la población francófona del Quebec en Canadá. Taylor cuenta como la parte canadiense anglófona no lo percibió como una merma de sus propios derechos. Ver también más extensamente el caso del Québec en Taylor 1992B (1999) y Bouchard y Taylor 2008.

sentido de que cada día hay más sociedades culturales que quieren sobrevivir⁶⁶ y el liberalismo restrictivo es insuficiente por desatender las demandas de éstos. El germen de esta rigidez se halla muy probablemente –como anunciamos más arriba— en la propia ceguera de no reconocerse como una expresión política con un potencial cultural determinado.⁶⁷ Esto se evidencia una vez más, a pesar de la presunta neutralidad que reclaman algunos de sus partidarios, en la interacción con otras culturas. Los planteamientos liberales ciegos a la diferencia adolecen de un déficit hermenéutico. Para establecer parámetros de validez o ejercer una crítica es necesario no perder de vista la identidad de las sociedades modernas.

En verdad, no todas las sedicentes culturas son compatibles con el liberalismo.⁶⁸ El liberalismo es una posición basada en determinados principios y evaluaciones fuertes y precisamente se trata de una posición concreta cuyos márgenes pueden delimitarse. Hemos de explorar las posibilidades y condiciones del modelo liberal que ha diseñado Taylor para sociedades multiculturales donde de hecho algunos de sus miembros que ponen en cuestión nuestras fronteras filosóficas se sienten marginados. “El desafío consiste en enfrentarse a su sentido de marginación sin comprometer nuestros principios políticos fundamentales”.⁶⁹

El modelo liberal da por supuesto separaciones como Iglesia y Estado, nada evidentes para otras tradiciones como la musulmana. Lo más significativo para una política liberal como la que diseña Taylor no es partir de estos principios fruto de una evolución cultural sino la disposición hermenéutica a descubrir igualmente algo valioso en la otra cultura hasta el punto de descubrir aún de forma incipiente formas varias de sociedades seculares en otras culturas.⁷⁰ Esta disposición inicial al diálogo ha de ser la clave de bóveda de una sociedad intercultural. No se trata de defender la igualdad de hecho o de derecho de cualquier cultura⁷¹ sino de aproximarse a la otra cultura con expectativas de enriquecimiento mutuo (cultivo mutuo). Porque “todas

⁶⁶ “More and more societies today are turning out to be multicultural, in the sense of including more than one cultural community that wants to survive”. Taylor, 1992: 61.

⁶⁷ De modo bastante provocativo Taylor llega a afirmar que “liberalism is also a fighting creed” (Taylor, 1992a: 62 (1993: 93)).

⁶⁸ En este aspecto Taylor difiere de Kymlicka: “Certain cultures, even at the widest stretch of their plasticity, are not committed to certain goods that are incompatible with neutral liberalism. Since even such a common aspiration as survival nationalism is incompatible with liberalism, the answer to this question is almost certainly affirmative” (Taylor 1994g: 261).

⁶⁹ Taylor 1992a: 63 (1993: 94).

⁷⁰ En su más reciente obra *A secular Age* Taylor explora a fondo el surgimiento de la sociedad secular, los distintos tipos de sociedad secular y ensaya una genealogía del proceso de secularización. Tal vez descubrir la genealogía de la propia sociedad secular sea el primer paso para descubrir las posibilidades de secularización en otras sociedades aún cuando las evidencias no sean explícitas.

⁷¹ Lo cual conduce a paradojas indeseables como considerar culturas prácticas internacionalmente reconocidas como inhumanas. Así pues, presuntas prácticas culturales para las que reivindicar la igualdad respecto de otras llevaría a un craso desmedro. Taylor ha visto la aporía de este modo de defender la igualdad de valor de las culturas teniendo en cuenta, además, que algunas aún no han incorporado ese mismo valor de la igualdad: “Lo que parece emerger es que el axioma de la igualdad no puede desarrollarse a través de la distinción razón/todavía no razón una simple diferencia no jerárquica; como mínimo no si queremos continuar razonando como lo hacemos. Pienso que este es un paso equivocado” (Taylor 1990a (1997: 210-211)).

las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos”.⁷²

Concluyendo, sería un error pensar que la libertad no está en el centro de la reflexión filosófica de Taylor. Su propuesta es liberal, pero eso sí de un liberalismo que reconoce las diferencias culturales e identitarias de los distintos grupos sociales. El modelo de integración que propone se consolida en la libertad, igualdad y reciprocidad. Desde este modelo liberal intercultural y secular la necesaria neutralidad del Estado consiste en la promoción de los valores que los ciudadanos valoren y que sostienen la vida democrática.⁷³

⁷² Taylor 1992a: 66 (1993: 98). Aún habría que decir mucho del modo en el que se ha de llevar a cabo una hermenéutica intercultural. Por el momento Taylor apunta, siguiendo a Gadamer, que es posible que se dé la “fusión de horizontes” a partir de la articulación de contrastes e insinúa la posibilidad de salvar el etnocentrismo que enmascara la presunta objetividad de las ciencias humanas. Con todo, Taylor reconoce “la verdad del asunto”, lo que salvaría dicha hermenéutica de un vago y difuso relativismo. El etnocentrismo que destilan ciertos juicios universalistas es desenmascarado al descubrir una actitud condescendiente en la afirmación del igual valor de toda cultura, que más que acercar, levanta fronteras y conduce a ciertas aporías como la parálisis del razonamiento moral. ¿Qué hacer ante ciertas formas culturales que considerándose superiores desprecian al otro? ¿Acaso las toleraríamos o tan siquiera merecerían nuestros respetos?

⁷³ Es especialmente lúcido el reciente y muy documentado informe de la Comisión copresidida por Taylor. Ver Bouchard y Taylor 2008.

Capítulo 10

BIENES SOCIALES IRREDUCTIBLES

Mi intención en este capítulo es argumentar contra la concepción atomista del ser humano que subyace al bienestarismo (*Welfarism*). Para ello explicitaré y desarrollaré la antropología filosófica que subyace al holismo de la hermenéutica que ya expuse en el capítulo segundo pero esta vez destacando las repercusiones morales y políticas que éstas tienen para la defensa de “bienes sociales irreductibles”. Trataré, por lo tanto, de esclarecer en qué sentido la hermenéutica radicada en la tradición del humanismo cívico permite recuperar “bienes genuinamente comunes” que se presentan como dimensión social necesaria para desarrollar las capacidades democráticas del ser humano. Mi propuesta en este capítulo de cruce entre la hermenéutica y la ética es la de un “individualismo holista”. Es decir, el cultivo de bienes comunes sin los cuales no sería posible desarrollar las capacidades humanas.

10.1. *Crítica hermenéutica al atomismo del bienestarismo (Welfarism)*

Taylor comienza su artículo “la irreductibilidad de los bienes sociales” aludiendo a la crítica de Amartya Sen al bienestarismo (*Welfarism*) en “Utilitarianism and Welfarism”. El bienestarismo reduciría la bondad de los estados a un conjunto de utilidades individuales.¹

Taylor analiza el bienestarismo y encuentra tres supuestos sobre los que se asienta: consecuencialismo, utilidad y atomismo. Estos tres supuestos ejercen una poderosa influencia en la forma de pensar y de vivir de la actualidad, combinándose entre sí para dar como resultado una visión empobrecida de la realidad social.

El consecuencialismo consistiría en la realización de juicios de valor en base a ponderaciones de resultados y estados de cosas, negando, en última instancia, una cualidad moral intrínseca en los actos.

La utilidad, por su parte, comportaría la existencia de un procedimiento de evaluación racional basado en la satisfacción que produce a los sujetos. Lo satisfactorio se reduce a lo cuantitativamente superior.

¹ Ver Taylor 1990e (1997: 175 y ss.).

Por último, el atomismo sería el tercer supuesto sobre el que se asienta el bienestarismo. Este supuesto conlleva la consideración de que todos los bienes son bienes individuales o, en definitiva, reducibles a bienes individuales. Es en este tercer supuesto donde se centra Taylor y en el que nosotros nos vamos a detener primeramente.

El atomismo es un supuesto filosófico bastante extendido en la modernidad promovido por la revolución científica del siglo XVII y base de algunas filosofías como la de Hobbes, Locke y la teoría del lenguaje de Condillac. Todo elemento social es reducible o se puede descomponer individualmente. Desde esta posición atomista, los supuestos bienes sociales son bienes en la medida que benefician a los individuos; no en tanto que beneficio de toda una colectividad que pasaría a caracterizarlos más bien como miembros de esa colectividad. En último término es el individuo y sólo el individuo el que actúa y elige.²

Taylor destaca dos puntales del atomismo que lo respaldan: individualismo metodológico y el subjetivismo. Siguiendo este planteamiento el bien está determinado por lo que se desarrolla en la mente del individuo. El lugar para los sentimientos y pensamientos es la mente de los individuos. Su interacción acaba reduciéndose a pensamientos cuyos contenidos implican asociaciones, pero reducibles a componentes individuales.

Uno de los referentes de Taylor en su crítica al atomismo es el agudo diagnóstico de Alexis de Tocqueville sobre la sociedad democrática cuando deriva en lo que aquél llamó “individualismo”.³ Se trata de otro referente moderno de crítica al atomismo distinto al de la hermenéutica de Herder o Humboldt inspirada en la filosofía del lenguaje. En Tocqueville, sin embargo, encontramos un frente de crítica inspirado en elementos aristocráticos que, sin renunciar a los avances de la democracia, repara en las deficiencias que presenta y los peligros “individualistas” que incuba. A diferencia del egoísmo que ya existía en los pueblos aristocráticos, el individualismo surge como consecuencia de la igualación de las condiciones sociales de los pueblos democráticos y no procede de un “sentimiento depravado” como el anterior sino de un “juicio erróneo propio del sentimiento reflexivo y apacible”. “El egoísmo seca la fuente de las virtudes; el individualismo, al principio, sólo ciega la de

² Taylor descubre las raíces del atomismo en la revolución científica del siglo XVII. Hobbes extendió el nuevo modo de pensar a la teoría política y social cuando en el prefacio al lector del *De cive* afirma que igual que una pequeña máquina relojera, la investigación sobre la búsqueda de derechos de los Estados debe llevarse a cabo “as if they were dissolved”. De modo que en vistas a construir una teoría social y política el elemento determinante es el individuo, así como la reducción de una sociedad a sus miembros individuales. También en el capítulo 14 de la primera parte de su *Leviatán* sostiene que la sociedad surge de la voluntaria asociación de los individuos. Como explicaremos en el capítulo siguiente, la crítica al “nominalismo hobbesiano” se refiere también por lo que respecta a la primacía del derecho (right) que corre pareja al rebajamiento de todo tipo de deseos al mismo nivel.

³ Lo que nosotros para no confundir los logros del individualismo hemos llamado “atomismo”. Porque, a nuestro juicio y como explicaremos más abajo, se puede distinguir entre individualismo y atomismo, de modo que sea posible preservar un individualismo sin incurrir en las derivaciones atomistas; o como yo diría, el atomismo es individualismo a la deriva. El atomismo no sólo no es la esencia o sustancia del atomismo, sino que es individualismo anémico, sin sustancia. Sostenemos que es incluso posible hablar y defender un “individualismo holista”.

las virtudes públicas; pero a la larga ataca y destruye todas las otras, y acaba encerrándose en el egoísmo”. Muy perspicazmente Tocqueville incide en el talón de Aquiles de las democracias modernas:

Donde los deberes de cada individuo con la especie son mucho más claros, la lealtad por un hombre es más rara; el lazo de los afectos humanos se distiende y afloja [...] el hilo de los tiempos se rompe a cada instante, y la huella de las generaciones se borra. Se olvida fácilmente a los que nos han precedido y no se tiene para nada en cuenta a quienes nos han de suceder. Solo interesan los más próximos. Cuando todas las clases se aproximan y se entremezclan, sus miembros se miran con indiferencia, como extraños entre sí. La aristocracia hizo con todos los ciudadanos una larga cadena que se remontaba desde el aldeano al rey; la democracia rompe la cadena y separa cada eslabón. [...] Así la democracia no sólo relega a los antepasados al olvido, sino que le vela sus descendientes y le separa de sus contemporáneos; sin cesar lo concentra sobre sí mismo, amenaza encerrarlo completamente en la soledad de su propio corazón.⁴

Es, efectivamente, la fractura del “hilo de los tiempos” y de la “cadena” en eslabones lo que “ciega las virtudes públicas”. La metáfora de Tocqueville es muy adecuada para expresar lo que nosotros con Taylor llamamos “atomismo”. Uno de los rasgos más característicos de estos “eslabones separados” es la pretendida “autosuficiencia” y aislamiento progresivo de sus contemporáneos, conduciendo a una cerrazón y soledad.

Como hemos visto en el capítulo segundo, frente a este supuesto atomista Taylor desarrolla una hermenéutica que permite descubrir un espacio de interlocución en el que se gesta el pensamiento: la dimensión del significado.⁵ Desde esta hermenéutica vamos a defender con Taylor que “los pensamientos sólo existen en la dimensión del significado y exigen un trasfondo de significados disponibles para ser los pensamientos que son”.⁶ No depende, por lo tanto, ni exclusiva ni originalmente de la mente de los individuos. Cuando evaluamos un comportamiento presuponemos que el sujeto tiene la capacidad de pensamiento. Pero este pensamiento no existe, si no es dentro de un horizonte de significatividad que ya no se puede ubicar en la mente del individuo sino en un espacio compartido de interlocución.

⁴ Tocqueville 1980: 129-130. Es este segundo capítulo de la segunda parte del segundo libro (II, 2, 2) de la *Democracia en América* de A. Tocqueville, un pasaje al que en numerosos escritos alude Taylor en su análisis de la sociedad moderna. (probablemente el pasaje que más cita. En el curso de teoría política que Charles Taylor impartió en la primavera de 2004 en la *Northwestern University* al que pude asistir, Tocqueville fue uno de los pensadores en los que Taylor más incidió para su caracterización de los “imaginarios sociales modernos”).

⁵ Es especialmente significativo el punto de encuentro que Taylor traza al recupera fundamentalmente el legado de la hermenéutica moderna romántica (Herder, Humboldt y en menor medida Hamann) y la contribución de Saussure, Wittgenstein, Heidegger y Gadamer, más recientemente. En el artículo “La irreductibilidad de los bienes sociales”, en concreto, recupera planteamientos wittgensteinianos y de Saussure.

⁶ Taylor 1990 e (1997: 179).

La diferencia del enfoque no es nimia sino central para entender y hacerse cargo del enfoque intersubjetivo que ofrece la hermenéutica. Desde éste se abre un espacio ignoto e imposible para el atomismo, más allá del individuo, pero no sin él. La dimensión del significado que recupera Taylor atiende especialmente a un trasfondo de significados concreto y radicado en la cultura determinada de cada comunidad. Supone no sólo un enfoque intersubjetivo sino, a su vez, sustancial de dicho espacio de interlocución. Sólo así es posible comprender el trasfondo como constitutivo de dichos pensamientos y de nuestra forma de entender nuestra interacción.

Cuando desvelamos la dimensión del significado y descubrimos que tratamos con eventos significativos no podemos centrarnos exclusivamente en el hecho particular sino que es preciso a su vez dar cuenta del trasfondo que le confiere su significado. Precisamente porque es ese trasfondo de significado valorativo y normativo presupuesto en la deliberación (evaluaciones fuertes) el que asienta las condiciones de validez y establece las normas del juego democrático. Abierto este horizonte de significatividad, el *locus* de este significado no es el individuo, sino los continuos intercambios que se sustancian en la comunidad lingüística. De este modo la acción personal y singular del individuo no tiene sentido si no es en el seno de un horizonte de significado. No es que se anule el individuo en beneficio de la colectividad. No. Más bien se trata de que la acción del individuo no cobra sentido si no es dentro del horizonte de significado compartido en una comunidad lingüística hasta el punto de hacerse imposible como tal.

10.2. *La cultura como el locus de los bienes*

El primer concepto que Taylor emplea para referirse a los bienes sociales es el de *cultura*. Efectivamente, la cultura consistiría en el trasfondo de significado compartido sobre el cual tiene sentido la interacción social y, más aún, cualquier tipo de práctica significativa. Es decir, susceptible de tener un significado, que siempre será compartido.

El trasfondo de una cultura es lo que posibilita que determinados bienes como la igualdad o la auténtica autoexpresión sea posible. Sin un cultivo de estos bienes, ¿tendría sentido o sería posible concebir nuestras relaciones en esos términos? De hecho no toda cultura humana tiene o ha tenido lugar para dichos bienes. Voy a pasar a explicar brevemente los caracteres fundamentales del trasfondo cultural.

En primer lugar, retomando la crítica al atomismo, podemos afirmar que el trasfondo cultural se explica en términos *holistas*. Es decir, no es descomponible en elementos individuales sino que constituye un todo irreductible. La cultura habría que tomarla en este sentido holista, por cuanto constituye el trasfondo común de sentido.

En segundo lugar, la cultura es *intrínsecamente buena*. Con ello Taylor se demarca del instrumentalismo utilitarista y bienestarista incidiendo en el carácter valioso de la cultura por sí misma. En este sentido la cultura no es un mero

instrumento de bienes individuales. Concebirla de este modo llevaría a considerarla algo optativo y en última instancia medio de satisfacciones individuales. Sin embargo, la cultura no vale como medio o instrumento, sino que *realmente* el valor de una cultura rebasa el beneficio particular que se pueda obtener. Ponderar el valor de una cultura en términos instrumentales conllevaría una grave distorsión en el modo de dar cuenta de la realidad cultural.⁷

Junto al escollo instrumentalista, Taylor llama la atención de un segundo obstáculo a salvar: el subjetivismo (“desenfrenado subjetivismo de buena parte de la filosofía moderna”⁸). Según éste, los bienes lo son en la medida que la gente los desea. Taylor, sin embargo, encuentra insuficiente y reduccionista este planteamiento porque realmente el valor de un bien social (aunque también individual) no está a merced de las modas y gustos de la mayoría. Más bien, a través del concepto de valoración fuerte es posible la superación de la validez radicada en los gustos de la mayoría y así evitar la lacra de la sedicente democracia cuando más bien se ha convertido en tiranía de la mayoría.

Cabe que nos detengamos a explorar esta caracterización de la cultura como bien intrínseco. ¿Es la cultura un bien social? A pesar de que Taylor recurre a este concepto de cultura para determinar el primer sentido de bien social, inmediatamente matiza afirmando que “la cultura puede ser el lugar de los bienes”. La elección del término “lugar” atiende, en primera instancia, al “modo cauto” con que Taylor concibe el conglomerado cultural porque efectivamente vemos que en ella “puede haber mucho de reprehensible”.⁹ La caracterización de la cultura como bien intrínseco no elimina la dimensión crítica de denunciar elementos degradantes.

Pero en segundo lugar, considerar la cultura como el “lugar de ciertos bienes” indica que más que un bien propiamente es el bien que posibilita otros bienes; y más específicamente, según el presupuesto hermenéutico, de un bien que no es individual, por cuanto lo constituye un trasfondo de significado compartido. Por ello podríamos caracterizarla como un peculiar bien social posibilitante de nuevos bienes pudiendo ser estos segundos: individuales o colectivos.

Llegamos así al punto de inflexión entre el primer sentido y el segundo sentido de bien social. Para lo cual es necesario introducir nuevas características como “lo genuinamente común” y el sentido de “entendimiento o acuerdo mutuo”. Es en este segundo sentido, donde la hermenéutica de Taylor da un paso más al incidir en la importancia de valorar bienes comunes. Llegamos al momento, quizá más peculiar y propositivo de la hermenéutica de Taylor, en la medida que se propone despertar determinados bienes sociales acallados por el individualismo en la importancia constitutiva que estos tienen para la autocomprensión de la vida social.

⁷ En el capítulo tercero analizamos en qué sentido habla Taylor de bienes constitutivos o intrínsecos centrándonos en su argumentación y desarrollo en *Fuentes del yo*.

⁸ Taylor 1990 e (1997: 193).

⁹ En ese pasaje afirma: “la cultura como un bien o, más cautamente, como el *locus* de ciertos bienes (ya que en ella puede haber mucho de reprehensible) no es un bien individual”. Taylor 1990 e (1997: 187). En “la política del reconocimiento” se repite esta concepción holista y a la vez con capacidad crítica de la cultura. Ver Taylor 1992a (1997: 328, 333). En el capítulo segundo ya perfilé aspectos significativos sobre el concepto de cultura.

10.3. *Bienes genuina o inmediatamente comunes y bienes convergentes o mediatamente comunes*

El segundo sentido de bien social que Taylor aborda es el de bienes públicos reconocidos como tales por los miembros de una sociedad. En este tipo de bienes es esencial caracterizar “lo genuinamente común” a partir de la comprensión común del valor que dicho bien constituye. En este segundo sentido, el elemento de valor e importancia tal y como lo entienden los propios agentes pasa al primer plano sustanciándose no sólo en un horizonte de sentido, sino más explícitamente en un horizonte de significatividad. Esto es precisamente lo que requieren determinados bienes como la amistad; que los amigos reconozcan su propia relación en estos términos creando un espacio común de sentido donde cobra significado hablar de un nosotros que ya no es reducible a un yo y un tú. Podemos decir que se trata de un nosotros que se sabe y se reconoce como nosotros. En este sentido hablamos de lo genuinamente común. Veamos.

Lo genuinamente común se diferencia, siguiendo el planteamiento de Taylor, de lo convergente: “un asunto convergente es aquel que tiene el mismo significado para mucha gente, pero que no es reconocido entre ellos en el espacio público. Algo es común cuando no sólo existe para mí y para ti, sino reconocido como tal por nosotros”.¹⁰ Esta caracterización del bien genuina o inmediatamente común desborda los presupuestos atomistas apuntando a un tipo de bien común irreducible a la instrumentalización de la colectividad en vistas al puro beneficio individual. La diferencia es radical, de ella depende la posibilidad de poder trazar una distinción entre instrumentalidad colectiva y acción común; entre atomismo y holismo.

Los “*bienes ‘mediatamente’ comunes*”¹¹ conciben lo común como medio o instrumento de los beneficios individuales. Los beneficios individuales convergen entre sí. El elemento individual sirve como reducto de validación del bien. Es cierto que dicho bien sólo se consigue colectivamente; pero dicha colectividad solo indica el medio de proporcionarlos y no lo que los hace propiamente bienes. Cabe decir, por lo tanto, que se trata de una acción colectiva instrumental porque la colectividad no es vista más que como un medio o instrumento. En este sentido el ejemplo paradigmático lo proporciona la seguridad conceptualizada por la economía de bienestar y el significado del contrato entre individuos para preservar sus propiedades y su propia supervivencia.¹²

Es cierto que Taylor admite que la incorporación del resto de individuos puede conllevar que las acciones o experiencias individuales al vivirlas con otros adopten otro matiz e incluso otro valor debido a una suerte de contagio colectivo.¹³ Aún con

¹⁰ Taylor 1990 e (1997: 189).

¹¹ Taylor 1989 b (1997: 250-251).

¹² La tradición anglosajona de Hobbes y Locke son buenos exponentes de la concepción de la sociedad en este sentido de bienes comunes convergentes.

¹³ Es, según el ejemplo de Taylor, el caso de los oyentes de una sinfonía cuando en el aplauso final se contagian de una euforia colectiva. A pesar de que hay que reconocer cierta diferencia y salto respecto a la experiencia solitaria, la colectividad no ha tenido una experiencia propiamente común,

todo, hay que insistir en el salto cualitativo con otro tipo de bienes socialmente irreductibles y que podemos considerar, a diferencia de los convergentes o mediatamente comunes, como *genuina e inmediatamente comunes*. Para entender la dinámica de este tipo de bienes la hermenéutica se presenta como el enfoque apropiado. Así en el “entendimiento mutuo” encontramos la clave que nos ayuda a explicar el carácter irreductible del bien común.¹⁴

El entendimiento mutuo alude, en primer lugar, a la *comprensión común* que desborda los cánones de la suma de comprensiones particulares. El prisma atomista-individualista conduciría a una regresión indefinida (yo entiendo que tú entiendes que yo entiendo...).¹⁵ Sin embargo, la comprensión común inaugura un nuevo espacio de comprensión compartida de la que no es posible dar cuenta en términos individuales.

En segundo lugar, el entendimiento mutuo posibilita llegar a un *acuerdo común*, es decir, el reconocimiento positivo de un espacio que trasciende intereses exclusivamente individuales. Este segundo sentido de acuerdo sustancial y significativo es el que se pone en primer plano en este segundo tipo de bienes sociales. El entendimiento mutuo es posible por una comprensión común. Sin embargo, dando un paso más allá, en lo que incide especialmente Taylor es en la autocomprensión de la bondad que comporta determinados bienes comunes como la amistad. El reconocimiento en este sentido viene por ambas partes. El valor y significatividad de esta relación a partir de la autocomprensión de los propios miembros es lo que permite hablar propiamente de bien común que ambas partes entienden como tal. La autocomprensión de una apreciación común es constitutiva de esa relación concebida como bien común. Este segundo sentido de bien común es más intenso y significativo, conduciendo al reconocimiento mutuo (por ambas partes) de algo que les excede y supera. La amistad no es en este sentido reducible a intereses individuales. Si se la reduce, entonces dejará de ser lo que entendemos por amistad. Pero, ¿afecta esta caracterización en algo a la dimensión ético-política?

Una aclaración antes de pasar a responder esta cuestión en el punto siguiente. Si se toma la cultura en el sentido antes mencionado de lugar de cultivo de ciertos bienes, creo que se evita la confusión de tomarla en términos de colectividad como haríamos en el segundo sentido. No es propiamente un bien social valorado como tal sino el trasfondo que daría sentido y alimentaría determinados bienes. Realizada esta consideración, parece que sí podemos hablar –como realmente hacemos– de cultura individualista. Lo que se pondría en evidencia entonces sería si los propios defensores del individualismo reconocerían dichos presupuestos comunes o intersubjetivos sustanciados en el horizonte de significado; o más bien acabarían

sino más bien, a través de la delectación individual; la euforia colectiva serían un añadido para el goce individual que en este sentido se vería incrementado.

¹⁴ Aunque Taylor no alude explícitamente al término alemán “*Verständigung*”, que podríamos traducir por “entendimiento y acuerdo mutuo”, parece que la explicación acerca del bien común guarda una estrecha relación con éste.

¹⁵ En varios lugares recurre Taylor a este ejemplo de Stephen Schiffer. Véase Taylor 1989 b (1997: 249), Taylor 1990 e (1997: 189) y Schiffer 1972: 30 y ss.

por cegar las propias fuentes que dan sentido a los valores por los que abogan sumidos por el atomismo que arrastran sus posiciones.¹⁶

10.4. *Repercusiones ético-políticas de los bienes sociales irreductibles*

Habiendo obtenido nueva luz respecto a un tipo de bienes irreductibles a términos individuales podemos sondear las repercusiones ético-políticas que de ellos se deducen. Una vez más no se trata de dos aspectos separados, sino de una realidad (la de los bienes comunes genuinos) que el enfoque hermenéutico permite comprender adecuadamente. En lo que resta de capítulo vamos a seguir explorando la encrucijada entre ética y hermenéutica en vistas a configurar el tipo de propuesta a la altura de las circunstancias como exige nuestra sociedad.

10.4.1. *Distinción entre “ontological issues” (cuestiones ontológicas) y “advocacy issues” (cuestiones de defensa)*

Al comienzo de “Equívocos: el debate entre liberalismo-comunitarismo” Charles Taylor traza una esclarecedora distinción (¡crucial, a mi modo de ver!) entre cuestiones que tienen que ver con “el orden de la explicación” que denomina “ontological issues” y cuestiones que se refieren a “la postura moral o principios que se adoptan” que llama “advocacy issues”.¹⁷ Otros autores como Mimi Bick, Philippe de Lara,¹⁸ Vicent Descombes¹⁹ o Steven Mulhall²⁰ se han valido de esta distinción para concebir que es posible un liberalismo (individualismo moral) dentro de un planteamiento holista. Por mi parte considero que se trata de una importantísima distinción para entender su enfoque hermenéutico como presupuesto de sus tesis ético-políticas.

El primer tipo de cuestiones se refieren a la concepción en torno al yo. Las posiciones se dividirían entre atomistas, que consideran al yo desvinculado, por un lado, y holistas, que consideran el yo situado, por otro.²¹ Así los atomistas explicarían las acciones en términos de propiedades de individuos y los bienes

¹⁶ Este es el acometido principal a des-velar en *Fuentes del yo* referido a la modernidad.

¹⁷ Taylor toma la distinción de Mimi Bick en su tesis doctoral, *The Liberal-Communitarian Debate: A Defense of Holistic Individualism* (1987) publicado en español como *El debate entre liberales y comunitaristas* (Santiago, 1994). Aquí citaré según la versión original de su tesis doctoral que pude consultar en el verano de 2007 durante una estancia de investigación en la Universidad de Oxford.

¹⁸ Ver Lara 1997 (2005).

¹⁹ “A proponent of moral individualism (a liberal) is not in theory forced to represent society in the terms provided by an atomist model” (Descombes 1994: 100).

²⁰ Mulhall 2004: 113 y ss.

²¹ Tampoco en este caso vemos que Taylor sea sistemático incluso con la terminología que emplea. Así por ejemplo, para referirse a las aporías del atomismo en *Ética de la autenticidad* emplea el término “individualismo”, si bien matiza que se trata del “lado oscuro del individualismo”, es decir, aquel que desemboca en “narcisismo”, “generación del yo”, “sociedad permisiva” o “despotismo blando”. Ver Taylor 1992A (1994: 39-40). También Bick le ha criticado a Taylor tener una “posición oscura” por haber conectado individualismo con atomismo: “his position, however, obscured by assuming a relation of conceptual necessity between individualism and atomism” (Bick 1987: 153).

sociales –como hemos dilucidado— como concatenaciones de bienes individuales. El holismo, sin embargo, rebosa los márgenes atomistas, inaugurando una dimensión social genuinamente nueva.²²

A este primer tipo de cuestiones yo las consideraría las cuestiones propiamente hermenéuticas. Son cuestiones hermenéuticas porque, partiendo del planteamiento de Taylor que expusimos en el capítulo segundo y quinto es precisamente la hermenéutica la que nos permite recabar en los presupuestos explicativos sobre los que gravita una concepción u otra del yo y la comunidad. La hermenéutica nos permite determinar “lo real” en el enclave social en el que el sujeto se encuentra, esto es, considerándolo como un yo situado.

El segundo tipo de cuestiones perfila la dimensión más propiamente ética acerca de los principios que se adoptan. En este plano hablaríamos de la primacía de la libertad, de los derechos individuales o los bienes de las colectividades. Es en este segundo ámbito donde podemos encontrar el abanico de posiciones que oscilan entre el individualismo y el colectivismo; el liberalismo y el republicanismo.²³

A partir de este esquema se reformula y esclarece el debate. A juicio de Taylor, los equívocos surgen cuando ambos planos se confunden. Por el contrario, afirma que existe una “relación compleja” entre ambos en la medida que se pueden distinguir pero no son completamente independiente. Es cierto que sería difícilmente imaginable que a un individualismo exacerbado le subyaciera un planteamiento holista y, menos aún, que un comunitarismo extremo se basara en un atomismo;²⁴ pero el empeño de Taylor va encaminado a mostrar cómo es posible concebir fructíferamente un *individualismo holista*.

²² Taylor considera que la crítica de Michael Sandel a la concepción de justicia de Rawls es de tipo hermenéutico por haber desatendido los presupuestos ontológicos subyacentes y necesarios para hacer efectivos dichos principios. Son esas condiciones ontológico-hermenéuticas de la justicia las que habrían quedado en la sombra. Ver Sandel 1982: 35 y Taylor 1989 b (1997: 240-242).

²³ Según este planteamiento, en sus *Ensayos sobre individualismo* Luis Dumont confunde holismo con colectivismo o totalitarismo. Podemos decir incluso que cambia a sabiendas el significado común de holismo como “teoría según la cual el todo es algo más que la suma de las partes” y contraponiéndolo a individualismo le atribuye el significado de “aquella ideología que valora la totalidad social e ignora o subordina al individuo humano” (Dumont 1983 (1987: 16 nota al pie 1 y 277-278)). Así planteado, individualismo y holismo son incompatibles, como él quiere. Hasta el punto de considerar que es insuficiente y suspicaz reconocer el valor del individualismo en autores como Durkheim. Como él mismo reconoce, gusta de las oposiciones binarias, pero ¿no sería más adecuado y riguroso contraponer atomismo a holismo? (Dumont 1983 (1987: 30)). Por mi parte, respecto a la confusión entre holismo y colectivismo, creo que es bastante sintomático que explique el totalitarismo a partir de un reducto de “elementos premodernos que el individualismo ha absorbido”, como “combinación involuntaria, inconsciente e hipertensa de individualismo y holismo” (Dumont 1983 (1987: 31-32)).

²⁴ Tampoco habría que descartar, sin embargo, versiones paradójicas tales. Por ejemplo, “la espeluznante utopía programada de B.F. Skinner ‘más allá de la libertad y la dignidad’”. Taylor 1989b (1997: 244).

10.4.2. *Posibilidad de un individualismo holista*

Taylor afirma que existe una posición que podemos denominar el “individualismo holista”. Efectivamente se trata de una síntesis que plantea la posibilidad de una defensa del liberalismo moderno, considerando la importancia de la libertad del ciudadano sin renunciar por ello a la importancia de los bienes comunes y la vida de la comunidad. Uno de los exponentes de este liberalismo moderno con base holista y referencia ineludible para el propio Taylor es Wilhelm von Humboldt.

No sólo hay individualistas atomistas (Nozick) y colectivistas holistas (Marx), sino también individualistas holistas (Humboldt). [...] Sostengo que Humboldt y otros en su línea ocupan un lugar extremadamente importante en el desarrollo del liberalismo moderno. Representan 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.²⁵

Es conocida la defensa que hace Taylor de los románticos tempranos y en concreto de la filosofía del lenguaje que enraíza en la tradición de Herder, Hamman y Humboldt (tesis de la triple H).²⁶ Sin embargo su apuesta llega hasta filósofos del siglo XX como son Merleau-Ponty, Heidegger y segundo Wittgenstein. Todos ellos habrían intentado superar desde su propia filosofía el atomismo del que la filosofía moderna, de modo paradigmático desde Descartes, está lastrada.²⁷

En su “The liberal-Comunitarian Debate: A defence of Holistic Individualism” Mimi Bick plantea la pregunta clave de si la posición comunitarista contradice los principios liberales. Después de su esclarecedor recorrido por los principales frentes del debate, Bick sostiene que es posible un tipo de comunitarismo donde se asuman críticas no sólo por parte de los propios miembros de la comunidad sino también de fuera por otros sujetos o comunidades distintas. A juicio de Bick, hay que optar por una tercera vía, ni Sandel ni Rawls puesto que ambos comenten el mismo error, aunque de signo contrario. Del trabajo de Bick creo que es especialmente reseñable su refutación de la “tesis de la conexión necesaria” que pretende que atomismo e individualismo, por un lado, y colectivismo y holismo, por otro, van de la mano (¿dependen necesariamente el “fundamento del individuo” para la legislación de presupuestos atomistas?).²⁸

²⁵ Taylor 1989 e (1997: 244).

²⁶ Ver Taylor 1978d y Taylor 1980f. Ver el capítulo 2 de este trabajo.

²⁷ Ricoeur hace un repaso de la filosofía del sujeto y de la quiebra del sujeto y caracteriza la filosofía de la época actual como “hermenéutica del sí”. Ver “Prólogo” de *Sí mismo como otro*, Ricoeur 1990 (1996: xv-xL).

²⁸ “That there is a relation on conceptual necessity between holism and collectivism, atomism and individualism, is a claim which cannot be convincingly defended. Indeed, in Taylor’s case, proposing such a relation defeats the notion that values are social constructs” (Bick 1987: 153). Aunque ya hace más de veinte años de la defensa de la tesis de Bick pienso que sigue siendo “actual” la distinción y la búsqueda de un individualismo holista podría arrojar mucha luz en buena parte de debates ético-políticos de hoy como es el caso de la articulación entre derechos e identidad. Especialmente significativo resulta su tercer capítulo: “Atomism, Holism and the Grounds for Legislation” y la recuperación de filósofos como Tocqueville o Durkheim.

Personalmente creo que Karl Löwith sería un buen exponente del individualismo holista. Aunque Charles Taylor no lo menciona (hasta donde yo sé en ninguno de sus escritos)²⁹ las obras de Löwith, en concreto su escrito de habilitación de 1928 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*³⁰ representa un excelente estudio sobre la intersubjetividad, o quizá mejor dicho de la subjetividad en su vínculo con los otros (*Mit-mensch*), como enclave original constitutivo del ser humano, sin por ello conducir a una merma de la autonomía del sujeto en la radicalidad de la concepción kantiana. Löwith representa un importante hito en el pensamiento de esta línea que hemos dado en llamar “individualismo holista” al conceder desde la hermenéutica la razón a Kant (¡frente a Hegel!) de la cosa-en-sí (*Ding-an-sich*) como “homonoumenon” del “homofaenomenon”. El “Ding-an-sich” kantiano habría que considerarlo como una apertura radical constituyente de la libertad. Como el propio Kant sostiene no se deja conocer, sino más bien reconocer como un poder libre.³¹

En la recesión de Gadamer “Ich und Du” de 1929 a la obra de Löwith, sí encontramos algunos aspectos que confirman la distinción que hemos llevado a cabo entre cuestiones ontológicas y cuestiones de defensa, entre cuestiones hermenéuticas y cuestiones éticas; sin por ello renunciar a la relación e implicaciones de ambas dimensiones. A juicio de Gadamer la empresa que lleva a cabo Löwith es menos el tratamiento de “problemas éticos” que del concepto de persona humana.³² En este sentido es —como creo yo también— que este “detallado y minucioso análisis

²⁹ Se trata de una omisión —a mi modo de ver inexplicable— no sólo en los escritos de Taylor, sino de gran parte de la tradición hermenéutica (¡tampoco Ricoeur en su *Sí mismo como otro!*). De hecho, su escrito de habilitación en Friburgo con Heidegger *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, que es al que nosotros aludimos difícilmente aparece citado en las obras sobre hermenéutica. Sólo Gadamer en 1929 le dedicó una interesante resección “Ich un Du” (por otro lado, muy interesante). Buena prueba del lugar marginal que ocupa es que casi ochenta años después y a pesar del protagonismo de la hermenéutica en la actualidad, la obra permanece (hasta donde yo sé) sin ser traducida al castellano.

³⁰ Löwith en un somero recorrido por las configuraciones del “Mitmensch” recupera los planteamientos de autores en los que el propio Taylor se basa para defender su “individualismo holista”: Humboldt (“Miteinandersein als Miteinandersprechen”) y Hegel. Aunque también trata los de otros como Feuerbach, Dilthey, Voßler, que raramente se encuentran citados en Taylor.

³¹ “Die formale Abstraktheit, welche Hegel Kants Begriff vom Ding-an-sich vorwirft kommt nicht daher, dass Kant das Ansichsein durch bloßes Absehen von allem Sein-für-Anderes unvermittelt bestimmte, sonder daher, dass es wider den Seinssinn des unmittelbaren Freiseinkönnens als einer „Idee“ geht, das, wozu sich einer jeweils nur selbst —unter der Idee der Freiheit— bestimmen kann, gegenständlich vorweg bestimmen zu wollen, wo es doch gerade in der Freiheit des Menschen steht, das Wozu, den mittelbaren bestimmen Zweck in Freiheit selbst zu bezwecken, welcher bestimmte Zweck-Inhalt daher notwendig unbestimmt, offen oder frei bleiben muss. Weil das Ansichsein nichts Gegenständliches ist, lässt es sich auch nicht in der Art und Weise einer gegenständlichen Auskenntnis erkennen, sonder nur als das, was es ist, ein freies Können, an-erkennen“ (Löwith 1928: 151-152). Debo al profesor Dietrich Böhler haberme dado a conocer durante mi estancia en la *Freie Universität* de Berlín este texto de Löwith. Considero especialmente reveladores los pasajes de esta breve obra para caracterizar la intersubjetividad preservando la autonomía y peculiaridad individual. Ver Löwith 1928: 112-117, 145-146, 170-171, 179-180.

³² “Ihr Hauptanliegen ist weniger (wie der Untertitel vermuten ließe), eine Vorarbeit für die philosophische Behandlung der ‚ethischen Problemen‘ zu geben, als den Begriff der menschlichen Person, des Individuums, in seiner Zweideutigkeit zu entwickeln“ (Gadamer 1987, IV: 234).

fenomenológico del fenómeno fundamental del *Miteinandersein* (ser-uno-con-otro),³³ constituye un tratamiento que podríamos diferenciar, al menos en cierto sentido fundamental, en tanto que estructura del ser, del tratamiento de cuestiones propiamente “éticas” (las comillas son de Gadamer). Efectivamente se trata de desentrañar la estructura del individuo en el rol fundamental y originario de *Mit-mensch* (ser humano-con). Desvelar el fenómeno fundamental del vínculo inextricable del ser humano con el mundo y con el resto de seres humanos y caracterizado en su sentido constitutivo es adentrarse en una empresa hermenéutica. No es que Löwith extirpe todo tipo de reflexión ética de su análisis, como tampoco lo hace Taylor.³⁴ La libertad, autonomía y responsabilidad son, por el contrario, aspectos centrales de su estudio. El tratamiento de estas cuestiones se resitúa de modo más fundamental-estructural bajo la perspectiva hermenéutica del “Individuo en el nexo vinculante con otros seres humanos y el mundo. De este modo Löwith, como referente clave y reconocido por Gadamer, ya habría atisbado los peligros de la absolutización de la relación que termina por anular la iniciativa y autonomía del sí mismo (*absoluten gegenseitigen Verstrickung*)³⁵ sosteniendo, por el contrario, que es el reconocimiento de la mutua autonomía radicada en la reflexión acerca del sí mismo, lo que expresa el “auténtico ser-uno-con-otro” (*eigentliches Miteinandersein*).³⁶

También Paul Ricoeur, centrado en un *sí mismo como otro*³⁷ ha incidido en las resonancias que este tipo de identidad tiene sobre las cuestiones éticas y morales. De modo muy esclarecedor el “ipse” (no idem) por el que aboga Ricoeur constituye una identidad dinámica en la medida que dicha ipseidad implica alteridad (alter y no alius) y puede transformarse sin perder su propia identidad.³⁸ Lo más significativo de los estudios de Ricoeur a este respecto es que la dinamicidad de la ipseidad y

³³ Si fenomenología, se trataría en cualquier caso de una fenomenología transformada por las clases de Heidegger.

³⁴ En sus obras completas, Gadamer recoge su comentario “Ich und Du” a la obra de Löwith en la tercera parte de su volumen IV “zur problemem der Ethik”.

³⁵ Así de modo muy elocuente recoge Gadamer: “Solche Reflexion [die Tendenz, aus der vorausgesehenen Entsprechung des Andern im eigenen Verhalten zu ihm bereits zuvorzukommen] führt aber notwendig zu einer absoluten gegenseitigen Verstrickung des Einen in dem Anderen, und zwar so, daß keiner von beiden primär aus eigener Initiative sich verhält, sonder aus dem Vorblick auf den Anderen, gleichsam ,in seinem Namen. Diese Verfallen an das Verhältnens selbst ist das äußerste Gegenstück zu allem zweckhaft-sachlichen Verhalten zum Anderen, das den Anderen überhaupt nicht in seinem menschlichen Eigenrecht berücksichtigt“ (Gadamer 1987, IV: 237)

³⁶ “Das Verhältnis selbst motiviert eine solche Tendenz zur Gewinnung bzw. Erhaltung gegenseitiger Selbständigkeit. Denn vor dem Verfallen aneinander und vor der Verstrickung des Verhältnisses sucht die Anerkennung eines ‚Du Selbst‘ als eines selbständigen Mitmenschen –un damit die Gewinnung einer entsprechenden Selbständigkeit des ‚Ich Selbst‘ –zu bewahren“ (Gadamer 1987, IV: 237).

³⁷ En *Soi-même comme un autre* encontramos las claves para entender la ipseidad desde la alteridad y viceversa. Efectivamente “Soi-même” en francés es literalmente “sí mismo”, sin embargo, también sería posible encontrar un “uno mismo” en ese “soi-même” que haría si cabe más simétrica y recíproca la relación con “un otro”.

³⁸ Ver el comienzo del prólogo de *Soi-même comme un autre*, en especial cuando Ricoeur alude a la “tercera intención filosófica” del título (sin olvidar las dos intenciones filosóficas anteriores, sino como correlato y complemento): “*Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en lenguaje hegeliano” (Ricoeur 1990 (1996: xiv)).

alteridad instan a la moral a pasar de una autonomía monológica a una autonomía fruto del reconocimiento; una autonomía que radica en el ser humano no en tanto que concepto abstracto de humanidad sino en tanto que este se complementa de modo necesario en la concreción del sí mismo (*met-ipsimus*) y del otro en el concepto de fin en sí mismo. La humanidad de la que habla la moral en el imperativo categórico kantiano tendría que completarse con la alteridad expresada en el concepto de fin en sí mismo. Es en este sentido que la autonomía y libertad del individuo (sí mismo) se entienden a partir del reconocimiento de la alteridad; de uno mismo como otro.

Adela Cortina en su interesante propuesta de una “ética de la razón cordial” se aproxima a una concepción hermenéutica de la ética cuando sostiene que “conocemos la justicia (y no sólo la verdad) también por el corazón”. Haciéndose eco de buena parte de las críticas al formalismo y procedimentalismo propone ir más allá del subjetivismo al recuperar la *ob-ligatio* originaria. Su mérito no es sólo reconocer que existe un trasfondo intersubjetivo a partir del cual se “forma” y conforma la autonomía del sujeto. Su principal mérito, a mi modo de ver, es reconocer que dicho vínculo se halla entrañado en el corazón, que se trata de un “reconocimiento cordial” en el que la “cordura” constituye la *virtus* de la *Verständigung* (humana).³⁹

La principal aportación de esta línea de pensamiento con la que identifico a Taylor, consiste en descubrir la importancia subyacente de las cuestiones sobre la identidad y la comunidad en cuestiones éticas y el debate sobre la justicia. Es necesario ahondar en los presupuestos hermenéuticos para poder articular correctamente los elementos éticos. En este sentido Taylor se empeña en destacar las condiciones y presupuestos hermenéuticos para desarrollar elementos éticos como la libertad. De este modo la libertad significativa desplazada al ámbito político permitiría recobrar y aquilatar la libertad ciudadana.

Podría pensarse que existe una aparente contradicción en que “Taylor quiera reconciliar el valor supremo del individuo y el reconocimiento de su naturaleza social”.⁴⁰ A la luz de la hermenéutica la aparente contradicción se deshace. El holismo se torna presupuesto indispensable de la libre elección del individuo. La

³⁹ “Es verdad que la duda y los desacuerdos han de resolverse argumentando, pero no conviene cortar el cordón umbilical que une la acción comunicativa, en la que nos reconocemos como interlocutores válidos, con las formas de comunicación expresivas de las experiencias personales y colectivas, reveladoras de historias únicas en las que las gentes han vivido el abandono, la humillación, el olvido” (Cortina 2007: 207). Ver especialmente el capítulo 8 “El reconocimiento cordial” de *Ética de la razón cordial*. Ver también las claves hermenéutico-experienciales en Conill 2006: 155-190.

⁴⁰ “Reescrito de este modo [en los términos del individualismo holista], el liberalismo es sin duda más contrahecho y arriesgado que como lo muestra la doctrina simple y calculable del individualismo atomista: Taylor quiere conciliar el valor supremo del individuo y el reconocimiento de su naturaleza social, lo cual parece contradictorio; afirma la primacía del bien, con el riesgo de reabrir los conflictos originados en la pluralidad de definiciones del bien común; en síntesis, pone a la sociedad liberal en un aprieto” Lara 1997 (2005: 27). Es esta introducción de Philippe de Lara (incluyendo su selección de artículos de Taylor) una buena aproximación a los aspectos centrales de la filosofía del lenguaje, moral y política de Charles Taylor recabando en el entrecruzamiento de la hermenéutica con las cuestiones morales y políticas.

contradicción se torna, más bien, contra el individualismo atomista porque es incapaz de explicar la génesis y constitución de la identidad en sus vínculos sociales. Habría que recordar por lo tanto a dicho atomismo que no devenimos personas si no es en sociedad. No para volver a estadios premodernos, sino más bien para recuperar todo el legado expresivo-constitutivo del romanticismo. Taylor se refiere al “individualismo romántico de Herder” y lo confronta con el “individualismo desfragmentado” que ya habría criticado Tocqueville. Recuperar el legado de Herder comporta, a juicio de Taylor, rehabilitar la relación entre identidad individual y la cultura conformadora (no unificadora ni homogenizadora). Como vimos en el capítulo anterior “identidad moral y política” en Herder se llevaría a cabo de modo paradigmático el surgimiento de la identidad individual a la vez que su protagonismo compartido con la significatividad de la comunidad nacional.⁴¹ La “medida” (*Mass*) de cada hombre constitutivo del individualismo de Herder no iría desvinculado sino que en el fondo presupone una sociedad democrática radicada en el concepto de “*Volk*”.⁴²

El individualismo holista que Taylor perfila hay que entenderlo en el sentido de que es capaz de reconocer el trasfondo de sentido común que la cultura aporta en la explicación y la autocomprensión (primer sentido de bien común); pero, a su vez y más peculiarmente, en el sentido de reconocer y alimentar en los individuos la evaluación fuerte de bienes comunes. Abrir un espacio para el reconocimiento de dichos bienes e incluso fomentar el valor positivo que dichos bienes comunes supone. Sin, por ello, eludir la libertad y derechos del individuo. Más bien, es la búsqueda de la combinación de la libertad del individuo y la libertad ciudadana; la complementariedad de derechos individuales y bienes comunes; una síntesis (*Aufhebung*) de liberalismo y comunitarismo. De este modo el individualismo holista reconoce las deficiencias del liberalismo procedimental dando entrada al republicanismo para dar razón del bien común de las sociedades liberales en la modernidad.

10.4.3. *Recuperar la tradición cívico-humanista en la modernidad*

Las repercusiones éticas del holismo hermenéutico y la significatividad de los bienes genuinamente sociales reaparecen en la explicación de la sociedad liberal moderna. Taylor asume la importancia de los procedimientos en la constitución del

⁴¹ La elección de Herder no es casual. Como el propio Taylor afirma existe un paralelismo de la situación de Herder en la Prusia afrancesada de Federico II y el Canadá anglicanizado de Taylor. Ver entrevista de Philippe de Lara con Taylor (Taylor 1998e: 109-110) y también Taylor 1989d (1999: 223).

⁴² Incluso en la famosa cita de Herder que Taylor recupera como alegato en favor de la autenticidad, ya se alude explícitamente a un “zu einander”: “jeder Mensch hat ein eigenes Mass, gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander”. (Citado en Taylor 1992A (1994: 64, nota 3)). A este propósito, contra los que reducen a Herder a mero nacionalista, hay que tener muy presente el rasgo ilustrado cosmopolita de la apuesta hermenéutica (holista) de Herder contenido en el significado de cultura como “die Kette der Kultur und ähnlichen Gewohnheiten” (Herder 1965: 116 (1982: 225)). Creo que de cierto “rasgo ilustrado-moderno” también participa Taylor al defender la libertad y dignidad individual frente a los colectivismos opresores.

gobierno democrático. Y en ningún momento parece querer renunciar a ellos.⁴³ Pero la objeción que presenta al liberalismo procedimentalista consiste en su inviabilidad atendiendo a las necesidades que presenta una democracia liberal. Por ello junto a la corriente del interés propio o del “auto-interés” ilustrado, Taylor considera el otro lado de la cuestión desde el humanismo cívico que abre una nueva dimensión de la realidad social y política, concibiendo y articulando políticamente bienes comunes.

A juicio de Taylor, el liberalismo procedimentalista se encuentra lastrado de prejuicios atomistas conduciendo la democracia liberal a situaciones aporéticas.⁴⁴ Desde la hermenéutica, el problema principal que éste presenta consiste en que deja fuera cuestiones acerca de la identidad común. Sin estos presupuestos o cuestiones que inciden sustancialmente en los vínculos comunitarios es inviable desarrollar una concepción del bien común. Y sin esa concepción del bien común el liberalismo adolece de la efectividad necesaria para encarnarse en sociedades democráticas. La pregunta que se plantea es: ¿cómo hacer viables las democracias liberales?

La tesis que yo defiendo es que la hermenéutica puede ayudarnos a esclarecer las cuestiones éticas y políticas porque ahonda en los presupuestos necesarios para hacer efectiva la defensa del liberalismo en sociedades democráticas. Para ello Taylor recupera la tradición cívico-humanista del republicanismo en vistas a perfilar un modelo de sociedad libre que atiende al régimen participativo del autogobierno como condición necesaria de la cultura política. Reconocemos así el presupuesto hermenéutico de la libertad ciudadana en las sociedades con democracia liberal sin el cual el gobierno se torna opresor y coercitivo. Pero sin desatender, por otro lado, la corriente procedimentalista centrada en la libertad negativa, los derechos individuales y la distribución equitativa.

El primer elemento de la tradición cívico humanista que cabe recuperar es la *virtud patriótica*. El patriotismo consiste en la preferencia del interés público sobre el interés de cada cual, de manera que la coacción del Estado se reemplaza por una identificación voluntaria con la polis por parte de los ciudadanos. Las instituciones públicas o incluso las leyes son expresión de sí mismos, se reconocen en ellas. El patriotismo es una vía intermedia. Supera el egoísmo, pero sin derivar en la adhesión política al principio universal estoico. Se encuentra a mitad de camino entre la amistad o sentimiento familiar y la dedicación altruista. Porque a diferencia del segundo no se desvanece en buenas intenciones (sospechosas, por otro lado) de

⁴³ “la democracia tiene que ver con nuestros procedimientos de toma de decisión” (Taylor 1990 e (1997: 193)); “si el procedimentalismo es un intento por definir la esencia del liberalismo moderno, tiene que encontrar sitio para estas alternativas [republicanas]” (Taylor 1989b (1997: 267)).

⁴⁴ En “Equívocos: debate entre liberales y comunitarios” (Taylor 1989b) Taylor se refiere explícitamente al liberalismo procedimental estadounidense que es donde surge el debate entre Michael Sandel y John Rawls. En “irreductibilidad de los bienes sociales (Taylor 1990e) es el modelo bienestarista el que es incapaz de dar cuenta de los bienes comunes, distorsionando sustancialmente la realidad social (“la concepción de que todos los bienes sociales pueden descomponerse es una concepción que debemos evitar y no sólo por razones de rigor intelectual, ya que no es correcta, sino también porque nos impide comprender adecuadamente aspectos importantes de la vida social y política moderna”. (Taylor 1990e (1997: 194)). Vamos a ver como realmente hay distintas vertientes de liberalismo procedimental, con alguna de las cuales tendentes al republicanismo, el propio Taylor se identificaría.

actuar por el bien de cualquiera en cualquier lugar y momento. Pero, a diferencia del primero, tampoco se restringe a los individuos particulares de la propia familia. Se trata más bien de un vínculo de pertenencia con una particularidad que se sustancia en la participación común en las instituciones pública (la *res pública*). Es en este sentido que surge un bien común más fuerte de lo que el atomismo permite dar cuenta. Un bien común que sólo se entiende a la luz de los rasgos identitarios comunes referidos a la historia común.

Explícitamente Taylor alude en varios lugares a Montesquieu⁴⁵ como el teórico impulsor del patriotismo abriendo una vía alternativa al modelo liberal lockeano radicado en las preferencias e intereses individuales. En este segundo modelo la sociedad libre se identifica con una constitución política. De aquí la importancia que adquieren los cuerpos independientes como el Parlamento para hacer efectiva la defensa de la ley. La ley se reconoce como el garante contra la tendencia despótica a través de los cuerpos independientes que dan cuerpo a dicha ley. En este sentido se inaugura un nuevo concepto de sociedad civil diferente al lockeano en el que ésta ya no se define con independencia de su constitución política. Sino a partir de ésta y generando una virtud patriótica. A pesar de la república del mundo antiguo como referente, Taylor destaca que en Montesquieu asistimos a la articulación de “un tercer modelo”: del mundo antiguo preserva la “vertu”, la dedicación al bien público; pero sin renunciar al vivo sentido de los propios derechos de los individuos, derechos inalterables e insustituibles por el poder central.⁴⁶

El segundo elemento de esta tradición es el complejo concepto rousseaiano de “*voluntad general*”. Tres cosas parecen, a juicio de Taylor, necesarias para articularla correctamente: libertad (no dominación), igualdad (ausencia de roles diferenciados) y un propósito común muy compacto. Este último constituye la más significativa aportación de la tradición republicana. Porque gracias a éste es posible preservar los otros dos y evitar otro tipo de dependencias.⁴⁷ De manera que no se trate sólo de la “voluntad de todos” equivalente a la suma de las voluntades individuales, sino a una voluntad común. Conocida es la importancia que para Rousseau tenían los juegos públicos de la antigüedad para alimentar el valor y las virtudes ciudadanas y fomentar la estima de sí ante la buena opinión de los demás.

⁴⁵ Ver, por ejemplo, Taylor 1989b (1997: 247-248); Taylor 1990d (1997: 280-282); Taylor 1994a (1996: 119). Taylor alude en concreto a la obra de Montesquieu *De l'esprit des lois*, a los apartados 4.5 y 11.6.

⁴⁶ Taylor 1990d (1997: 281-282). En respuesta a Martha Nussbaum (Nussbaum 1996), Taylor explicita condensadamente la necesidad de recurrir al patriotismo en sociedades democráticas actuales. Las sociedades modernas requieren una fuerte identificación y compromiso muto. De otro modo el cosmopolitismo terminará por erradicar la identidad. Sin embargo, considerando que el patriotismo no es una elección sino un requisito, Taylor defiende un patriotismo connivente y abierto al cosmopolitismo. “In sum, I am saying that we have no choice but to be cosmopolitans and patriots, which means to fight for the kind of patriotism that is open to universal solidarities against other, more closed kinds” (Taylor 1994a (1996: 121)). En este sentido entiendo que el patriotismo de Taylor sería compatible con el cosmopolitismo radicado en la humanidad y que valora lo mejor de las tradiciones como propone Amartya Sen (Sen 1996: 111-118) o el “cosmopolitismo arraigado” de Adela Cortina (Cortina 2001: 127-130).

⁴⁷ “Todos debemos depender de la voluntad general para que no surjan formas bilaterales de dependencia”. Taylor 1992a (1993: 77).

En tercer lugar, habría que destacar la crítica de Tocqueville a la marginación de la política por parte de una sociedad civil absorbida por la economía.⁴⁸ A ésta le llama “despotismo dulce” (*despotisme doux*).⁴⁹ La radicalización de la instrumentalización de la sociedad hacia fines económicos exclusivamente individuales deriva hacia una pérdida sustancial de libertad y una más sutil alienación.⁵⁰ En este sentido, Tocqueville propondría una vuelta hacia los asuntos públicos a través de *asociaciones independientes* que servirían como baluarte contra el despotismo dulce. A través de ellas se fomenta un modelo de autorregulación política preservando la distinción entre sociedad civil y Estado. Pero reconociendo la intervención de esta en distintos niveles de la política.

Cabría preguntarse si el humanismo cívico que propone Taylor inspirándose en Tocqueville y Montesquieu es tan restrictivo como sostiene el liberalismo político de Rawls.⁵¹ Como intentaré mostrar a continuación Taylor no sólo no reduce su propuesta a un planteamiento aristotélico, sino que de hecho articula conjuntamente el legado republicano del humanismo cívico con el del procedimentalismo buscando un “equilibrio” entre ambos.

10.4.4. *¿Defensa del republicanismo frente al liberalismo procedimental?*

Habida cuenta de la rica aportación republicana para el mantenimiento de la democracia liberal, retornamos al liberalismo procedimental para explorar las posibilidades que éste ofrece. En primer lugar topamos con el siguiente interrogante: ¿es posible que el liberalismo procedimental albergue un espacio para el bien común? Taylor vuelve a matizar en qué sentido entender dicho bien común. Reconoce que tras la comprensión común de lo correcto del liberalismo se esconde una noción subyacente de bien común. Sin embargo, presenta sus reparos en aceptar que dicha comprensión común de lo correcto sea suficiente para sostener sociedades con democracia: “una sociedad libre necesita contar con una fuerte fidelidad espontánea de sus miembros”, “una fuerte identificación ciudadana en torno a una idea de bien común”.⁵² El bien común en un sentido sustancial sería la base indispensable para generar dicha fidelidad espontánea de sus miembros.

⁴⁸ “Tocqueville argumenta que la democracia moderna de la voluntad general puede degenerar en un tipo de despotismo moderado, donde los ciudadanos llegan a ser víctimas de un poder tutelar que los empequeñece y que, a la vez, es causa y efecto de haber dado la espalda a lo público a favor de lo privado –lo cual, a pesar de ser tentador, representa una disminución de su estatura humana” (Taylor 1990d (1997: 289)). Ver fundamentalmente *La democracia en América*, libro 2, segunda parte, capítulo 2. Pp: 128-131.

⁴⁹ La expresión contiene buena carga de ironía. A pesar de otras traducciones de “douce” por “suave”, traduzco más literalmente el por “dulce”, teniendo en cuenta que en francés existe la expresión relacionada “en douce” que significa “como el que no quiere la cosa”, lo cual matizaría la expresión de Tocqueville en el sentido de un despotismo edulcorado que se va colando “a la chita callando” pero que en el fondo es despótico, es decir, privador de libertad.

⁵⁰ “Dejar nuestro destino colectivo en manos de fuerzas económicas ciegas puede describirse como un tipo de alienación” (Taylor 1990 d (1997: 289)).

⁵¹ Rawls 1993 (1997: 240, nota 38 incluida). Ver Conill 2003b: 64-65.

⁵² Taylor 1989b (1997: 255-256).

Sin embargo, Taylor aún da un paso más y considera que el liberalismo procedimental no tiene porqué restringirse a un planteamiento atomista centrado exclusivamente en el auto-interés ilustrado. Más bien “puede aceptar la tesis republicana y defender que tiene lugar para el bien común, de aquí el patriotismo, y que puede ser viable como una sociedad libre”.⁵³ Pero para ello ha de reconocer las insuficiencias del “puro auto-interés ilustrado” y dar cabida a una nueva dimensión de la realidad social y política (bienes comunes) que permitan articular la capacidad ciudadana de responder ante los abusos e injusticias. Esta capacidad no puede ser nutrida por las fuentes reconocidas del atomismo, ni por su compromiso general con los principios generales de una democracia liberal, que por sí mismo no es capaz de generar una respuesta vigorosa; ni por una concepción instrumental que perseguiría, por encima de todo, la seguridad y prosperidad. A juicio de Taylor, lo que genera indignación ante las injusticias es, más bien, “una suerte de identificación patriótica”.⁵⁴ La lealtad común implica más que un consenso común en la regla del derecho; más allá de valores convergentes, el patriotismo implica un entendimiento mutuo, compartir bienes irreductiblemente comunes.

Todo ello apunta hacia un liberalismo procedimental holista⁵⁵ que no sólo reconozca que los valores son puramente los derechos individuales y principios de igual trato; sino incorporar, a su vez, el bien central de la tradición cívico-humanista: el autogobierno participativo. La libertad ciudadana del modelo republicano conllevaría reconocer el valor nuclear de la libertad como autogobierno. Hablaríamos en este otro sentido de libertad sustancial o significativa en la medida que reconoce el bien común del autogobierno y se identifica con la historia y comunidad de dicha sociedad democrática. Por ello hablamos de una libertad que engloba la lealtad de la gente incluyendo el elemento central del autogobierno. En este sentido la solidaridad sería un presupuesto para el sostenimiento y ejercicio de la libertad política. El liberalismo procedimental bebe de la tradición del humanismo cívico recabando en las condiciones para el ejercicio efectivo de la libertad ciudadana. En este sentido la libertad ciudadana republicana se distingue de la libertad del individuo de la corriente del interés propio, porque es capaz de identificarse con las instituciones y concebir la esfera pública como un espacio del ejercicio de la libertad y la política ya no únicamente como un ámbito en el que a lo sumo se puede influir. Autogobierno republicano implica hacerse cargo del autogobierno como un auténtico bien común, en torno al cual gravitan varias concepciones de vida buena.

Quizá pueda pensarse que Taylor está confundiendo o forzando excesivamente la tradición liberal y la republicana para que terminen casando. Sobre lo primero que hay que llamar la atención es que Taylor distingue ambas tradiciones, considerándolas, incluso, inconmensurables (aspecto que abordaremos en el punto

⁵³ Taylor 1989b (1997: 256).

⁵⁴ Taylor 1989b (1997: 258).

⁵⁵ “La confusión en la mente del crítico es haber pensado que el liberalismo procedimental implica una ontología atomista, a partir de la de que éste habla de planes de vida individuales y que, por tanto, puede extraer lealtad sólo de fuentes atomistas. Pero, de hecho, un liberal procedimental puede ser un holista y, lo que es más, el holismo capta mucho mejor la práctica real de las sociedades que se aproximan a este modelo”. Taylor 1989b (1997: 259).

siguiente). Pero la distinción no es suficiente para afrontar las exigencias efectivas de las sociedades con democracia liberal por ello se esfuerza por ver de qué modo es posible ensayar una vía intermedia.

La tradición republicana, también es, a juicio de Taylor, susceptible de correcciones y matices sustanciales. Por ello sostiene que es posible concebir una posición cívico humanista “más amplia” o “más comprensiva” que no sólo reconozca la libertad como participación sino, a su vez, las libertades negativas. De este modo los peligros despóticos, de un lado, y los peligros colectivistas y/o nacionalismos exacerbados, de otro, se consigan salvar. En efecto, el patriotismo republicano sigue siendo una fuerza en la sociedad moderna y en el mantenimiento de la democracia liberal; pero no hay que soslayar sus efectos negativos cuando éste se recrudece en formas virulentas de nacionalismo.

Efectivamente el modelo tradicional republicano confiere un valor especial al autogobierno participativo considerándolo el bien central. Dicho autogobierno participativo es esencial para comprender la libertad significativa en la modernidad. El problema emergería de la defensa del bien común por encima de los individuos. Es entonces cuando el republicanismo necesita ampliar sus miras y beber de la corriente liberal de los derechos individuales. Por ello, aunque Taylor no da una solución unívoca, teniendo muy presente los peligros de nacionalismos exacerbados o colectivismos anuladores de la libertad y diferencias individuales, sí que muestra su rechazo.⁵⁶ Pero nacionalismo en Taylor no es necesariamente sinónimo de lacra o anulación de las libertades negativas. Antes bien adopta la forma de un romanticismo hermenéutico en favor de la autenticidad del individuo.

10.4.5. *Incommensurabilidad del modelo republicano y el modelo liberal*

Como hemos visto Taylor se esfuerza por evitar los extremos y conciliar los modelos republicano y liberal, ensayando una síntesis superadora capaz de albergar las ganancias de ambas, salvando sus escollos. Sin embargo, lejos de confundir y minimizar las diferencias entre ambas tradiciones, reconoce su incommensurabilidad.

Incommensurabilidad en los distintos modos de concebir la libertad moderna. Entre el planteamiento del interés propio y el del humanismo cívico. Para el modelo liberal la capacidad ciudadana consiste en la preservación de los derechos individuales; mientras que para el republicanismo la capacidad ciudadana pasa por la identificación y no sólo influencia con el universo político. De este modo, en el primer modelo centrado en las preferencias individuales la libertad se explica en términos de lo que debe ser asegurado para el individuo; mientras que en el segundo, es la participación en el autogobierno lo que debe ser fomentado.

⁵⁶ “Por supuesto el patriotismo es también responsable de una gran cantidad de mal, tanto hoy en día como en cualquier época. Puede adquirir la forma de un virulento nacionalismo” (Taylor 1989b (1997: 258)); “hay corrientes del nacionalismo moderno, y algunas de ellas son visiblemente malas. Como una cuestión de hecho, he pasado buena parte de mi vida combatiendo alguna de las que me disgustan” (Taylor 1990e (1997: 194)).

Taylor muestra la inconmensurabilidad de ambos planteamientos, pero reconoce, a su vez, la necesidad de no eliminar ninguno de ellos para el mantenimiento y fomento de la democracia liberal. No se trata de preferir un tipo de capacidad ciudadana en detrimento de la otra, sino más bien, en reconocer que ni el liberalismo procedimentalista, por un lado, ni el republicanismo, por otro, pueden responder por sí solos a las necesidades de las sociedades liberales. Taylor acentúa el primer tipo de respuesta criticando las deficiencias del liberalismo procedimentalista⁵⁷ (¿quizá porque es el que ejerce una influencia más poderosa en la actualidad?). Pero yo creo que habría que reconocer del mismo modo los peligros colectivistas y nacionalistas del republicanismo (que el propio Taylor tampoco soslaya, pero a los que presta poca, o en cuanto apenas, atención).

Por otro lado, su amplia concepción del liberalismo en clave holista le lleva a reconocer distintos tipos de sociedades democráticas. Así el modelo de liberalismo procedimental estadounidense parece difícilmente aplicable en Canadá, donde el peso del nacionalismo es mucho mayor. En este sentido no habría que soslayar los peligros etnocéntricos al pretender extrapolar el liberalismo procedimental estadounidense a otras sociedades. Por el contrario, la forma de resolver la inconmensurabilidad entre tradiciones y las modulaciones que adopta la capacidad ciudadana es necesario atender a la especificación cultural e histórica de cada sociedad.

10.4.6. *¿Desemboca el reconocimiento de bienes sociales irreductibles en el colectivismo?*

El peligro totalitarista no ha pasado desapercibido para el propio Taylor. A pesar de apostar por recuperar el concepto de sociedad civil de Montesquieu y la importancia de “la densa unidad de propósito” de Rousseau para la articulación de la voluntad general para hacer efectivo el gobierno democrático; él mismo reconoce que considerada como “autodeterminación radical” desemboca en una amenaza para la libertad dejándonos al borde del precipicio totalitarista: “una amenaza periódica a la libertad ha provenido de la política de –como más tarde se denominaría– la voluntad general”.⁵⁸ El concepto de autogobierno en el sentido de autodeterminación radical puede degenerar en un modelo que “engulle al Estado en la sociedad, en una supuesta voluntad común”.⁵⁹ Esta “supuesta voluntad común” puede adoptar tanto la forma nacionalista como la del proletario. Ambas están bien presentes para Taylor y supondrían un grave atentado contra la democracia liberal y la libertad del ser humano.⁶⁰

⁵⁷ Taylor no se decide por una respuesta rápida y unilateral, pero considerando la necesidad de un sentimiento de lealtad que aprecie en común un conjunto histórico de instituciones, se mantiene “escéptico” respecto a que el modelo liberal procedimental pueda proporcionarlo, porque ha devaluado las instituciones.

⁵⁸ Taylor 1990 d (1997: 288).

⁵⁹ Taylor 1990 d (1997: 288)

⁶⁰ En este sentido podríamos situar en el quicio de la modernidad la dialéctica entre libertad y nación bien articulada en tres problemas políticos: establecimiento de la soberanía, logro de la unidad nacional y logro de la independencia de determinados espacios geográficos. Como indica Gómez-

Cabe llamar la atención sobre el modelo de sociedad civil que emerge con Montesquieu. Parece que, a lo peor, el concepto de “*vertu*” podría derivar hacia una anulación de la libertad del individuo. Sin embargo, Taylor incide en que este modelo de sociedad civil alternativo al lockeano ha de incorporar, a su vez, dichos derechos individuales inalienables. De manera que no sólo incide en la existencia de ciudades autónomas y relativamente independientes y en el apoyo de un cuerpo de Estados para el gobierno; sino también desarrolla la noción legal de derechos subjetivos.⁶¹

Respecto al concepto rousseauiano de voluntad general, Taylor reconoce el peligro que ciertas derivaciones suponen para la democracia. La conciencia colectiva habría degenerado en una política uniformadora y anuladora de la libertad. Este atentado contra la libertad lo encontramos en la “tradición jacobina-bolchevique”.⁶² Sin embargo esta tradición es una forma distorsionada de entender la conciencia colectiva. Habría que preguntarse, entonces, si es posible concebir otro tipo de “voluntad general” y si la filosofía de Taylor proporciona recursos para no incurrir en las lacras del colectivismo. Yo sostengo que sí. Para ello el propio Rousseau es una buena fuente (aunque evidentemente no la única). El principal recurso contra el colectivismo es la afirmación de la diversidad (tanto por lo que se refiere al individuo como a las minorías).⁶³ Su ética de la autenticidad permite erradicar el mal del colectivismo. De hecho, más allá del ámbito privado, la deliberación en la política y de modo preferente en la esfera pública, ha de basarse en el reconocimiento de la diferencia. La capacidad democrática de una sociedad se mide, a juicio de Taylor, por el grado de escucha efectiva (y comprensión) de los diversos grupos y ciudadanos entre sí. Esa autocomprensión mutua que se va gestando como fruto de la escucha efectiva es la que va generando una conciencia colectiva, nutre una opinión pública crítica y permite una democracia saludable y vigorosa.⁶⁴

En su célebre ensayo “La política del reconocimiento” Taylor incide en la importancia de tener en cuenta a las minorías para alimentar un auténtico espíritu democrático. En “La ética de la autenticidad” (ensayo del mismo año) en lo que incide es en el reconocimiento de la diversidad individual. Ambos puntos de vista, el de las minorías y el del individuo son imprescindibles para no caer en la confusión en la que incurre Homi K. Bhabha al confundir la concepción de la “cultura como un todo” con la defensa de un colectivismo nacional o culturalismo social negador y

Heras el peligro del lado romántico son las “regresiones emotivas al pasado” conducentes a nacionalismos totalitaristas opresores de la libertad del sujeto. Gómez-Heras 2008: 56-65.

⁶¹ “Al mismo tiempo que Montesquieu conserva, como los antiguos, una definición totalmente política de la sociedad, prepara el terreno para una distinción sociedad/ Estado, totalmente ajena a éstos y lo hace con una idea de sociedad en equilibrio entre el poder central y una maraña de derechos inalterables”. Taylor 1990 d (1997: 282).

⁶² Una buena exposición de lo que Taylor entiende por las políticas jacobinas y bolcheviques como un atentado contra la libertad, aún incluso en nombre de la libertad, la encontramos en “II. Política y enajenación” de su *Hegel y la sociedad moderna* (Taylor 1979 (1983: 137-255)). Ver en este trabajo el apartado “la libertad absoluta”.

⁶³ “la visión jacobina no puede dar cabida a la diversidad real de opinión” (Taylor 1995e (1997: 357-360)).

⁶⁴ Ver capítulo 8 “Identidad moral y política” en este trabajo, especialmente los apartados 8.3, 8.4 y 8.7

opresor de los “medios culturales particulares” (*partial cultural milieu*). La concepción holista de la cultura en Taylor no conduce a la defensa de culturas nacionales o sociales a expensas de sus aspiraciones universales. Más bien, la tesis de que las culturas humanas (cultura como un todo) tienen algo importante que decir, que merece y es digno de nuestra admiración responde a una aspiración universal de toda cultura en tanto que “cultura animi”. Pero más específicamente la exclusión de contextos particulares no conduce a culturas nacionalistas negadoras de las minorías, como piensa Bhabha haciéndose eco de la crítica de S. Benhabib al colectivismo. Es más bien una política basada en el reconocimiento de la diversidad cultural y una ética de la autenticidad individual en las sociedades actuales lo que hay que recuperar. ¿Por qué identificar la defensa de bienes comunes con el colectivismo negador del individuo y de las minorías como hace Bhabha y S. Benhabib?⁶⁵

La hermenéutica descubre los presupuestos de autocomprensión común que abre la esfera pública. El muto reconocimiento y valoración común de los vínculos sociales por parte de los ciudadanos articula un concepto de opinión pública suficientemente vigoroso para hacer frente a la fragmentación social, sin por ello conducir a la eliminación de la disparidad de opiniones o creencias. Sino, más bien, precisamente gracias a ella, posibilitándola. La importancia radica, por lo tanto, en la gestación de esa opinión pública; de abrir los espacios para que la sociedad civil pueda articular, desde ámbitos de la esfera pública, su propia opinión aduciendo sus razones con garantías de ser escuchado en el proceso de toma de decisiones.⁶⁶

La política del reconocimiento que Taylor propone consiste, más bien, en que el Estado articule el “lugar democrático” donde se dé cabida y reconocimiento a la multiplicidad, multiculturalidad y multinacionalidad. No en el sentido de un principio general que prime la sociedad como un todo sobre los medios culturales particulares (lo contrario sería igualmente absurdo), lo cual conduciría a una concepción monolítica del multiculturalismo. Por el contrario, la política del reconocimiento se sustancia en la “característica crucial de abrir espacios de identidad política que den lugar a la complejidad”.⁶⁷ Una identidad política estereoscópica que se forja haciendo la experiencia de la “conversación realmente fructífera” donde distintas perspectivas consiguen articularse conjuntamente y donde los interlocutores son complemento indispensable (que van siempre con uno y —añadiría yo— suelen ser sus contrarios). Es aquí donde la hermenéutica intercultural levanta las pretensiones de forzarnos a hacer dicha experiencia del reconocimiento.⁶⁸

⁶⁵ Benhabib 2002 y Bhabha 2003. Como dice Taylor en su respuesta a Bhabha: “Anyway, the conclusion that I am suspected of coming to —that ‘whole societies... are fundamentally imagined to be national or societal cultures’— not only doesn’t even remotely follow from my argument, but is certainly not what I believe. There is something vaguely comic about attributing this kind of view to a Canadian federalist living in Québec, who has by definition spent the last 30 years in an existential struggle for the opposite side” (Taylor 2003b: 185).

⁶⁶ En este sentido habría que incidir, siguiendo a Taylor, en “las condiciones para una decisión genuinamente democrática” (Ver Taylor 1995 e (1997: 358)).

⁶⁷ Taylor 2003b: 186.

⁶⁸ En este punto cabría estar de acuerdo con Bhabha en que la concepción de la identidad expuesta en el ensayo de “La política del reconocimiento” es excesivamente estática y monolítica cuando cabría pensar, más bien, que la identidad es algo esencialmente dinámico que fruto del reconocimiento hay que redefinir en interacción con los otros. Para este propósito yo creo que habría que acudir a su

El modelo de reconocimiento mutuo que propone Taylor no se basa en Hegel, sino más bien en Herder y Humboldt. Porque el interlocutor es un elemento indispensable y la conversación un ejercicio insuperable de intercambio que nunca llega a clausurarse, ni a la anulación (“negación determinada”) de nuestro interlocutor. Efectivamente se trata de reconocer la diferencia no de superarla, es decir, de rearticular (aún cuando sea dentro de nosotros) la voz acallada de nuestros interlocutores.⁶⁹

En esta línea de argumentación entiendo yo, siguiendo a Tocqueville y, a su vez, a Taylor que la opinión pública bien formada y crítica, el asociacionismo ciudadano y la religión habrían de concebirse como un bien común de las democracias. Un bien común que es insustituible y que permite articular la libertad en dichas sociedades democráticas. ¿Es ello una posición liberal o quizá ya no? ¿Cabría concebir (más allá del liberalismo político rawlsiano) un “liberalismo de una nueva especie”?⁷⁰

Siguiendo a Jesús Conill aún incidiría más en el hecho de que la propuesta republicana de Tocqueville con su consiguiente crítica al “despotismo dulce” (y en lo más granado de nuestra tradición española del “liberalismo social” de José Ortega y Gasset) se ve impulsada por una concepción abierta y meliorista del ser humano. Efectivamente es en los propios individuos donde late (¡palpita!) el potencial de libertad y el rechazo a cualquier forma (incluso soterrada) de servidumbre.

Así pues, en definitiva, ¿cuál es el momento que puede incorporar un republicanismo aristocrático? Ciertamente, no el elitismo, sino la capacidad de entusiasmarse con lo óptimo, porque, si no nos dejamos arrastrar por la perfección de la vida de otro, o por el valor de los argumentos que exponen otros, si no tenemos esa capacidad, o esa capacidad está cegada, si las condiciones de la deliberación hacen imposible que esa fuerza funcione, y sólo hay coerción, utilidad, si ese poder atractivo (que ya funcionaba en la tragedia griega), si ese entusiasmo, esa fuerza vital se esfuma, según Ortega, entonces se ha cegado la fuente de la sociabilidad, porque lo que nos une es una intuición que rememora el momento aristocrático griego ya presente en la tragedia griega, lo que nos une no es sólo ni originariamente la

ensayo complementario de “Ética de la autenticidad”. El propio Taylor reconoce su “error”. Ver Taylor 2003b.

⁶⁹ En este sentido es en el que hay que entender el carácter indispensable de los interlocutores: “The inescapable interlocutor is in a position to do us damage, to keep us in a sense chained; since we can only break free by leaving part of us behind. That is why these myriad semi-agonistic conversations have to work themselves free from struggles that exclusion arouses. That is what mutual recognition means, something which is to be understood in a Humboldtian rather than a Hegelian manner [...] We also need the language that will allow us to say those things that have been locked inside us by the deafness of the interlocutor.” (Taylor 2003b: 187-188). En el último capítulo “Modernidad hermenéutica” propongo una crítica al concepto de “Versöhnung” hegeliano desde la hermenéutica.

⁷⁰ Tocqueville gustaba decir de sí mismo que era “liberal de una nueva especie”. Un liberal que reconociendo el carácter aporético del individualismo democrático moderno busca el justo equilibrio entre igualdad y libertad e incluso propone remedios no sólo por lo que respecta al aparato estatal, sino a la “democratización de la sociedad civil misma”. Para lo cual es imprescindible el papel del asociacionismo ciudadano, la opinión pública crítica e independiente y el alimento espiritual que ofrece la religión (no confundida con el Estado).

coerción, ni meramente la utilidad, es decir, no es Hobbes, ni Bentham (si queremos expresarlo así), sino la ejemplaridad vital.⁷¹

Yo creo que en esta propuesta republicana (holista) el protagonismo del individuo no es sólo innegable, sino vital. Sin el impulso individual el ligamento social se vuelve flácido e incapaz de articular la “cosa pública”. Dado el vacío generado por el desmoronamiento de la sociedad de clases, la modernidad ha de reinventar nuevos modos de nobleza articulables con el concepto universal de dignidad, ¿dónde sino en el individuo situar ese nuevo modo de nobleza?

10.4.6.1. Peligro colectivista. Crítica al republicanismo de Philip Pettit

Philip Pettit también ha llamado la atención sobre las deficiencias del voto individualizado para llevar a cabo las decisiones colectivas: ¿se alcanza una opinión común (colectiva) a través del procedimiento individual? ¿No conduce ello a una pérdida de razones comunes (“sinrazón colectiva”) aún cuando los propios individuos lo aceptan, aunque no ya de forma individual en el voto? Es a esta situación paradójica a la que se refiere como “dilema discursivo”:

Así, pues, todo grupo que trate de llevar a cabo juicios deliberativos y razones se enfrenta con un dilema: puede imponer la búsqueda de la razón tan solo a nivel individual, con lo que correrá el riesgo de dar por buenos de forma colectiva series poco sólidas, o incoherentes de propuestas. O puede imponer la disciplina de la razón a nivel colectivo, con lo que correrá el riesgo de aceptar colectivamente una propuesta –la conclusión, en los ejemplos que hemos ofrecido— que la mayoría de sus componentes, o quizá todos, rechazan a nivel individual.⁷²

Más cuestionable son, sin embargo, los argumentos a favor de una colectivización de la razón. De los ocho que aduce, ninguno apunta a preguntarse por la validez de los juicios y objetivos colectivos. Por el contrario, la dimensión crítico-revisionista de la razón queda eclipsada y sustituida por la de perpetuación de compromisos adquiridos en el pasado: ¿qué garantiza que el objetivo colectivo sea deseable y no sólo deseado (aunque este lo sea para la mayoría)? ¿No conduce la

⁷¹ Conill 2003b. Ver Cortina 1997: 133 y ss. (que recoge Conill 2003b). Creo que para nuestra sociedad y *êthos* democrático este “momento aristocrático” constituye un bien incalculable y muy necesario. Encuentro en él la superación de sí y el corazón de la excelencia. Creo que sería ruinoso confundirlo con un afán de competición donde la superioridad se mide en términos de estar por encima de otro y se ha descuidado la auténtica motivación *que brota de dentro* y que la “ejemplaridad vital” consigue activar. Se pervierte así lo que creo que es el motor de la “universalización de la aristocracia”: el libre desarrollo personal de los propios talentos. ¿No se convierte en muy desleal aquella competencia que ha suplantado el ideal moral de autenticidad y sólo busca la vanagloria de estar por encima de otros? ¿No pervierte ello la propia individualidad y con ello los lazos mismos de la sociabilidad?

⁷² Pettit 2001 (2006: 209). Es muy ilustrativo el ejemplo que pone sobre la renuncia a un incremento salarial de cada trabajador en beneficio de la implantación de medidas de seguridad en el trabajo. El dilema surge cuando a nivel colectivo los trabajadores aceptan y defienden las razones sociales para la implantación de medidas de seguridad; pero, a nivel individual, cada trabajador no está dispuesto a prescindir del aumento de sueldo y vota en contra del sacrificio salarial.

pretendida “consistencia” así presentada a una uniformización y ocultación de posibles soluciones futuras más razonables y a una merma del discurso o discurrir de la razón? ¿De qué forma esta colectivización “respeta –como literalmente sostiene Pettit– las exigencias de la razón”?⁷³

Por otro lado, tengo muchas reservas con el concepto “no metafórico” de sujeto colectivo de Pettit. Máxime cuando se entiende que este se consolida en la discontinuidad con el sujeto individual en el conflicto de intenciones e intereses individuales y colectivos.⁷⁴ Yo creo, más bien, que si los bienes comunes lo son, es porque alimentan una dimensión de la individualidad, la dimensión holista, que no es reducible a términos individuales. El sujeto colectivo no es equiparable al individuo y “atribuirle personalidad a los colectivos integrados, de la misma forma que a los seres humanos individuales”, así como “intenciones” y “responsabilidad” conduce a una confusión falta, la del totalitarismo.⁷⁵ Esta es, a mi juicio, la irresponsabilidad acusada del planteamiento de Pettit: responsabilizando a los sujetos colectivos la responsabilidad de sus individuos se diluye coonestando regímenes que oprimen y niegan la autonomía y libertad irrenunciable del ser humano.⁷⁶

⁷³ Veo serios problemas al conservadurismo por el que aboga Pettit en la “colectivización de la razón”. “Desde la perspectiva de quienes forman parte de un colectivo integrado, las palabras emitidas en el pasado –así como los juicios e intenciones que dichas palabras expresan– tendrán validez con respecto a las que procedan de otra entidad, como expresiones que les obligan y les comprometen” (Pettit 2001 (2006: 221)).

⁷⁴ Creo que el planteamiento colectivista de Pettit está demasiado expuesto al desliz totalitarista: “los grupos y agrupaciones integrados son capaces de emitir juicios que sean rechazados por cada uno de los componentes individuales de los mismos, y pueden albergar intenciones de hacer algo desde el momento en que han concebido dichas intenciones, aunque ninguno de sus componentes piense en llevar a cabo algo así” (Pettit 2001 (2006: 217)). Y líneas más abajo todo parece apuntar a la consumación del sacrificio individual: “la forma más normal de pensar en ellos es como sujetos a los que los individuos sacrifican su vida hasta dejar aparte sus propios proyectos, en determinadas ocasiones, con tal de ponerse al servicio del punto de vista del colectivo, aunque tales individuos, integrados socialmente de esta manera, mantengan sus propias opiniones, al menos de un modo virtual” (Pettit 2001 (2006: 224-225)).

⁷⁵ Creo que es muy confuso pensar que los grupos integrados son “interlocutores” en el mismo sentido que las personas y que “debemos contar también como personas” (Ver Pettit 2001 (2006: 219 y ss.)). Para el caso de Pettit me pregunto si no sería muy recomendable en este punto volver a las fuentes del planteamiento discursivo (Apel y Habermas, por ejemplo). Al menos aunque sólo fuera para discutir con ellas. La alusión a Habermas en otro lugar del libro soslaya toda esta problemática.

⁷⁶ “A modo de conclusión, señalemos que la distinción entre los niveles individual y colectivo de responsabilidad tiene una consecuencia importante. Porque muchas veces será adecuado considerar a un grupo como responsable por aquello que haya hecho el individuo, o varios, y la vez no será correcto considerar a tales individuos responsables, ya que solo lo serán de sus aportaciones como individuos” (Pettit 2001 (2006: 229)). Es cierto que Pettit no es un totalitarista en el sentido que aboga por la democratización (voz del pueblo) que somete el poder coercitivo del Estado sobre el individuo a la condición de atender a los “intereses reconocidos y comunes” de sus miembros, de modo que “su imperio no represente un peligro concreto para la libertad como no-dominación de las personas que lo constituyen” (Pettit 2001 (2006: 286)). Pero el desliz totalitario es tan fácil atendiendo a la “colectivización de la razón”. Porque, entonces, ya no se defiende una multilateralidad o pluridimensionalidad, sino una anulación de la incondicionalidad del individuo. De hecho yo veo una contradicción entre dicha colectivización y el “concepto contractual de bienes comunes”. (Me pregunto yo si esto no conduce a una nueva forma de colectivismo atomista; lo cual, a fin de cuentas, hace absolutamente ininteligible el concepto de bien genuinamente común).

Capítulo 11

MODERNIDAD HERMENÉUTICA

La concepción de la modernidad de Taylor la encontramos dispersa en sus artículos y fundamentalmente en *Fuentes del yo*. Efectivamente, en sus artículos surge la cuestión acerca de cómo comprender la modernidad, la mayor parte de las veces en disputa con otras concepciones en torno a la modernidad. En su libro de 1979, *Hegel y la sociedad moderna*, Taylor muestra ya la importancia y significatividad que el tema de la modernidad ocupa en su pensamiento filosófico. También en la introducción a los *Philosophical Papers* (1985) encontramos la intención de perfilar los caracteres centrales de la identidad moderna en confrontación con la explicación del naturalismo.¹ Sin embargo, es en su obra magna *Fuentes del yo* cuyo subtítulo “la construcción de la identidad moderna” ya nos indica la centralidad de la cuestión donde encontramos más prolijamente definida la posición de Taylor ante la modernidad.

En este capítulo vamos a tratar de perfilar la concepción de la modernidad de Taylor deteniéndonos en los presupuestos hermenéuticos que comporta. En primer lugar nos detenemos en la crítica de Taylor a las teorías neutrales de la modernidad y a continuación reconocemos cuáles son los presupuestos hermenéuticos del enfoque cultural. Este primer apartado general termina con el interrogante acerca de la posible universalidad de los caracteres de la modernidad. A continuación nos detenemos en dos de sus obras principales sobre el tema de la modernidad: *Fuentes del yo* e *Imaginario sociales modernos*, para destacar de qué modo se articulan los elementos hermenéuticos en dichas obras fundamentales.² Ello plantea la cuestión acerca de la continuidad del prisma hermenéutico de la modernidad y la nueva formulación de “modernidad múltiples”. Este apartado termina incidiendo en los elementos más significativos del enfoque hermenéutico de la modernidad de Taylor y preguntándose por si la herencia filosófica le aproxima más a Nietzsche, a Hegel o a Aristóteles. Concluimos demarcando el enfoque de Taylor respecto al de Habermas, por un lado, y al de MacIntyre, por otro.

¹ “The ideal account of the spiritual basis of modern naturalism should not only be very convincing as interpretation, but should also allow us to discriminate sensitively what we want to affirm and what we want to reject. But even before such an account has been worked out we can try to define more clearly the features of the modern identity, and the ideals which help constitute it, and offer a critique of them”. (Taylor 1985: 8).

² A pesar de que se trata de una obra muy relevante voy a dejar de lado buena parte de sus análisis más recientes sobre la sociedad secular en *A secular Age* por lo que respecta a la cuestión de la religión en la modernidad. Me centraré principalmente en lo relativo al análisis sobre los “imaginarios sociales modernos” que ambas obras abordan, (*Modern Social Imaginaries* y *A secular Age*) en un marco más amplio de reflexión en conexión con la religión.

11.1. *Dos Teorías de la modernidad*

En el esclarecedor escrito “Two Theories of Modernity”³ Taylor distingue las explicaciones de la modernidad en dos grandes grupos: la culturalmente neutral o acultural y la genuinamente cultural.⁴ Su crítica se dirigirá al primer tipo, para defender una versión situada de explicación del segundo tipo. Nos vamos a detener en trazar los rasgos de este primer tipo de teoría, considerando a continuación la crítica de Taylor a éstas, para pasar a perfilar, a continuación, la visión cultural de la modernidad.

La visión acultural de la modernidad consiste en concebir la modernidad como una operación culturalmente neutra, en términos de crecimiento de la razón (de la autoconciencia, de secularización, de surgimiento de la razón instrumental o de la distinción entre hechos y valores). En definitiva, caracteriza el cambio de la época premoderna a la era moderna en términos de “development” (desarrollo, evolución). La modernidad, en este primer sentido sería entendida como transformación que cualquier cultura puede llevar a cabo e incluso ser forzada a ello. La cultura sería susceptible de cambio, en base a esta operación de modernización que no se explicaría en términos de su punto de llegada sino más bien como una “función general” que tomaría a la cultura como su “input”.

Taylor explica que el tipo de teoría acultural ha sido la más extendida. Generalmente se ha entendido como el proceso de racionalización en el que se dejan atrás viejas costumbres. En ella juega un papel preponderante las explicaciones de la modernidad en términos de razón⁵ y de una ganancia en claridad que, en el transcurso del desarrollo, nos permite llegar a ver nuevas verdades.

En este sentido la modernidad en autores tan influyentes para la filosofía de Taylor como Durkheim, Tocqueville, Nietzsche o Weber no serían más que partidarios de este primer modelo acultural. Sin embargo, no sólo ellos, sino los defensores de “teorías negativas de la modernidad”, es decir, aquellos que conciben la modernidad como una pérdida, se encuentran aún esbozando teorías aculturales. En este segundo caso, la modernidad es vista como un declive, una pérdida de horizontes, de raíces; la modernidad se concibe como “la trivialización autoindulgente que no tiene estómago para la dimensión heroica de la vida”.⁶

³ Se trata de la versión ampliada y corregida de las Tanner Lectures on Human Values. Cito según esta versión corregida de 1995 (Taylor 1995e) que al final del escrito añade un cuarto epígrafe (“4. What is bad in the current approach to Modernity”) muy esclarecedor.

⁴ El término “cultura”, como el propio Taylor afirma, está tomado en sentido antropológico en tanto que el complejo formado por el lenguaje, las prácticas, la personalidad, las relaciones sociales, concepciones de lo bueno y lo malo, de las virtudes y de los vicios.

⁵ De modo semejante argumenta Taylor en “Rationality” (Taylor 1982d) a favor de una concepción sustantiva y cultural de la racionalidad. En la medida que esta racionalidad no se concibe únicamente con lo explícito, sino que repasa en la precomprensión cultural que el concepto de racionalidad comporta, es posible evitar el peligro etnocéntrico de concebir otros modos de prácticas como meramente irracionales. Ver el apartado 7.4.1 en este trabajo.

⁶ A tenor de lo expuesto, habría que cuestionarle a Taylor si el enfoque nietzscheano así como los de Tocqueville, Weber y Durkheim se deja englobar dentro de las “teorías aculturales de la modernidad”. Llama la atención esta clasificación cuando es el propio Taylor el que explícitamente alude a

Creo que es muy discutible que autores como Nietzsche o Tocqueville, que el propio Taylor recupera en su *zahoriar* tras las fuentes morales de la modernidad se puedan englobar dentro de las “teorías aculturales de la modernidad”. Sin embargo, aun cuando no incluyamos a dichos autores en el grupo de teorías tales, ello no invalida el alcance de la doble caracterización de Taylor.

11.1.1. *Crítica a la teoría acultural de la modernidad*

Taylor denuncia la visión acultural de la modernidad por distorsionadora. La distorsión radica en la eliminación de la posibilidad de que la modernidad se sostenga por su propia visión del bien. De modo que una vez se han abandonado las viejas creencias, parezca “natural” el individualismo y la razón instrumental. Con ello se presume la exclusión del vínculo con una determinada visión del bien y de una orientación moral específica. Se trata de una concepción naturalista de la modernidad alimentada por el ideal científico de la modernidad.⁷

Las teorías aculturales de la modernidad supondrían que es posible distinguir entre valores (culturales) y el carácter universal de la modernidad. Sin embargo, lo que soslayan estas explicaciones es precisamente el carácter interpretativo (y auto-interpretativo) que las constituye como teorías de la modernidad. Se trata por tanto de un ejercicio comprensivo en el que los valores y las valoraciones fuertes del propio teórico de la modernidad intervienen. Constitutivo de la modernidad son instituciones y procesos sociales que no son concebibles, si no es sobre la base de determinados bienes intensamente valorados, ya sean la libertad, la justicia, o el mismo ser humano como tal. Eliminar dichos elementos valorativos comporta la pérdida de sentido y distorsión del punto de vista interpretativo. La comprensión distorsionada de la modernidad por parte de las teorías aculturales radica en cuatro aspectos.

Por un lado, la clasificación errónea de ciertos cambios como si se tratara de descubrimientos no problemáticos y descontextualizados de las circunstancias sociales marcadas por los valores y la historia concreta. Sin un entramado cultural no

Nietzsche para desarrollar claves hermenéuticas como genealogía (*zahoriar* tras las fuentes morales) y transvaloración. Ver Taylor 1989: 65-66 (1996: 81-82). ¿No es el “Trieb zur Metapherbildung” la quintaesencia de la fuerza creativa, singularidad contenida en el origen de la metáfora, lo que se resiste a cualquier tipo de pensamiento abstracto y devuelve el pensamiento a la experiencia singular? ¿No es Nietzsche el que aboga por “el hombre intuitivo” porque “puede formarse una cultura y fundarse en el señorío del arte sobre la vida” y de este modo “manteniéndose en medio de una cultura, cosecha a partir ya de sus intuiciones, además de la prevención contra el mal, una claridad, una jovialidad y una redención que afluyen constantemente” (párrafo final de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*). Afirmación que no hace sino que dar pábulo a la ambigüedad latente en la valoración de Taylor sobre Nietzsche y lo que este podría decir. Al final de este capítulo ensayamos una comparación entre los distintos tipos de genealogías de Nietzsche y Taylor.

⁷ “What this view reads out of the Picture is the possibility that Western modernity might be powered by its own positive visions of the good, that is, by one constellation of such visions among available others, rather than by the only viable set left after the old myths and legends have been exploded.” (Taylor 1995e (2001: 5)).

es posible comprender la genealogía de los valores desde los que la modernidad cobra sentido. En este primer aspecto podemos localizar el empeño de Taylor por recuperar la historia que entreteteje los valores y que permite reconstruir la identidad moderna. Este empeño por la recuperación del horizonte de sentido culminaría, a mi modo de ver, con el descubrimiento de las fuentes morales modernas o, atendiendo a una terminología posterior, los imaginarios sociales modernos en tanto que el hermeneuta pone de manifiesto la génesis y validez de dichos imaginarios socialmente aceptados en la modernidad.⁸

Por otro lado, al separar la modernidad de la comprensión entretetejada de la ciencia y de la religión, determinados aspectos modernos como la interioridad, la afirmación de la vida cotidiana, la dicotomía entre interior y exterior, son concebidos falsamente como perennes o atemporales. Por el contrario, en sentido cultural e históricamente situado Taylor hablará de “identidad moderna”. El problema que emerge de aquí es que el naturalismo porfía por concebir un modo de modernidad atemporal (ahistórica) según los atributos de un proceso universal de racionalización. En este sentido el empeño de Taylor por reconducir la investigación hacia los contextos socio-históricos. De otro modo, los enfoques descontextualizados de la modernidad, hacen pensar que “lo natural” siempre fueron las sociedades individualistas. Contra esta estrechez de miras el mejor antídoto que se nos presenta es recordar; recuperar la genealogía de nuestra sociedad. En esto radica la importancia del contraste que nos permite distinguir los principales rasgos de la concepción moderna del orden moral.⁹

Otra distorsión del enfoque descontextualizado de la modernidad consiste en pensar que el individualismo moderno puede sobrevivir sin ninguna referencia a un tipo de sociedad. Taylor, por el contrario, llama la atención de que precisamente este individualismo comporta un tipo determinado de sociedad, o si se prefiere, distintos tipos de sociedades. Pero, en definitiva, el correlato de la sociedad que no puede soslayarse. El concepto de “imaginario social”, “comunidad definidora” o “urdimbre de interlocución” permiten articular el sustrato de las sociedades modernas. De manera que “la modernidad supone también el surgimiento de nuevos principios de sociabilidad”. Aún más: “no significa que el individualismo moderno sea en esencia disolvente para la comunidad”.¹⁰ Lo que abre por el contrario una amplia gama de individualismos, algunos de los cuales, como en las propuestas de

⁸ Muy elocuentemente en *A secular Age –“repeating what I attemp in Source of the Self”–* enmarca Taylor su proyecto de articular la genesis y caracteres del proceso de secularización en el horizonte cultural occidental nortatlántico y de la cristiandad latina. Se trata de una particularización necesaria (¡aunque no suficiente!) y que no pierde de vista el correlato universal humano. “These crucial changes need to be studied in their different civilizational sites before we rush to global generalization. Already my canvas is on the verge of being too broad; there are many regional and national paths so secularity within the North Atlantic world, and I haven’t been able to do justice to all of them. But I hope some light can be cast on general features of the process nonetheless. In following this path, I am repeating what I attempted in *Source of the Self*, which also took up a set of issues of universal human concern, but dealt with them within a regional compass” (Taylor 2007: 21-22). Lo cual parece que va acorde con la necesidad de complementar la “*Intellectual Deviation*” (ID) con la “*Reforma Master Narrative*” (RMN). Ver epílogo, Taylor 2007: 773-776.

⁹ Taylor 2004: 19 (2006: 32).

¹⁰ Taylor 2004: 18 (2006: 31).

Herder, Humboldt o también Tocqueville o Rousseau, reconocen la importancia de fuertes vínculos comunitarios.

Taylor aún llama la atención sobre otro aspecto negativo de las teorías culturalmente neutras: los efectos devastadores en la comprensión de otras culturas. Perder de vista los elementos identitarios de la modernidad occidental conduce a una ceguera incapaz de comprender el carácter histórico-cultural de dichos cambios constitutivos de esa época. En la medida que esos cambios son vistos de modo acultural parece evidente que cualquier cultura ha de poder llevarlos a cabo. Sin embargo, este es precisamente el flagrante etnocentrismo del prisma naturalista: imponer, explícita o implícitamente, determinados rasgos identitarios occidentales sobre otras culturas en el proceso de modernización. Nuestra propia experiencia, nuestra peculiar forma de vida, en la medida que es obviada, se cuela de rondón implícitamente, proyectándose sobre las demás. La secularización latente al cristianismo o el crecimiento de las formas atomísticas de auto-identificación son muestras de un tipo de identidad moderna que, a juicio de Taylor, no tiene por qué extrapolarse a otras sociedades, e incluso concebir que estas tal y como se expresan en las occidentales deban ser presupuestos imprescindibles para que dichas sociedades no occidentales encarnen otras posibles formas modernas.¹¹

En este sentido Taylor recela de aquellos que consideran que toda cultura o civilización ha de sufrir los mismos cambios que nosotros para devenir moderna. Porque ello conduciría a “seguir alimentando la ilusión de que la modernidad es un proceso unificado destinado a producirse en todas partes de la misma forma hasta llevar cierta convergencia y uniformidad al mundo”.¹² Más bien considera que “la tarea más importante de las ciencias sociales en nuestros días” consiste en “comprender la completa gama de modernidades alternativas en construcción en diferentes partes del mundo”.¹³ Se trataría de formas alternativas o “diferentes formas de erigir y animar ciertas formas institucionales [...] que cada vez se vuelven más imprescindibles”.¹⁴ De otro modo, nuestro proyecto está condenado a devenir etnocéntrico, tornándonos inconscientes de lo que estamos haciendo y en definitiva de lo que somos.¹⁵

¹¹ “The belief that modernity comes from one single universally applicable operation imposes a falsely uniform pattern on the multiple encounters of non-Western cultures with the exigencies of the sciences, technology, and industrialization” Taylor 1995e (2001: 9).

¹² Taylor 2004: 195 (2006: 225).

¹³ Taylor 1995e (2001: 9).

¹⁴ Taylor 2004: 195 (2006: 225).

¹⁵ En sus últimos escritos sobre la religión en la era secular Taylor reformula el rechazo a la idea de que hay universales que aplicar y ello lo lleva a cabo desde dentro en el caso concreto de la “cristiandad latina” que anticipó la ruptura con la “narración maestra”. La ciencia social “pura” que tiene por objeto la formulación de leyes universales intemporales no consigue alcanzar un “entendimiento real”. De este modo Taylor aboga por complementar o incluso sustituir las leyes de la ciencia social: “Social science laws always need to be at least complemented, if not largely replaced by –to use the Heidelberg language— ideographic studies that look at certain historical cases and trace them through”. Así a través de la investigación de los casos concretos pretende esta ciencia social alcanzar el entendimiento real. Entendimiento real que es característicamente particular en la medida que “depende fuertemente de las narraciones”. Ver Taylor 2007b: 39.

11.1.2. *Presupuestos hermenéuticos del enfoque cultural de la modernidad*

Con la crítica de Taylor a las teorías aculturales de la modernidad, hemos visto las deficiencias que éstas presentan, pero a su vez ya hemos apuntado a otro tipo de enfoque cultural por el que Taylor aboga. Efectivamente, Taylor apuesta por una “teoría cultural de la modernidad”. De hecho, este enfoque cultural permite salvar los escollos del anterior y adentrarse en el contexto socio-histórico de la génesis de los valores modernos. A continuación, voy a señalar los presupuestos más importantes de este enfoque cultural, para pasar más abajo, a perfilar los principales aspectos de los dos proyectos principales en los que Taylor lleva a cabo la comprensión de la modernidad (*Fuentes del yo e Imaginarios sociales modernos*).

El primer presupuesto hermenéutico es el carácter contextualizado y cultural de la auto-comprensión, en tanto que la modernidad es la circunstancia histórica y social configuradora del mundo en el que vivimos y que nos constituye. De este modo, comprender la modernidad es un ejercicio de auto-comprensión. La modernidad en este sentido no es un hecho objetivo, sino un mundo de experiencia. Un mundo conformado por las instituciones, valores, concepciones de la naturaleza humana. Es decir, todo ese conjunto de valoraciones fuertes histórica y culturalmente contextualizados. En este sentido es en el que afirma en *Fuentes del yo* que el bien es una dimensión inevitable de toda vida humana y presupuesto de toda su investigación.¹⁶ Es por lo tanto una concepción hermenéutica de la modernidad. Hermenéutica y también genealógica porque el retrato de las auto-interpretaciones que constituyen la identidad moderna sólo es posible comprenderlas a la luz de la génesis, el origen y las transformaciones de dichas interpretaciones.¹⁷

El segundo presupuesto del enfoque cultural de la modernidad es el pluralismo cultural. Aspecto que hoy en día parece bastante evidente y que vemos que reaparece en los debates sobre el “multiculturalismo”; pero que para el enfoque hermenéutico supone un cambio de actitud radical consistente en ver nuestra propia cultura como una entre otras.¹⁸ Lo cual combate la simplificación acomodada de la explicación acultural que, sin introducirse en el horizonte cultural propio realiza juicios de valor, confinándose a una posición etnocéntrica (“immediately evaluative explanation”).

¹⁶ Ver Taylor 1998c: 37.

¹⁷ “Was wir brauchen ist ein Porträt dessen, was ich verkürzt ‚die moderne Identität‘ nennen möchte. Damit meine ich das Gefüge von Selbstinterpretationen, die der modernen Kultur eingesenkt sind und die Art und Weise definieren, in der wir zunächst einmal gar nicht umhinkönnen, uns selbst zu verstehen und zu beurteilen und über unser Leben nachzudenken. Das sind die Wege die wir –falls überhaupt— erst verlassen können, sobald wir ihren Stellenwert in unserem Leben ganz begriffen haben. Die einzige Möglichkeit, ein solches Porträt zu zeichnen, besteht darin, eine entstehungsgeschichtliche Darstellung zu geben, d.h. zu versuchen, der Konstituierung dieser Identität in unserer Geschichte nachzugehen. Hier müssen wir unserem Instikt folgen: Unser gegenwärtigen Zustand ist das Ergebnis von aufeinanderfolgenden Transformationen, indem jede Generation sich auf ihre Weise das Erbe der Vergangenheit angeeignet hat. Ein tieferes Verständnis der Interpretationen zu gewinnen, die unser Leben bestimmen, bedeutet zwangsläufig, eine historische Perspektive einzunehmen“ (Taylor 1985b: 122). Ver también: Taylor 1989: 65 (1996: 81-82).

¹⁸ “A cultural theory supposes the point of view in which we see our own culture as one among others”. Taylor 1995e (2001: 6).

El segundo presupuesto es la experiencia de los propios agentes. El prisma hermenéutico y genealógico se presenta en Taylor con pretensiones de no incurrir en mera teoría sino sabedor de que el ejercicio de articulación ha de partir (aunque quizá no concluir, pero sí partir) de las vivencias de los propios agentes; de su “experiencia vivida”. Lo cual no quiere decir que haya que prescindir de las articulaciones y construcciones teóricas, sino sólo de aquellas que no conectan con la experiencia de los propios agentes tal y como es configurada, en parte, por construcciones teóricas y, en parte, aún más por el trasfondo. El presupuesto y peculiar punto de partida de este enfoque es, por tanto, situarse en el nivel de la “experiencia vivida”.¹⁹

El tercer presupuesto, estrechamente relacionado con los anteriores consiste en la posibilidad de “realizar afirmaciones comparativas complejas”.²⁰ El enfoque, aunque parte de una cultura determinada y se sitúa en un contexto cultural ello no la condena a márgenes irrebasables. Es más bien, el ejercicio comparativo lo que permite gravitar entre distintos horizontes culturales y hacer emerger finalmente el contraste. El horizonte moderno no es posible perfilarlo, si no es al contraluz del mundo premoderno. En este sentido las afirmaciones en torno a la modernidad se refieren a una identidad particular determinada. Con ello Taylor pretende escapar a las pretensiones de las explicaciones de la modernidad como la culminación de un proceso de racionalización que podría ser explicado en términos universalistas. Por el contrario aboga por una “tesis substancialista de la modernidad” que la define en contraste con el pasado tradicional. Sólo en alusión a éste es posible no perder el sentido de nosotros mismos.²¹

En un simposio dedicado a tratar los rasgos de la interpretación de la identidad moderna de Taylor, Paul Ricoeur explicó en qué consistiría la estrategia

¹⁹ Es ésta una constante a lo largo de todos sus escritos por recuperar el nivel de la experiencia vivida. Llama la atención el énfasis e insistencia que pone en la introducción de su última obra *A secular Age* por distanciarse del examen de diferentes teorías (la secular y la religiosa) y situarse en el nivel de la “experiencia vivida”: “what we need is to get a sense of the difference of lived experience” (Taylor 2007: 8), “So we’ve made some progress in talking about relieve and unbelieve as ways of living or experiencing moral/spiritual life, in the three dimension I talked about” (Taylor 2007: 10), “I hope I have said something to show what we can’t understand them as mere theories, that there is a way in which our whole experience is inflected if we life in one or another spirituality” (Taylor 2007: 11), “In order to put it in the context of this lived experience, and the construals that shape this experience” (Taylor 2007: 13), “I will be making a continuing polemic against what I call ‘subtraction stories’ [...] Against this kind of story, I will steadily be arguing that Western modernity, including its secularity, is the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices, and can’t be explained in terms of perennial features of human life” (Taylor 2007: 22).

²⁰ “To make such confident judgments on the basis of a cultural account would presupposes our having carried through a complex comparative assessment of modernity’s original vision, over against that of the Christendom that preceded it, to a clear unambiguous, conclusion –hardly an easy task, if realizable at all”. Taylor 1995e (2001: 6).

²¹ “Je voudrais soutenir une thèse substantielle, à savoir que cette autodescription en tant que ‘modernes’ est inseparable de nos conceptions du moi et du bien. [...] et que le contraste privilégié, c’est notre passé ‘traditionnel’” Taylor 1998c: 46.

interpretativa de Taylor. Se trata de un “juego de retrospectión y de anticipación”.²² El desarrollo de la identidad moderna no es lineal ni unívoco. Más bien, lo que descubre el proceder interpretativo de Taylor es que las posiciones son problemáticas porque existen dentro del campo de posibles alternativas. En este sentido, recuperar la propia identidad es volver tras las fuentes, recuperar las “energías dormidas” (*retrievals, renaissance*). De este modo se refiere Ricoeur al ejercicio interpretativo de Taylor, como “un vasto ejercicio de desdiciamiento”.²³ La forma de recuperar la identidad consistiría en un acercamiento a las fuentes, a la complejidad original que contrasta con otros modos de identidad.

Taylor reconoce el acierto del comentario de Ricoeur. Precisamente porque su indagación histórica, no le llevaría a alejarse de la propia situación con pretensiones de objetividad. La comprensión histórica es una “búsqueda de las fuentes”. Esta es la defensa de la tesis sustancialista del mundo moral moderno, que nos permita recuperar el sentido de la situación actual. En este sentido habría que llamar la atención sobre la diferencia del “ejercicio de desdiciamiento” de Taylor respecto de las pretensiones objetivas de la distancia del contexto particular.²⁴

Sin embargo, al final de su artículo “Two Theories of Modernity”, habiendo aludido de modo tangencial, encontramos algo inquietante. Taylor se refiere a unas “características de la modernidad verdaderamente universales” (“truly universal features of ‘modernity’”).²⁵ Después de todo, ¿cabría considerar que a pesar de los rasgos identitarios culturales constitutivos de nuestra comprensión y nuestro mundo, existen elementos modernos que podemos caracterizar de universales? ¿Es posible concebir desde el prisma hermenéutico del enfoque cultural tales caracteres universales de la modernidad?

11.1.3. ¿Características universales de la modernidad?

La primera posible respuesta que encontramos en el modo de concebir la universalidad vendría de las pretensiones objetivas de la explicación de las ciencias naturales. Según lo expuesto más arriba en el capítulo “Realismo hermenéutico”, desde la hermenéutica de Taylor es posible reconocer la validez y universalidad de las explicaciones de la ciencia acerca de la naturaleza y reconocerlas, además, en términos de eficacia y progreso.²⁶ En este ámbito particular de explicación racional

²² “Si l’on veut rendre compte du rapport dialectique entre le fondamental et l’historique, il faut prêter une attention particulière au jeu de *retrospection et d’anticipation qui régit la stratégie interprétative des sections historiques de Sources of the Self*” (Ricoeur 1998: 28).

²³ Refiriéndose a *Fuentes del yo* afirma: “À vrai dire le parcours entier du livre de Charles Taylor peut être compris comme un *vaste exercice de dédiciation*, où le sens de la distance est sans cesse présumé pour être surmonté” (Ricoeur 1998: 33).

²⁴ Especialmente a diferencia de Habermas, aunque quizá también de Gadamer. Ver Gadamer 1960 (1999: 407 y ss.).

²⁵ Taylor 1995e (2001: 9).

²⁶ “I think Western modernity is in part based on an original moral outlook. This is not to say our account of it in terms of our ‘coming to see’ certain things is wholly wrong. On the contrary: post-17th century natural sciences has a validity, and the accompanying technology and efficacy, that we have established. And all societies are sooner or later forced to acquire this efficacy, or be dominated by

científica emerge la universalidad. La universalidad, sin embargo, no se puede extrapolar a todos los ámbitos de autocomprensión moderna por lo que habría que concebirla como un modo de explicación de la naturaleza dentro del dar razón del mundo por el hombre. En este sentido cabría resituar los caracteres universales de la realidad explicada por la ciencia natural dentro de las fuentes modernas del naturalismo ilustrado. Sin perder de vista las otras fuentes morales y, en definitiva, la diversidad de bienes de la modernidad, pero reconociendo las pretensiones de objetividad y universalidad del quehacer científico.

Con todo, además de este primer modo de concebir la universalidad de la modernidad emanando de las fuentes del naturalismo ilustrado y que se deriva de la clásica distinción entre ciencias naturales y ciencias del hombre, ¿podríamos concebir otro tipo de universalidad dentro de la teoría cultural de la modernidad? ¿Cómo es posible que emerjan estos caracteres verdaderamente universales si nuestro quehacer interpretativo se sabe en una cultura determinada?

Efectivamente, Taylor se refiere a ellos en la medida que éstos no pueden emerger de nuestra explicación si no es en el marco de una teoría hermenéutica más amplia, culturalmente caracterizada. Es decir, sólo podemos concebir las características verdaderamente universales de la modernidad en la medida en que somos capaces de comprender de qué modo diferimos culturalmente de otras sociedades. El contraste se revela especialmente significativo aún en vistas a perfilar los elementos universales de toda modernidad. Esta universalidad de la modernidad es especialmente significativa. Se trata de una universalidad concretada a través de los contrastes cualitativos generados por la comprensión entre distintas culturas. Al concebir distintas identidades modernas vemos más claro qué rasgos son universales y permanecen constantes en todas ellas.

Paul Ricoeur plantea una interesante cuestión sobre el quehacer hermenéutico de Taylor en *Fuentes del yo*: ¿cómo explicar el enfoque sincrónico y fundamental de la primera parte (“La identidad y el bien”), con el enfoque diacrónico de las tres partes siguientes del libro (“Interioridad”, “La afirmación de la vida corriente” y “La voz de la naturaleza”)?²⁷ Ricoeur considera que la primera parte se caracteriza por el “carácter transhistórico”; mientras que el resto del libro está marcado por el carácter histórico de las distintas concepciones morales. Precisamente porque la primera parte reflexiona sobre las estructuras inevitables del sí mismo. Estas estructuras, que el propio Taylor ha llamado “marcos referenciales ineludibles” (“inescapable framework”), son los presupuestos fundadores de su investigación histórica acerca de la modernidad. Matiza Ricoeur, no se trata de estructuras ahistóricas sino más bien transhistóricas. Es en este juego de histórico y transhistórico que se despliega la “temporalidad singular”²⁸ del enfoque hermenéutico de Taylor.

others (and hence have it imposed on them anyway). But it would be quite wrong to think that we can make do with an acultural theory alone”. (Taylor 1995e (2001: 7-8)).

²⁷ “Le moment est venu de confronter le tour qu’on peut dire synchronique de la première partie avec le tour diachronique des trois grands chapitres, dont on vient d’esquisser le développement.” Ricoeur 1998: 27.

²⁸ “La temporalité propre à cette histoire est d’un genre tout à fait singulier. Ce qu’on pourrait appeler la pérennité des traces est ce qui assure la conjonction entre le caractère historique des conceptions morales et le caractère transhistorique d’universaux de l’ethnicité” (Ricoeur 1998: 31). Y ya al final de

Taylor reconoce la agudeza del comentario de Ricoeur acerca de los presupuestos hermenéuticos de su propia investigación. Sin embargo, con un enfoque genuinamente hermenéutico matiza que no se trata tanto de dos partes separadas (“Le fundamental et l’historique”), cuanto de una reflexión desde la irrebasable historicidad de la comprensión humana (“Le fundamental dans l’historique”). Efectivamente reconoce que el bien es un presupuesto de su trabajo y que la referencia a marcos referenciales son ineludibles para definir al yo. Sin embargo, insiste que no busca con esta alusión plantear cuestiones atemporales, sino, más bien, realizar un argumento trascendental situado históricamente. Trascendental en el sentido que le da Taylor consiste en permitir un mejor conocimiento del agente moderno en tanto que se reflexiona acerca de los elementos constitutivos de la modernidad. Es decir, un trascendentalismo situado y principalmente situado en la modernidad.²⁹ Este es precisamente el sentido genuinamente moderno del concepto de identidad. Porque el marco de referencia deja de ser evidente y el sujeto ha de forjarse una identidad a través de la lucha por el reconocimiento. Pero la urgencia de estos marcos referenciales y la importancia de la identidad es un aspecto genuinamente moderno. En este sentido, la reflexión trascendental en torno a estas estructuras inevitables no necesita distanciarse del contexto moderno y extrapolarse a otras épocas. Más bien lo que nos permite es tomar mejor conocimiento de las condiciones de nuestra experiencia moral en el horizonte de la modernidad. Este carácter contextualizado no invalida el argumento trascendental sino que precisamente por tratarse de una época caracterizada por la autodefinición de la identidad cobra su fuerza al ser una reflexión situada.³⁰

Con todo, ahondando en la paradoja de una reflexión trascendental (tranhistórica) sobre la historicidad de la comprensión moderna, Taylor aún da otro giro de tuerca. A partir del carácter contextualizado de la comprensión de la identidad constitutiva de la modernidad podemos extraer el “alcance universal de la constatación sobre nosotros mismos”, a saber, que somos seres situados históricamente. El argumento trascendental parte de la base de nuestra situación histórica como elemento constitutivo de nuestra modernidad. Este carácter situado de la comprensión histórica de la identidad moderna, entroncando con lo más

su artículo : “On pourrait même se risquer à dire que c’est l’historicité propre à la construction du soi moderne qui s’anticipe dans la structure transhistorique de l’expérience morale, marquée originellement par un caractère épochal” (Ricoeur 1998: 34).

²⁹ Al final del capítulo 2 “Sí mismo dialógico” ya abordamos la cuestión en torno al “trascendentalismo situado”.

³⁰ “Mais on ne peut pas objecter que cette spécificité historique rend l’argument invalide, comme si je commettais l’erreur de fonder une vérité supposément pérenne sur les conditions d’une époque historique limitée. Au contraire, c’est la limitation qui fait la force de l’argument. Dans une civilisation de l’identité, c’est-à-dire de l’auto-définition, si on ne peut pas se définir sans rapport au bien, il est clair que l’on ne sera jamais en mesure de le faire” (Taylor 1998c: 45). También Ricoeur había apuntado este aspecto en su artículo: “On pourrait se risquer à dire que c’est l’historicité propre à la construction du soi moderne qui s’anticipe dans la structure transhistorique de l’expérience morale, marquée originellement par un caractère épochal” (Ricoeur 1998 : 34).

característico de la tradición hermenéutica moderna, podemos considerarlo de “alcance universal”.³¹

Pero si seguimos con Taylor, inmediatamente, habría que matizar, que no se trata de una universalidad tautológica sino una de una universalidad atravesada por la “tesis substancial”; una universalidad que solo cobra sentido y es posible alcanzarla a partir del carácter situado que permite realizar contrastes con las épocas pasadas. En esta referencia enmarcada en contrastes con otras épocas se torna posible determinar el alcance universal de todo comprender en tanto que situado. Recuperar la historicidad de la comprensión se manifiesta especialmente urgente dado que la génesis histórica es constitutiva de nuestra identidad.

En el contraste con épocas pasadas se concreta la posibilidad de definir la identidad moderna. No sólo el contraste externo, con sociedades tradicionales o premodernas de la actualidad, sino contraste con nuestro propio pasado tradicional a cuyo contraluz cobramos conciencia de nuestra propia situación actual. En este sentido “la referencia al pasado es inevitable”. Éste constituye nuestro “contraste privilegiado”. Por ello, la ruptura con el pasado, por ejemplo, con regímenes totalitarios y surgimiento de la comunidad política radicada en los derechos individuales y autonomía no deja de necesitar la alusión al pasado para poder comprender dicha ruptura. Perder este contraste substancial con el pasado supondría perder la substancia y conocimiento de nuestro mundo moral moderno. Sólo volviendo sobre nuestro pasado y descubriendo la génesis y contrastes con nuestra época presente recuperamos la plenitud de las fuentes morales. La referencia a la historicidad nos sitúa con más conocimiento y sentido en la historia, no en el sentido de un distanciamiento con pretensiones de objetividad, sino como una aproximación para descubrir las “energías dormidas”: un “ejercicio de desdistanciamiento”. Esta es la dimensión hermenéutica sobre la que gravita la interpretación de la identidad moderna de Taylor.³²

11.2. *La modernidad en Fuentes del yo*

En el prólogo a *Fuentes del yo*, entre las primeras consideraciones, encontramos la siguiente afirmación: “Understanding modernity aright is an exercise in retrieval” (“comprender la modernidad correctamente es un ejercicio de recuperación”). Encontramos aquí la hermenéutica de Taylor al servicio de la

³¹ “Il s’agissait de démontrer qu’un moi moderne, une “identité” ne pouvait se définir en dehors de la référence au bien. En soi, cela vaudrait pour nous, mais l’argument débouche sur une conclusion transhistorique grâce à cette réflexion supplémentaire: si cela ne marche pas pour nous, alors cela ne vaut pour personne. En d’autres termes, c’est parce que nous tenons compte de notre situation historique, de notre rapport aux époques passées, que nous pouvons apprécier la portée universelle de cette constatation sur nous” (Taylor 1998c: 45-46).

³² “Ce mythe est dur à vaincre. Il s’engendre sans cesse au sein de la modernité, car il correspond à ce moment de rupture avec le passé qui est une dimension inséparable de notre conscience. Mais il lit mal cette rupture. Elle ne nous sépare pas du passé, mais nous soude à lui de façon irrévocable. Pour échapper à ce lien, il faudrait être des agents complètement autosuffisant, sans dimension herméneutique, n’ayant pas besoin de se comprendre pour s’agir, et donc de se définir une identité par voie de contraste” (Taylor 1998c: 49).

recuperación de la modernidad porque desde el prisma hermenéutico que aquí empleamos el ejercicio comprensivo de ésta es condición necesaria para su recuperación y apropiación. Aún cuando dicho ejercicio no sea exhaustivo, el intento por articular los compromisos en los que estamos y que configuran nuestro mundo moderno, es un intento importante de aclaración y superación. Reconociendo lo arriesgado de la empresa y las limitaciones de toda comprensión, afirma Taylor:

Probablemente más adelante no podré aventurar mucho en este terreno, razón por la que sería suficiente y muy importante formular algo sobre los compromisos provisionales, dudosos y borrosos de los que verdaderamente dependemos. El mapa de nuestro mundo moral, aunque esté lleno de grietas, borrones y desperfectos es, no obstante, muy interesante.³³

Encontramos aquí la primera, aunque aún ambivalente profesión de Taylor de pertenencia a la modernidad en la que asume efectivamente determinados compromisos significativos. La primera conclusión que podemos deducir de esto es que Taylor se sabe moderno, asume la herencia de la modernidad e incluso se reconoce en los compromisos que caracterizan esta época como “compromisos de los que verdaderamente dependemos”. Sin embargo, lo primero que llama la atención del pasaje citado es precisamente la complejidad y problematicidad que este nivel de argumentación comporta en la medida que no se trata de ideas más o menos alejadas, sino de compromisos en los que estamos y que configuran nuestra forma de vivir. Pero precisamente, por ello es una exploración difícil en la que resulta arriesgado aventurar rasgos significativos de la modernidad. ¿Cuáles podrían ser estos rasgos significativos?

11.2.1. *Construcción de la identidad moderna*

En el apartado 1.3 de *Fuentes del yo* Taylor se refiere explícitamente al “mundo moral de los modernos” como “significativamente diferente”³⁴ al de otras épocas y civilizaciones. Esta significativa diferencia la resume en tres rasgos de la comprensión moderna del respeto al ser humano. Sentimiento que ha estado presente en todas las épocas y culturas pero que en la modernidad adquiere tres rasgos significativamente diferentes: 1) El respeto a los seres humanos adquiere la forma del derecho subjetivo. Se trata del reconocimiento de derechos universales, naturales o humanos que se vinculan estrechamente con la noción de autonomía. 2) “La importancia que ponemos en evitar el sufrimiento” y 3) “la afirmación de la vida cotidiana” (“ordinary life”).³⁵ Los tres rasgos son características modernas de comprender el respeto a los seres humanos que configuran el mundo moral moderno. Las divergencias surgen en el modo como cada uno de ellos deba entenderse. Taylor, por ejemplo, dedica toda su introducción a dicha obra a reconocer en esos tres

³³ “I will probably not be able to venture very far out on this terrain in the following. It would be sufficient and very valuable, to be able to show something about the tentative, hesitating, and fuzzy commitments that we moderns actually rely on. The map of our moral world, however full of gaps, erasures, and blurrings, is interesting enough” (Taylor, 1989: 10-11 (1996: 25)).

³⁴ Taylor 1989: 11 (1996: 25).

³⁵ Taylor 1989: 12-13 (1996: 27-28). En *A secular Age*, Taylor incide en la afirmación de la vida cotidiana como una “experiencia constitutiva de la modernidad”. Constitutiva por su importancia y que reaparece de diversas formas a lo largo de la modernidad. Ver Taylor 2007: 627 y ss.

compromisos, valoraciones fuertes acerca de la vida moderna. De esta forma “moderno” o “modernidad” no son considerados de forma neutra sino como un mundo o cultura en la que vivimos; el horizonte cultural en el que nos movemos y somos.

A estos tres rasgos significativos de la comprensión del respeto al ser humano habría que añadir un cuarto. Se trata del “proceso de interiorización del humanismo moderno”.³⁶ Habría que señalar que no se trata del rechazo del bien, sino el paso de la exterioridad a la interiorización de estos bienes por el sujeto.³⁷ Efectivamente, como hemos afirmado en el párrafo anterior existen valoraciones fuertes y bienes constitutivos singulares de la modernidad. Sin embargo, éstos no son externos al yo sino que “resuenan dentro de él”. Es decir, es el propio sujeto el que los conforma a través de su propia articulación.³⁸ Son, además, fuentes morales porque aunque de manera individualizada y con un carácter eminentemente personal nutren de significación la vida de los sujetos, motivando su acción.³⁹

Tras esta caracterización de la modernidad, encontramos la conocida tesis de Max Weber del desencantamiento del mundo (“Entzauberung der Welt”). Es, efectivamente, una caracterización que Taylor hace suya, en diversidad de lugares y contextos en los que aborda la modernidad a partir de situaciones actuales. De todo ello cabe extraer una ambivalente posición que insta a la articulación de las fuentes morales. Es precisamente la pérdida de significado socialmente preestablecido, lo que hace necesaria la articulación personal que perfile el necesario horizonte de significatividad. De no hacerlo corremos el peligro de la pérdida de sentido para el sujeto; convirtiéndonos en agentes sin orientación, sin motivación, a la deriva. Se cierne con ello el peligro de la modernidad: pérdida del horizonte de sentido, que conlleva, a su vez, la pérdida del sentido del horizonte.

Con todo ello podemos destacar que lo que Taylor se propone en *Fuentes del yo* no es una mera exposición de elementos identitarios de la modernidad surgidos en

³⁶ “I don’t want for a minute to underplay the tremendous importance of this internalizing move of modern humanism, which recognizes no more constitutive goods external to us. It involves a veritable revolution in moral consciousness. It would be tempting to mark it by describing it as the definitive rejection of constitutive goods”. (Taylor 1989: 94 (1996: 110)).

³⁷ También en *A secular Age* concibe que el rasgo característico de la modernización en occidente en términos de religión consistió en la “interiorización” o el paso de que el lugar para la plenitud esté “más allá” de la vida humana, “trascendente” a que sea “inmanente” a ésta. “we have moved from a world in which the place of fullness was understood as unproblematically outside of or ‘beyond’ human life, to a conflicted age in which this construal is challenged by others which place it (in a Wide range of different ways) ‘within’ human life [...] the great invention of the West was that of an immanent order in Nature” (Taylor 2007: 15).

³⁸ En su última obra *A secular Age*, incide en la cuestión del marco interno o inmanente propio de la modernidad y la ambivalencia: el *buffered self*, pero también el rico vocabulario de la interioridad en el romanticismo. En este caso en el tratamiento de la religión. Ver capítulo 15. Taylor 2007: 539 y ss. La crítica de Taylor a la modernidad y los malestares que ella genera es una constante en su filosofía

³⁹ El giro subjetivo de la modernidad es efectivamente uno de los aspectos más analizados de esta época. Lo encontramos en todas las esferas de la sociedad dando lugar al individualismo liberal, la cosmovisión antropocéntrica, idealismo filosófico, sujeto como razón, la secularización del poder político y la relevancia de la experiencia religiosa personal. Ver García Gómez-Heras 2008, especialmente la primera parte (capítulos 1-4).

un período de tiempo determinado y con un desarrollo concreto. Tampoco una caracterización de la modernidad como horizonte normativo vacío de todo elemento sustantivo propio de una cultura. Por el contrario, la modernidad comporta, a juicio del filósofo canadiense, una identidad histórica y culturalmente determinada. Taylor adopta una perspectiva hermenéutica singular de exploración de los bienes constitutivos de la modernidad. Bienes que le han dado sentido y siguen dando sentido a las instituciones e individuos de esta época. Aunque, paradójicamente, ellos mismos se inspiren en motivos que buscan precisamente desvirtuar y deslegitimar la alusión a dichos bienes en su calidad de bienes.

11.2.2. *El malestar de la modernidad y su superación*

La reconstrucción de la identidad moderna que lleva a cabo Taylor le conduce, a su vez, a examinar los puntos flacos que esta modernidad conlleva: “el malestar de la modernidad”.⁴⁰ Se trata de elementos deficientes que se ciernen en el mundo moral moderno que acabamos de perfilar. Taylor repara, principalmente en tres: atomismo y fragmentación social, razón instrumental y subjetivismo blando o individualismo.⁴¹ Todos ellos son límites y deformaciones de la experiencia moral en el horizonte de la modernidad. No se trata, por lo tanto, de límites irrebasables de la modernidad, sino de una deriva de los planteamientos naturalistas a las distintas esferas de la vida humana. Contra esta omnipresencia del enfoque naturalista, el realismo hermenéutico de Taylor buscará recuperar las fuentes originales de la modernidad.

La hermenéutica de Taylor ofrece a este respecto un agudo sentido crítico para poner de manifiesto las causas del malestar de la modernidad. Podríamos considerar que su examen crítico opera en dos niveles: 1) el nivel de los bienes vitales y 2) el nivel de las fuentes morales.⁴² La argumentación en el primer nivel corresponde a aquellos bienes cuya validez y complejidad no son reconocidos por sus críticos. Respecto al segundo, es posible explicar qué es lo que hace de un bien vital, un bien.

Respecto al primer nivel, habría que decir la imagen objetivadora de la ciencia ha conducido a la defensa de unos determinados valores que se han extrapolado al resto de la vida. Así pues, la razón instrumental tan positiva para la investigación científica, deja de serlo cuando comienza a regular el comportamiento moral de los agentes. Lo mismo ocurre cuando la defensa de los derechos del individuo conduce a un deterioro de los bienes comunes y del ejercicio de la libertad; o cuando la alusión al sujeto se reduce a discursos narcisistas vaciados del ideal moral de autenticidad. Todo ello conduce a una visión unidimensional del hombre. A una pérdida de la diversidad de bienes constitutivos de la modernidad y a una tecnificación del mundo de la vida.⁴³

⁴¹ Taylor 1992A (1994: 37-47).

⁴² Estoy de acuerdo con Smith en distinguir estos dos niveles de la crítica de Taylor. Ver Smith 2002: 210. El propio Taylor en respuesta a Kymlicka incide en la distinción al ahondar en su crítica a algunas teorías liberales. Ver Taylor 1991f: 243. Ver especialmente apartado 3.2.2. “Bienes-para-todos, bienes supremos o hiperbienes, bienes vitales, bienes constitutivos y fuentes morales”.

⁴³ Son estos aspectos que diferentes autores desde diversas tradiciones han criticado. Así por ejemplo, la crítica a la razón instrumental por parte de Nietzsche, Horkheimer, Marcuse, Adorno, en tanto que

Pero el enfoque hermenéutico de Taylor permite no sólo apercibirse de la deriva naturalista al mundo de la vida propio de la acción e interacción de los agentes, sino que realiza una crítica más aguda en torno a la incapacidad del naturalismo de apercibirse de sus propios presupuestos. Según este segundo nivel, que pone al descubierto la hermenéutica de Taylor, el naturalismo no se opone a la moral. Más bien él mismo se asienta sobre presupuestos “espirituales”, es decir, sobre determinadas valoraciones fuertes que configuran una cultura determinada. Esa imagen está lejos de ser neutra precisamente porque “lo natural” del naturalismo comporta una serie de valoraciones. Efectivamente, de acuerdo con la hermenéutica de Taylor el naturalismo ilustrado se asienta sobre una serie de valoraciones fuertes que sus propios defensores y críticos no suelen reconocer. Y es este nivel de las fuentes el que pretende poner de manifiesto la crítica de Taylor, a la vez que presentar las aporías del naturalismo ilustrado: ¿puede las fuentes morales del naturalismo ilustrado sostener adecuadamente los bienes vitales, es decir, los compromisos morales de benevolencia, justicia, libertad, verdad?

Las consecuencias negativas que se derivan del no reconocimiento de las fuentes morales son: por un lado, la falta de una comprensión discursiva y, por otro lado, la clarificación de la vida social, instaurando como lo natural un modelo que socava las fuentes originales. No puede alcanzar sus propias fuentes puramente naturalistas. Pero lejos de ser esto una consecuencia reducible únicamente al plano teórico, la no articulación de los bienes es un asunto principalmente experiencial. Es decir, afecta a los bienes que nos motivan a actuar. Sin la recuperación de las valoraciones fuertes y los horizontes de sentido, se tiende a la atrofia e imposibilidad de actuar. En este sentido podemos recordar la crítica a Habermas, Bellah y Rawls entre otros, por haber desatendido la cuestión acerca de las fuentes morales.⁴⁴

Las aporías a las que conduce el naturalismo ilustrado por sí solo caracterizan la modernidad en su potencial de autodestrucción, de olvido de sus propias fuentes y la relegación del individuo a la impotencia de llevar a cabo los ideales y bienes vitales que acepta y por los que se compromete. Sin embargo, Taylor no sólo se centra en criticar las aporías del naturalismo moderno. Su intención es descubrir la riqueza y complejidad de la modernidad, más allá del naturalismo que permite al ser humano ensayar nuevos modos de superación histórica. Para ello, reconoce que los bienes constitutivos de la modernidad no se reducen a los afirmados por el naturalismo ilustrado, sino que la modernidad se alimenta de otras fuentes. Otras fuentes que, porfiando con el naturalismo ilustrado, permiten superar las aporías y olvido que éste presenta.

En definitiva, el zahoriar de Taylor en *Fuentes del yo*, le lleva a poner al descubierto otro tipo de bienes constitutivos (fuentes morales), que alimentan, al

destruye la “vida”; o la célebre alusión weberiana a la “stahlharte Gehäuse”; o la de Habermas en tanto que una racionalidad instrumental amenaza los vínculos comunicativos entre los sujetos; o la crítica de MacIntyre en tanto que una razón tal amenaza la moral y destruye las virtudes legadas por la tradición.

⁴⁴ Ver apartado 25.3 de *Fuentes del yo*. Ver también “el problema experiencial” en la crítica de Taylor a Habermas en el capítulo 6 de este trabajo.

igual que el naturalismo ilustrado, los compromisos comúnmente aceptados de la modernidad y que hemos destacado anteriormente como los rasgos del mundo moral moderno. Así, la noción de autonomía no sólo encuentra sustento desde los ideales ilustrados, sino que el romanticismo desde el concepto de auto-expresión y autenticidad fundamentan el concepto de libertad moderno. Del mismo modo, la afirmación de la vida corriente es un valor que, paradójicamente, encuentra sus raíces en planteamientos teístas y que encontramos en la cultura democrática ilustrada.

11.2.3. *Diversidad de fuentes morales modernas*

La reconstrucción de la identidad moderna que emprende Taylor conlleva la articulación de las fuentes morales de la modernidad. A diferencia de una filosofía descontextualizada y alejada de los bienes, este prisma le permite recuperar los bienes que alimentan la modernidad. Al comienzo de las conclusiones de *Fuentes del yo* encontramos localizadas las tres principales fuentes de la modernidad⁴⁵

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.⁴⁶

Como vemos, lejos de ver la modernidad de modo unilateral, este singular prisma hermenéutico pretende recuperar la polifonía de voces que tienen lugar en la modernidad, sin soslayar, empero, las disonancias, aunque, eso sí, concibiendo la armonía de éstas como una posibilidad irrenunciable. La diversidad de bienes sería algo constitutivo de la modernidad. Una diversidad, a menudo difícil de conjugar entre sí, y en la que unos bienes porfían contra otros. La asunción de la modernidad para Taylor estaría marcada por el reconocimiento de la diversidad de bienes (asumiendo la posibilidad del conflicto, pero no del exclusivismo). Por ello, a pesar de las contradicciones entre las formas científicas del naturalismo y el reconocimiento romántico de la naturaleza; o entre la autonomía ilustrada y el fundamento religioso del ser humano, todas ellas interactúan entre sí y de una forma u otra configuran nuestro mundo moderno. A grandes rasgos teísmo, naturalismo y expresivismo serían las tres grandes fuentes de inspiración de la modernidad que han llegado hasta nuestros días en formas más o menos variadas.

En el tercer apartado de las conclusiones (25.3), después de todo el recorrido de más de quinientas páginas de exploración, afirma Taylor sin tapujos y de modo inusitadamente claro, cuál es su concepción de la identidad moderna.

Desde el punto de partida se puede presentar una tesis general [*general point*]: lo que emerge de la imagen de la identidad moderna tal como se desarrolla a lo largo del tiempo no es sólo el lugar central de los bienes constitutivos en la vida moral, como he ilustrado con mi

⁴⁵ De nuevo en *A secular Age* repite esta clasificación tripartita de fuentes de la modernidad. Esta vez como modos de entender la plenitud. Ver Taylor 2007: 8-10.

⁴⁶ Taylor 1989: 495 (1996: 517).

argumento en la primera parte, sino también la diversidad de los bienes de los cuales cabe hacer una pretensión válida. Los bienes pueden estar en conflicto, pero por todo lo que no se retan mutuamente. [...] El problema de la mayoría de de las opiniones que considero inadecuadas, y en contraste con las cuales quiero definir las mías, es que sus simpatías son demasiado estrechas. Encuentran su camino a través de los dilemas de la modernidad invalidando algunos de los bienes cruciales en conflicto.⁴⁷

Vemos que en gran número de sus artículos Taylor se hace eco de la polifonía de voces que tienen lugar en la modernidad. A menudo retoma la oposición entre Ilustración y romanticismo para hacer valer la complejidad de la modernidad. Por ello yo creo que su principal caballo de batalla es el reduccionismo que lleva a cabo el naturalismo omnipresente en el *ethos* moderno y enormemente extendido en la filosofía. Sin embargo, esta manera reductiva de pensar y vivir la modernidad conduce a aporías como la pérdida de sentido, deshumanización del mundo, falta de compromiso con las instituciones políticas. En contra de un gran número de autores “postmodernos” que creen que la solución a los problemas modernos está en una salida de la modernidad, Taylor aún reconociendo las aporías y zonas de tensión y conflicto en la modernidad, concibe su superación en ella misma. La realidad moderna es más compleja de lo que pueda parecer y sorprende desde nuestro afinado prisma hermenéutico la posibilidad de encontrar ya en el diverso y riquísimo legado moderno, elementos que permiten ensayar modos de superación. En este sentido cabría recordar los célebres versos de Hölderlin: “Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch”.⁴⁸

Taylor en concreto aboga por el reconocimiento y relevancia de la herencia del “expresivismo romántico”. Censurando las pretensiones exclusivas de una racionalidad desvinculada, Considera necesario aquilatar el legado de una racionalidad encarnada capaz de conciliar las aporías cartesianas. No creo yo que el enfoque de Taylor sea exclusivista, es decir, que incurra en el error contrario, esta vez en detrimento de los logros de la Ilustración. Sin embargo, es cierto que él mismo se alinea en las filas de los filósofos románticos y del teísmo cristiano. Ambos legados son normalmente acallados cuando el énfasis recae en las pretensiones normativas de la modernidad; cuando se habla de modernización. El concepto de modernidad en Taylor se sabe en pugna con el de un horizonte normativo exento de contenido y se centra en enfatizar la complejidad de la génesis del horizonte de significado moderno a partir de las “fuentes morales”. Las fuentes del expresivismo romántico, permiten recuperar la significatividad del mundo de la vida, sin la polarización entre subjetivismo y objetivismo.⁴⁹

⁴⁷ Taylor, 1989: 502-503 (1996: 524).

⁴⁸ “La historia moderna no es lineal, no presenta un progreso o una decadencia inexorables, ni tampoco un progreso que entrañe una decadencia. Está hecha de movimientos y contramovimientos; así es como los peligros típicos de nuestra época han suscitado la creación de medios de defensa típicamente modernos. A este respecto, se verifica la famosa frase de Hölderlin, citada a menudo por Heidegger: ‘Cuando el peligro amenaza, también se desarrolla lo que nos ayuda a escaparnos de él’”. (Taylor 1985d (1999: 193)).

⁴⁹ “However effective this compromise may be politically, it is a rotten one intellectually; it combines the crassest scientism (objectivism) with the most subjectivist forms of expressivism. But I suppose I say it is rotten mainly because I think that both of these are wrong; and that they leave out the really fruitful line of enquiry, a contemporary expressivism which tries to go beyond subjectivism in discovering and articulating what is expressed”. (Taylor 1980f (1985I: 247)).

11.3. *Imaginarios sociales modernos*

A pesar de que en *Fuentes del yo* encontramos la más extensa y rica construcción de la identidad moderna de la obra de Taylor no podemos soslayar el modo en el que el problema de la modernidad se plantea en los escritos más recientes. En concreto me refiero a *Imaginarios sociales modernos*, donde plasma las ideas posteriores desde los años noventa al momento presente. Al igual que *Fuentes del yo*, esta obra es de los pocos escritos de Taylor en los que elabora una visión de conjunto de la modernidad.⁵⁰ A continuación vamos a ver cuáles son los rasgos de esta segunda caracterización, quince años después de su obra magna; la novedad que introducen y si en la nueva reformulación podemos seguir encontrando el enfoque hermenéutico de la modernidad.

Mi tesis es que en *Imaginarios sociales modernos* encontramos un nuevo intento de caracterización de la modernidad, pero dentro de las coordenadas hermenéuticas de que estamos reconstruyendo. Evidenciamos, en primer lugar, el carácter abierto y perfectible del enfoque hermenéutico en su intento por esbozar los rasgos propios de la modernidad. Aspecto que entronca con el *leit motiv* de la historicidad y apertura radical en la hermenéutica gadameriana conceptualizada en la *Wirkungsgeschichtebewusstsein* (conciencia de la historia efectual).⁵¹ Es esa “Wirkung” la que emerge de los intentos de Taylor por comprender lo moderno que se presenta como un horizonte de interpretación-comprensión-aplicación inagotable.

Como una de las diferencias más sustantivas respecto a *Fuentes del yo* vemos que Taylor ya no focaliza su investigación en la exploración de fuentes morales o bienes constitutivos. Es el concepto de “imaginario social” el que le sirve de clave hermenéutica. ¿Adopta con ello un enfoque deliberadamente más sociológico? Eso parece sugerir el propio Taylor. Yo, sin embargo, creo que habría que matizar que sociológico aquí no adopta la forma de un prisma meramente descriptivo de contenidos históricos, sobre lo cual Taylor insiste (“es a un tiempo fáctico y normativo”).⁵² Y, en segundo lugar, en lo cual Taylor no repara explícitamente, sus exploraciones acerca de los imaginarios modernos le llevan a la asunción de unas constantes hermenéuticas de la modernidad. Vayamos por pasos.

Efectivamente la elección del concepto durkheimiano de “imaginarios sociales” articula la clave de bóveda de la hermenéutica de Taylor: “background

⁵⁰ En la Introducción de *Imaginarios sociales modernos* afirma elocuentemente: “This book explores the hypothesis that we can throw some light on both the original and the contemporary issues about modernity if we can come to a clearer definition of the self-understanding that have been constitutive of it. Western modernity on this view is inseparable from a certain kind of social imaginary, and the differences among today’s multiple modernities need to be understood in terms of the divergent social imaginaries involved”. Taylor 2004: 1-2 (2006: 13).

⁵¹ “Pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión, sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*” (Gadamer, 1999: 372).

⁵² Taylor 2004: 24 (2006: 38).

understanding”.⁵³ A diferencia de una teoría, la comprensión de fondo constituye la auto-comprensión de los agentes: como la gente se *imagina* su existencia social, el modo como ellos interactúan y conviven unos con otros. Pero a su vez, alude a la capacidad de *imaginarse* el futuro, las expectativas que ellos tienen. La *imagen* es, finalmente, un modelo o ideal que regula su comportamiento y subyace en definitiva a sus expectativas. Abundando en nuestro prisma hermenéutico del concepto de imaginario yo destacaría el carácter no descriptivo y sí, por el contrario, comprensivo y regulativo que éste comporta en Taylor. Porque la comprensión de fondo incluye de modo seminal la crítica a lo erróneo, la capacidad para reconocer casos ideales y, a su vez, la alusión a alguna noción de orden moral característico.

El concepto de imaginario social, permite adoptar un enfoque social y sustantivo de la modernidad. Social porque, como Taylor critica a cierta comprensión distorsionada de la modernidad, con el nuevo individualismo (sobre todo el de corte atomista) surge también un nuevo tipo de sociedad, la cual desde los presupuestos de la perspectiva individualista atomista difícilmente se puede dar cuenta conduciendo a la aporía y oscureciendo el hecho de que el vínculo social es constitutivo del ser humano. Aspecto sobre el que Taylor ya había ahondado en *Fuentes del yo* en términos de “comunidad definidora” o “urdimbre de interlocución”.⁵⁴ Pero también sustantivo porque el orden moral de la modernidad incardina en última instancia en el imaginario social propio de esa comunidad. Lo cual conduce a leer la génesis de la identidad social moderna a partir de contenidos histórico-culturales de comunidades diferenciadas.

La identidad de la modernidad se configura a partir de los distintos imaginarios sociales que confieren sentido a la práctica en dichas sociedades. Sin embargo a la luz de la indagación en *Fuentes del yo* y teniendo ahora presente esta nueva obra, podemos hablar, a mi modo de ver, de unas constantes morales en la caracterización de la modernidad.

11.3.1. Constantes en la caracterización de la modernidad

La primera dificultad con la que topamos en nuestro intento por entresacar constantes en la caracterización de Taylor de la modernidad, es la variación en la terminología. En *Fuentes del yo*, Taylor habló de tres rasgos genuinamente modernos que permitían caracterizar el “mundo moral de los modernos”. En este caso Taylor habla, más bien, de un “orden moral moderno”. Un orden moral que comenzó como ideas expuestas por las teorías, pero que se extendió hasta transformar el imaginario colectivo. Vamos a detenernos en la idea de orden moral moderno, para descubrir dichas constantes.

⁵³ En el capítulo segundo de *Imaginarios sociales modernos*, reformula Taylor este concepto clave de su hermenéutica.

⁵⁴ Ver el capítulo 2.2 de *Fuentes del yo*, en concreto en Taylor 1989: 36 (1996: 52).

11.3.1.1. *Rasgos del orden moral moderno*

En primer lugar encontramos que también en *Imaginarios sociales modernos* Taylor vuelve a aludir a Locke (también a Grocio) para caracterizar el giro moderno como un giro hacia los derechos individuales. Derechos que cabe preservar y que constituyen el “trasfondo moral preexistente” a la comunidad política. Son estos derechos naturales el fundamento del vínculo político y lo que en definitiva legitima la actividad política. “La idea de orden moral subyacente insiste en los derechos y obligaciones que tenemos unos hacia otros en cuanto individuos, de forma previa e independiente del vínculo político que nos une”.⁵⁵ Este nuevo fundamento de la comunidad política en el derecho individual y en el consentimiento de los sujetos supuso efectivamente una forma nueva de legitimación política, frente a los motivos religiosos de los fanáticos religiosos (es el propio Taylor quien llama la atención sobre este aspecto). Los derechos naturales se levantan sobre la égida del principio de autonomía del individuo, que ocupa el lugar central en la modernidad.⁵⁶ A este primer rasgo moral moderno, nos referimos en el capítulo “bienes sociales irreductibles” como el individualismo en cuestiones de defensa. A él están vinculados los valores modernos de libertad e igualdad.

El segundo aspecto consiste en que el orden moral moderno no sólo consiste en un elemento normativo sino que comporta a su vez “componentes ónticos”. Efectivamente las normas o mandatos morales comportan una ontología subyacente. Es decir, una serie de “aspectos del mundo que vuelven efectivas las normas”.⁵⁷ Si bien dicha concepción del mundo no queda fuera del ser humano sino que la referencia al ser humano pasa a ser ineludible, ello no implica que no exista ningún tipo de componentes ónticos. Éste, si recordamos, había sido el acometido principal en *Fuentes del yo* al hablar de ontología moral.⁵⁸ Sin embargo, habría que matizar que se trata de una ontología no esencialista, que salvando los escollos del subjetivismo, permite combinar el no esencialismo con el pluralismo expresivista.⁵⁹

Llegamos con ello, a la tercera constante de la caracterización de la modernidad por Taylor: la referencia ineludible al ser humano. A diferencia de las concepciones premodernas que se situaban más allá del reino humano, bien fuera en forma de ley que ha gobernado al pueblo desde tiempos inmemoriales, bien fuera en la forma de un orden cósmico jerarquizado; la modernidad comporta un giro subjetivo que se refiere ahora a los seres humanos y no a dios o al cosmos. Se trata de la referencia ineludible a un “subjetivismo de manera”,⁶⁰ a “lenguajes que resuenan dentro del sujeto”.⁶¹

⁵⁵ Taylor 2004: 4 (2006: 15-16).

⁵⁶ Taylor 1989: 11-12 (1996: 25-26).

⁵⁷ Taylor 2004: 10-11 (2006: 23).

⁵⁸ Taylor 1989: 10 (1996: 24).

⁵⁹ Nicholas H. Smith ha llamado la atención acerca de esta peculiar “thin or formal ontology” de Taylor. Ver Smith 2002: 239. Nosotros nos hemos ocupado de ella en el capítulo dos, tres y, sobre todo, cinco con el apelativo de realismo de “hermenéutico”.

⁶⁰ Taylor 1992A (1994:111-112).

⁶¹ Taylor 1989: 510 y ss. (1996: 532 y ss.).

El cuarto aspecto moderno, intrínsecamente conectado con los anteriores, es la desaparición del orden jerárquico de sociedades premodernas. Vemos como se pasa del honor de unos pocos a la dignidad de todo ser humano. En la modernidad la complementariedad no atiende a un orden jerárquico “natural”, sino de funciones orientadas a nuestros fines más comunes (vida, libertad, seguridad y preservación). Con lo que reaparece una de las constantes de la modernidad en Taylor: la afirmación de la vida cotidiana. La sociedad es el medio que permite el mutuo servicio de los individuos orientado a la satisfacción de las necesidades de la vida cotidiana.

Estos cuatro “rasgos principales de la concepción moderna del orden moral” no constituyen una novedad en la comprensión de la modernidad de Taylor. Efectivamente Taylor ya había incidido en ellos, si bien con ligeros matices de formulación, al comienzo de *Fuentes del yo*, al hablar del “mundo moral de los modernos”.⁶² A ellos yo añadiría un quinto que está igualmente presente en sus investigaciones sobre la modernidad. Muy especialmente en su última obra *A secular Age*.⁶³

El quinto aspecto es el origen teísta del orden moral moderno y el significado de la sociedad moderna como sociedad secular. Con la modernidad se inaugura una forma alternativa de presencia divina. Un nuevo espacio para la religión en la vida pública.⁶⁴ La esfera pública es secular, pero ello no implica la exclusión de la religión, sino un modo de resituirla, a partir de la consideración de que lo social encuentra su fundamentación sobre sí mismo, en una voluntad común. En este sentido la vuelta a las fuentes religiosas no consiste en una vuelta a sociedades premodernas, sino a los orígenes teístas de la modernidad.⁶⁵ El interrogante que Taylor deja abierto es si la secularización occidental sería extrapolable como requisito imprescindible, a otros imaginarios modernos no occidentales y en este sentido qué forma adoptaría. Sin embargo, sí que resalta la mayor presencia de la religión en la tradición política estadounidense respecto a la republicana francesa. Y esto ya es un modo diverso o múltiple de modernidad.

⁶² Sería interesante ver los distintos matices que la caracterización del mundo moral moderno recibe en ambas obras. Sin embargo, a grandes rasgos, podemos considerar que se trata, en el fondo, de la misma concepción. Por lo demás, quizá sea pertinente llamar la atención, si bien a vuelapluma, ya que no es el acometido de este ensayo, que por lo que se refiere a la moral, y en contra de muchas lecturas de la filosofía de Taylor, yo considero que en él encontramos una defensa del individualismo, esto es, afirma los derechos y libertades de los individuos por igual. Lo cual conlleva, sin embargo, un enfoque hermenéutico holista en la medida que es imposible dar razón del individuo si no es en el seno de una sociedad. En este sentido pienso que podría ser acertado hablar, como él mismo lo expresa, de un “individualismo holista”. Ver Taylor 1989b (“Equívocos: el debate entre liberalismo-comunitarismo”).

⁶³ Por razones de adecuación y circunscripción con el ámbito de investigación tengo que “poner entre paréntesis” las interesantísimas reflexiones sobre la religión en la sociedad moderna y no puedo adentrarme en ellas como me gustaría.

⁶⁴ Me he preguntado y he rastreado a partir de Taylor cuál sería ese lugar de la religión en las llamadas “sociedades secularizadas”. Ver Gracia 2006b.

⁶⁵ Es sobre este tema sobre el que Taylor ha profundizado en sus últimos escritos entre los que destaca su monumental obra *A Secular Age*.

11.3.1.2. *Presupuestos hermenéuticos de los imaginarios sociales modernos*

Volviendo a los elementos hermenéuticos que presupone el concepto de imaginarios sociales y cómo este incardina en el enfoque hermenéutico de la obra de Taylor, lo primero que podemos afirmar es el carácter experiencial y no meramente teórico que dicho concepto comporta. Así en las primeras reflexiones del libro Taylor afirma: “un imaginario social no es un conjunto de ideas; es más bien lo que hace posibles las prácticas en una sociedad al darle un sentido”.⁶⁶ Es en este sentido que el imaginario social difiere tanto de los esquemas conceptuales que se conciben de modo desvinculado; como de las teorías porque se trata de una concepción compartida comúnmente por la gente y no en exclusiva por expertos. Pero, a su vez, este tipo de comprensión compartida hace posible prácticas comunes. Se trata de un tipo de comprensión de fondo que precisamente por quedar en el trasfondo queda inarticulada y no estructurada, pero que interviene en todo el entramado de la situación en cuestión: cómo nos relacionamos con el mundo y entre nosotros y cómo alcanzamos a estar donde estamos.

La figura del “imaginario social” conecta adecuadamente con el realismo hermenéutico de Taylor. Frente a la falsa dicotomía entre idealismo y materialismo, el imaginario social recoge los dos elementos (ideas y factores materiales) de modo inseparable, incidiendo en que las auto-comprensiones son condición esencial de las prácticas dando el sentido que tienen para los propios agentes: “justamente porque las prácticas humanas son la clase de cosa que da sentido, ciertas ‘ideas’ son internas a ellas; no se puede distinguir las dos para plantear la pregunta, cuál causa cuál”.⁶⁷

Taylor ahonda en la diferencia entre el imaginario social y la teoría (lo cual podría sugerir un paralelo con la divergencia en *Fuentes del yo* entre las metateorías modernas de la moral y el zahoriar de Taylor tras las fuentes morales). A diferencia de la explicación teórica, la comprensión de fondo representa un modo de auto-comprensión implícita que está profundamente anclada en la cultura. El imaginario colectivo constituye, según la terminología de esta última obra, el horizonte de sentido que en la conciencia de los agentes, permite dar sentido a sus prácticas compartidas. Taylor afirma que: “esto abre a su vez perspectivas más amplias respecto al lugar que ocupamos en el espacio y en el tiempo [...] y también nuestra relación con la historia, el relato de cómo hemos llegado a ser lo que somos”.⁶⁸

Con esta explicación de los imaginarios como “comprensión implícita de fondo” podemos encontrar ya una de las constantes hermenéuticas en la filosofía de Charles Taylor. Su quehacer filosófico enmarcado en el mundo moderno, se propone dar sentido de las prácticas e instituciones modernas, para lo cual se propone articular el trasfondo que da sentido dichas prácticas y permanece en el imaginario de los agentes. Se trata de bienes vitales, o de imaginarios sociales, su empresa consiste en rescatar la comprensión inarticulada de bienes constitutivos y la génesis

⁶⁶ Taylor 2004: 2 (2006: 13).

⁶⁷ Taylor 2007: 212. Ver el capítulo 5 de *A secular Age*, especialmente Taylor 2007: 212-214.

⁶⁸ Taylor 2004: 27 (2006: 42). Ver también la introducción de *A secular Age* donde Taylor incide frente a “subtraction stories” en la necesidad de situarse en el nivel de la experiencia vivida. Ver Taylor 2007: 1-21.

de los valores e ideales modernos que nos permitan comprender mejor nuestras propias prácticas e instituciones, a la vez que vivirlas de modo más pleno, incorporando el elemento regulativo acerca de la corrección. Vemos, por lo tanto, que la auto-comprensión de los agentes de sus propias prácticas reaparece en el concepto de imaginarios sociales. Una auto-comprensión que, lejos de estar acabada, se conforma con cierto trasfondo sobre el cual tienen lugar las prácticas sociales.

Sin embargo, en *Imaginarios sociales modernos* topamos con un enfoque deliberadamente sociológico. Su interés no se dirige a redescubrir las fuentes morales que dan sentido a las prácticas modernas. Considero que este nuevo enfoque consiste, más bien, en ahondar en el carácter histórico-social que los ideales teóricos acerca del orden moral de la modernidad occidental alcanzaron al extenderse bajo la forma de imaginarios colectivos. Se trata, por lo tanto, de un esfuerzo por recuperar los orígenes y condiciones socio-históricas concretas que permiten encarnar determinados ideales.

Este esfuerzo por recuperar la dimensión social e histórica de dichos imaginarios genera un salto cualitativo con la teoría. Por ello, a pesar de que las teorías del orden moral moderno precedieron a los imaginarios sociales modernos, los ideales y valores modernos que en ella aparecían, debieron sufrir un cambio sustantivo al introducirse como nuevos imaginarios sociales. Así pues, la modificación no vino sólo de parte del imaginario al transformar la comprensión de los agentes; el contexto socio-histórico de la cultura occidental, fue entretejiendo dichos ideales de una forma particular, de manera que las formulaciones teóricas se vieron a su vez modificadas.

El estudio de la génesis de los imaginarios sociales modernos, nos lleva a reparar en la primacía histórica de la teoría en la modernidad. Efectivamente, a través de la teoría, los imaginarios sociales fueron transformándose y en esta transmisión de nuevas comprensiones y prácticas, por parte de la teoría del orden moral, el imaginario colectivo se modificó sustancialmente, imprimiéndole un carácter constructivista. Este sería, en lo sucesivo, el signo indeleble de la cultura política moderna.

Como hemos visto Taylor considera que la modernidad se halla caracterizada por determinados rasgos de un peculiar orden moral que llamamos moderno. Es cierto que Taylor reconoce dicho orden o mundo moral moderno y a él alude reiteradamente. En *Fuentes del yo*, vimos que dicho mundo moral de los moderno no era más que un mundo en el que subyacía una diversidad e inconmensurabilidad de bienes y fuentes latentes que el hermeneuta debía recuperar (*retrieval*). En el contexto de *Imaginarios sociales modernos*, sin embargo, adopta otro sesgo su enfoque hermenéutico. Y es, a mi modo de ver, el de tomar cierta distancia. La distancia de la teoría. Quizá podríamos expresarlo diciendo que Taylor busca tomar distancia de la distancia de la teoría (*desdistinguirse*) para adentrarse más concretamente en los imaginarios colectivos.⁶⁹ Se trata, como hemos dicho, de un salto cualitativo que

⁶⁹ Lo cual, en el fondo nos devolvería a la caracterización de Paul Ricoeur de la labor hermenéutica de Taylor llevada a cabo en *Fuentes del yo*: “le vaste exercice de dédistanciation, où le sens de la distance est sans cesse présumé pour être surmonté” (Ricoeur 1998: 33).

presenta algunas paradojas. La principal que yo encuentro es, que bajo los presupuestos de contextualización socio-histórica que la comprensión de fondo del imaginario colectivo comporta, resulta contradictorio pretender formular universalmente determinados rasgos como genuinamente modernos. Es entonces, cuando Taylor atribuye a la teoría acultural, pretensiones descontextualizadas de caracterizar el orden moderno con independencia de la génesis histórica. El modo que Taylor tiene de resolver esta paradoja, a mi modo de ver, consiste precisamente en concebir las teorías del orden moral moderno como incorporaciones de la comprensión de fondo de los imaginarios sociales.⁷⁰ La primacía de la teoría en la modernidad ha generado un clima constructivista ¿no contradice esto también el enfoque genealógico de la hermenéutica de Taylor? Por mi parte considero que el recelo de Taylor al distanciamiento de las teorías del orden moral queda de manifiesto en su elección del concepto de imaginario social. Sin embargo, continuamente recurre al concepto de orden moral moderno. Pero lo hace sin soslayar el carácter históricamente situado del surgimiento de dichos rasgos bajo la forma de determinados imaginarios sociales. Este carácter de contextualización de los elementos morales modernos constituye un ejercicio de concreción (*con-crescere*) del sentido.

El quehacer hermenéutico de Taylor podemos concebirlo como una contextualización socio-histórica que lejos de reducirse a la particularidad, abre la puerta a la pluralidad. Este enfoque permite salvar los escollos del enfoque acultural de la modernidad. Tanto por lo que respecta a la comprensión de los propios caracteres identitarios, como por lo que respecta a los “efectos devastadores sobre la comprensión de otras culturas”.⁷¹ En este sentido, la recuperación y articulación de los imaginarios sociales modernos, constituyen un nuevo intento en poner de relieve la importancia del reconocimiento de la identidad moderna. O mejor dicho, de las identidades modernas.

Otra de las constantes hermenéuticas en los distintos estudios filosóficos de Taylor acerca de la modernidad es el reconocimiento de la diversidad e incluso la oposición a la uniformidad. Ya vimos que en *Fuentes del yo*, reconocía tensiones e incluso la inconmensurabilidad entre las distintas fuentes morales que dan sentido a la modernidad. Uno de los principales esfuerzos de Taylor en aquella obra fue discutir, en contra de otros enfoques sesgados y reduccionistas de la modernidad, la recuperación de aquellas fuentes, de manera que la modernidad quedaba caracterizada de modo principalmente complejo. En *Imaginarios sociales modernos*, su oposición a la unilateralidad y uniformidad, conduce a la contextualización socio-histórica de los imaginarios colectivos. Y vemos que dicha contextualización lleva a una particularización de procesos o caracteres que podrían concebirse como universales y connaturales a la modernidad (sea, por ejemplo, la concepción de la

⁷⁰ “Una parte importante de este trasfondo es lo que antes he llamado la idea de un orden moral” (Taylor 2004: 28 (2006: 42)).

⁷¹ Como explicamos al comienzo del capítulo en su interesantísimo ensayo “Two theories of Modernity”, ahonda en los problemas que comporta un semejante enfoque acultural, para pasar a defender el enfoque cultural de la modernidad asentado sobre presupuestos hermenéuticos. Podríamos resumirla en dos: (1) realizar afirmaciones comparativas complejas acerca de la visión original de la modernidad y (2) ver nuestra propia cultura como una entre otras, esto es, el reconocimiento de la diversidad cultural.

sociedad moderna como sociedad secular, ¿no existen incluso distintos tipos de sociedades seculares?).⁷² Esta particularización conlleva, como primer paso, el reconocimiento de la pluralidad de imaginarios colectivos, aún en el seno de la modernidad occidental (los distintos imaginarios de la soberanía popular en Francia y en EEUU). Pero en un segundo momento, a reconocer otras posibles modernidades en el mundo, radicadas en otras culturas. Tanto en el seno mismo de occidente, como allende sus fronteras, topamos con la posibilidad de afirmar “modernidades múltiples”.

Aunque realmente en *Imaginarios sociales modernos*, Taylor defiende esta tesis con inusitada claridad, yo considero que no se trata, sin embargo, de un giro en su afirmación de la modernidad. Antes bien, el reconocimiento de distintos elementos de la diversidad, la emergencia de la complejidad de la modernidad, si bien trazadas a grandes rasgos, contra distintos modos de reduccionismos (principalmente el del naturalismo); constituyen constantes de la concepción hermenéutica de la modernidad de Taylor. Habría que matizar que la multiplicidad de imaginarios sociales constituye la diversidad de identidades modernas. Pero, ¿no está presuponiendo esta diversidad un orden moral genuinamente moderno que constituye dicho imaginario, como genuinamente moderno? Efectivamente, la tesis de “modernidades múltiples” ha de suponer algún tipo de rasgos característicamente modernos, que de sentido al término “moderno”. Sin embargo, lo que no queda claro es, si el carácter constructivista de la modernidad occidental ha de ser extrapolado a otro tipo de sociedades no occidentales. Tampoco queda claro hasta qué punto la herencia cristiana de la sociedad secular no tiene nada que decir a otro tipo de sociedades fundamentalistas, como presenciamos en la actualidad demasiado cotidianamente.

Creo que, a pesar de todo, la concepción de Taylor de la modernidad, tiene respuesta, al menos, al segundo interrogante. Efectivamente que se trata de crear puentes de comprensión entre unas sociedades y otras (“la tarea realmente positiva”),⁷³ pero presupuesto indispensable para llevarlos a cabo, es la particularización y contextualización del orden moral tal y como lo concebimos en occidente, es decir, sin soslayar los elementos histórico-sociales del imaginario social constitutivos de nuestra comprensión de ellos. De este modo, particularizando nuestra propia comprensión de imaginarios colectivos occidentales, será posible arribar a la otra parte del puente, por ambas partes, con la interpelación que ello comporta, también para ambas partes.

11.4. *Tensiones, conflictos y posibilidades inherentes del enfoque hermenéutico de la modernidad.*

La exploración de la modernidad de Taylor permite recuperar las fuentes del expresivismo romántico en sus diferentes versiones, proponiendo alternativas al naturalismo ilustrado que en el mejor de los casos ha confinado el horizonte de

⁷² Ver “Introduction” de *A secular Age* (Taylor 2007: 1-22).

⁷³ Taylor 2004: 196 (2006: 226).

significado para el sujeto a márgenes subjetivistas excesivamente estrechos. En este sentido Taylor reclama recuperar las fuentes de sentido para el sujeto que, sin embargo, trascienden al propio sujeto: “los lenguajes de resonancia personal”. A juicio de Taylor, se trata de una empresa vital. A diferencia de otras épocas, sobre la modernidad amenaza la pérdida de sentido, el significado para el sujeto no está socialmente preestablecido. El zahoriar tras las fuentes morales no es una preocupación tangencial que pueda relegarse sino que atañe a la vivencia propiamente de la modernidad. Sin esta recuperación de las fuentes, el sujeto moderno se ve sumido en el problema experiencial de la pérdida de sentido. La exploración de las fuentes morales y de las fuentes del expresivismo romántico, permiten rescatar la significatividad del mundo de la anemia vital en la que la ha sumido el instrumentalismo naturalista.

Para llevar a cabo semejante recuperación de la modernidad la perspectiva que adopta Taylor deliberadamente es genealógica. Genealógica porque se trata de recuperar los orígenes de los bienes, los bienes constitutivos o fuentes morales. Pero a su vez en un sabido sentido nietzscheano, genealógico porque Taylor no minimiza el conflicto que acontece en la transvaloración. Es decir, el surgimiento de nuevos valores que se superponen sobre los antiguos y que pugnan por anularlos y relegarlos al olvido.⁷⁴

Como vimos Taylor reconoce una “historical supersession”, pero no sin ambigüedades y reconociendo a su vez que la superioridad de determinados valores e hiperbienes, no es más que desde un determinado punto de vista.⁷⁵ Sin embargo, esta perspectiva genealógica es estereoscópica y permite recuperar la complejidad y diversidad constitutiva de la modernidad. Una diversidad que lejos de someterse a algún criterio o medida que pudiera comprenderlos reclama atender a los contenidos concretos y a concebir la imposibilidad de medida alguna que permita pasar de una a otra. Antes bien, es la comprensión hermenéutica la que circunscribiéndose en el marco de la facticidad histórica descubre la inconmensurabilidad de los distintos horizontes culturales. Podríamos expresarlo diciendo que las fuentes siguen manando, aún a pesar de determinados raciocinios que intentan apresarlas.

Esta diversidad inasible e imposible de reducir a ciertos criterios o procedimientos es lo que expresa el concepto de inconmensurabilidad empleado para referirse a las diferencias constitutivas de las distintas fuentes morales y posiciones culturales. Estas diferencias radicales son las que provocan los conflictos de la modernidad entre liberales vs. comunitarios; ilustrados vs. románticos; teístas vs. científicos del naturalismo; atomistas vs. holistas; justicia vs. bien. Todos ellos, según la hermenéutica estereoscópica de Taylor, son conflictos inherentes a la modernidad.

⁷⁴ Taylor atribuye el carácter conflictivo a la “naturaleza de los hiperbienes”. Explícitamente alude a la célebre tesis nietzscheana de la “Umwertung der Werte”. Ver Taylor 1989: 64-66 (1996: 80-82). Previamente ya había caracterizado su hermenéutica como una “entstehungsgeschichtliche Darstellung” en Taylor 1985b: 122. Harmut Rosa ha incidido en explicar el carácter genealógico de la hermenéutica de Taylor en Rosa 1998: 324.

⁷⁵ Paul Ricoeur ha llamado la atención de que en *Fuentes del yo* el enfoque de Taylor no corresponde ni ha una historia lineal, ni a la dialéctica hegeliana. Más bien se trata de la estrategia novedosa de restrospección y anticipación de Charles Taylor que combina la historicidad con la universalidad. Ricoeur lo llama “temporalidad singular”. Ver Ricoeur 1998: 31.

Dicha hermenéutica revela no sólo la complejidad y potencial conflicto de la modernidad sino que remiten a una autocomprensión del yo. De tal modo que habiendo reconocido determinados bienes en conflicto se puede decir que “nos encontramos a ambos lados de la cuestión”.⁷⁶ Si concebimos que la modernidad sea sólo una de ambas partes estamos condenándola a la flaqueza y fácilmente se tornaría un proyecto obsoleto incapaz de resolver sus propios dilemas, conduciendo a la atrofia e incapacitación del sí mismo (moderno). Sin embargo, la hermenéutica que hemos esbozado basándonos en Taylor, por una parte estereoscópica y, por otra parte, crítica incluso a través de la inconmensurabilidad nos permite recuperar el diverso legado moderno, de modo que es posible ensayar posibles soluciones recuperando las diversas fuentes de este horizonte, que es en el que nos encontramos. Una lectura no reduccionista de la modernidad, permite ensayar nuevas vías de solución sin recurrir para ello a una salida de ésta. Por ello, recordemos los elocuentes versos de Hölderlin, que nos instan a rastrear los acuíferos de la modernidad. Es allí precisamente donde encontramos la solución a la sequía de algunas de sus regiones. ¿Cabría pensar que a través de la diversidad de fuentes es posible arribar a la reconciliación? ¿O sólo habría que pensar en la reconciliación en un sentido parcial y por lo tanto imposible de evitar la suplantación de otros bienes?

Me propongo esbozar una respuesta a estas preguntas, pero antes desearía que nos centráramos en rastrear cuál es el legado tres filósofos claves en el planteamiento de Taylor. Creo que en la indagación del legado de estos clásicos en Taylor se juega buena parte del modo como entender la modernidad como “fuente de conflictos y fuente de reconciliaciones”. Podríamos preguntarnos: ¿de qué modo concilia Taylor en su enfoque la aportación aristotélica, hegeliana y nietzscheana? ¿Es viable esa combinación?

11.4.1. ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?

En este breve apartado voy a explorar el legado de Aristóteles, Hegel y Nietzsche en Taylor en relación con su enfoque moderno. Creo que rastrear las huellas de los planteamientos de aquellos filósofos ayuda a entender mejor el enfoque de Taylor y la apropiación moderna que hace de ellos. Una pregunta surge de la pregunta por las fuentes filosóficas del enfoque de Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche? ¿O quizá ninguno? ¿O tal vez todos un poco? Vamos a ver en qué medida dichos filósofos han sido influyentes en el enfoque moderno de Taylor.

11.4.1.1. *Un Aristóteles moderno*

Taylor ha pasado por ser junto con MacIntyre, entre otros, uno de los defensores de tesis aristotélicas o nearistotélicas en cuestiones morales y políticas, siendo alineados en el bando de los así llamados “comunitaristas”. No creo que el vocablo ayude si con ello se iguala el enfoque de Taylor con el del filósofo de *Tras la virtud* y se omite que Taylor es un defensor de la modernidad hasta el punto de que

⁷⁶ Taylor 1989: (1996: 121).

toda su obra filosófica puede ser considerada una reflexión en torno a ésta desde distintos puntos de vista. Taylor no sólo no niega la ganancia de la modernidad sino que cree que es irrenunciable la autonomía kantiana y la defensa de la dignidad humana. Más bien, como he intentado mostrar a lo largo de este trabajo creo que la lectura de la defensa de la comunidad en Taylor debe ir acompañada y guiada por su defensa de la realización de la personalidad (*selfhood*). En este sentido he preferido referirme a un “sí mismo dialógico” y a la crítica (¡constructiva y desde dentro!) del orden liberal moderno.

El legado aristotélico se deja ver en aspectos decisivos de la filosofía de Charles Taylor. El modelo de razón práctica constituye una importante reformulación de la *prónesis* aristotélica. Sin embargo, Taylor introduce elementos muy significativos como son los de crítica en términos de “bienes trascendentes” inteligibles sólo a la luz de la modernidad.⁷⁷

Asimismo cabe llamar la atención sobre la alusión a Aristóteles en referencia al “ideal de inclusividad” que Taylor defiende frente a la Idea de bien platónica. A diferencia de una estrategia que consista en “negar por completo las credenciales de cualquier bien que se interponga en el camino del hiperbién”, el enfoque aristotélico “afirma todos los bienes [...] la vida buena ha de entenderse como aquella que, de alguna forma, combina el mayor grado de los bienes que perseguimos”. Pero inmediatamente a continuación Taylor eleva el tono crítico reconociendo la necesidad de recuperar más allá de Aristóteles las pretensiones de universalidad de “la justicia y la dignidad humana”.⁷⁸ En este sentido si alguien quisiera ver en Taylor una recuperación de Aristóteles yo añadiría que si acaso se trataría de un Aristóteles moderno, muy moderno en la medida que entronca con los motivos y bienes del liberalismo moderno.

Sin embargo, yo sigo pensando que el planteamiento aristotélico sigue latiendo en el enfoque histórico y situado de Taylor. Situado porque el razonamiento práctico de Aristóteles es el paradigma de pensamiento contextualizado y emergente de la experiencia situada. Pero también histórico porque Aristóteles constituye el primer pensador en la tradición capaz de pensar el movimiento y conferir al razonamiento del bagaje conceptual necesario para entender la génesis. En un principio en la línea de Hegel creo que Taylor ha sabido entender y recuperar las posibilidades de la “*dynamis*” aristotélica. Aunque en un sentido reflexivo-trascendental que le acaba aproximando más a la historicidad irrebasable de la hermenéutica que no al fin de la historia hegeliana.

11.4.1.2. *Hegel: ¿fin de la historia?*

No sin razón se ha pensado que el planteamiento de Charles Taylor se situaba en las coordenadas de la filosofía hegeliana. De hecho podemos considerar que su obra *Hegel* constituye un importante estudio con el que Taylor se da a conocer más

⁷⁷ Ver Taylor 1986d. Abordé esta cuestión en el apartado 3.2.2.

⁷⁸ Taylor 1989: 66-67 (1996: 82-83).

ampliamente en el mundo académico.⁷⁹ Con lo cual yo sería el primero en sostener que Taylor es un magnífico conocedor de la filosofía hegeliana.⁸⁰ Sin embargo, aún cuando el legado de Hegel en Taylor es notable, creo que no es acertado calificar al filósofo canadiense de “hegeliano” o “neohgeliano”. No si en la apropiación que hace no se tiene en cuenta al menos la crítica y distanciamiento respecto de aquél. Veamos cuales son las afinidades y también la crítica en la apropiación que Taylor realiza de Hegel.

Podemos considerar que la reflexión en torno a la historia es una constante en la filosofía de Taylor. Ya su primera obra, *The Explanation of Behaviour*, constituye un enfoque teleológico del comportamiento humano. Con sus estudios sobre Hegel, su interés por la historia y centralidad de la modernidad se hacen más patentes.

Creo que no es desacertado presentar la empresa filosófica de Taylor como un intento por resolver la encrucijada moderna expresada en la “paradoja kantiana”. Es Hegel quizá uno de los que mejor concibió la problemática subyacente a la “autonomía” kantiana: ¿Cómo es posible ejercer la autonomía en un mundo desencantado? ¿No requiere la voluntad autónoma de una razón o norma para imponérsela a sí misma?⁸¹ Esto que Kant llamó el “factum de la razón” constituye para sus sucesores y de forma destacada para Hegel, el problema principal. Taylor se une a Hegel en la “superación” de la paradoja. Sin embargo el planteamiento hegeliano aunque bien concebido es corto de miras históricas y adolece de déficit experiencial (*short-lived*). De modo que la empresa de realizar y alcanzar la pretendida unidad permanece aun abierta. Para decirlo con los términos de Taylor, la cuestión consistiría en “unir la autonomía radical [de Kant] con la totalidad de la unidad expresiva con la naturaleza [de los románticos tempranos]”.⁸²

La primera afinidad sustancial que cabría encontrar es que, del lado de Hegel, Taylor rechaza la conclusión kantiana de que nuestro propio conocimiento como agentes nouménicos sólo pueda ser práctico (algo que sólo presuponemos en la deliberación) y no teórico (algo de lo cual podemos dar una explicación satisfactoria). Rechazo que compartiría con buena parte de los sucesores de Kant. Sin embargo, Taylor parece ir más a los orígenes del rechazo de la conclusión kantiana y prefiere remontarse a los “románticos tempranos” entre los que se encuentran Herder y Humboldt pero también en buena parte Rousseau y, por supuesto, Hölderlin y Wordsworth para elaborar su respuesta a la paradoja kantiana.⁸³ De este

⁷⁹ Taylor 1975 A. También es conocida su obra posterior y más divulgativa *Hegel y la sociedad moderna* (Taylor 1979 (1983)). Si bien hay que decir que su tesis doctoral publicada *The Explanation of Behaviour* (Taylor 1964) constituye un primer y significativo punto de inflexión en el desarrollo de su filosofía posterior.

⁸⁰ No encuentro fundamento a lo que Sartori sostiene en la *Sociedad Multiétnica* acerca del desconocimiento de la filosofía hegeliana y del tratamiento que Hegel hace del reconocimiento. Páginas 75 y ss. en la edición castellana.

⁸¹ Ver el capítulo 9 de este trabajo.

⁸² Taylor 1975 A: 570. Cabría preguntarse si no es la experiencia estética un modo anticipado de auto-superación de la paradoja. Ver, por ejemplo, el párrafo 59 de la *Crítica del juicio*. Ver también Conill 2006: 19-90.

⁸³ Como expone en *A Secular Age* en términos de “malestar de la modernidad” filósofos como Rousseau y Shaftesbury tienen una importancia crucial en la reivindicación de los “sentimientos

modo su alusión a una experiencia pre-reflexiva y pre-conceptual como desarrollo de algo más profundo y original es un modo de articular la actividad configuradora del sujeto (espontaneidad) y el modo como el mundo realmente es (receptividad).⁸⁴

Atendiendo a la cuestión de la historia, lo primero que habría que decir es que la reflexión en torno a la historia es heredera de la “historia filosófica” de Hegel. Su interés no es el de una crónica de los hechos acaecidos en el devenir histórico (historia empírica), sino de descubrir lo que de racional hay en el devenir histórico. En el caso de Taylor en *Fuentes del yo* se trata de dar razón de qué bienes son reales para nosotros, si tenemos que estar en algún tipo de posición para caracterizar algunas transiciones como racionales.⁸⁵

Taylor se distancia, no obstante de la recepción intelectualista de la filosofía de la historia hegeliana como una doctrina que sostiene que la fuerza causal en la historia es la razón misma. El enfoque de Taylor, sin embargo, se descubre en clave hermenéutica como un ejercicio interpretativo (no explicativo causalmente) de dar razón de ciertas concepciones del agente humano en el tránsito y desarrollo a nuestra concepción del sí mismo.⁸⁶ Efectivamente, no es un asunto de “auto-conciencia” consistente en superar (*aufheben*) errores de ciertas formas de autoconciencia por factores puramente intelectuales. Por el contrario, el enfoque hermenéutico de Taylor descubre al sí mismo como un animal que se auto-interpreta, evaluador fuerte y sí mismo dialógico. Frente al historiador “objetivista” que considera que sólo los factores objetivos cuentan en la explicación histórica, pero también frente al relativista que abstrae los factores normativos, el enfoque interpretativo de Taylor no sólo retrata las motivaciones de los propios sujetos (de otras épocas o de la presente), sino que articula el sentido moderno del sí mismo (el nuestro ahora). El punto de vista consiste en que comprendemos mejor y por lo tanto articulamos mejor lo que a nosotros nos importa sólo si entendemos la génesis de cómo ha llegado a ser importante a la luz del desarrollo histórico.

No obstante, el punto decisivo entre el hegelianismo y el posicionamiento hermenéutico de Taylor consiste en asumir que la ganancia racional, el movimiento consistente en la reducción de error no conduce a una posición absoluta. Nada previene el razonamiento práctico de estar influenciado por factores completamente contingentes. Hay una apertura insuperable e inerradicable (historicidad). De este modo Taylor se muestra crítico respecto a las explicaciones de cambios históricos “desde fuera” porque eliden un elemento crucial de lo que está en juego en los cambios históricos. Por el contrario, los agentes no son causales a la historia sino que la historia no puede ser conducida por leyes completamente externas a la auto-comprensión de los propios agentes, esto es, el modo como ellos han llegado a

profundos”. En Schiller y Goethe, por otra parte, se consumaría la armonización de la aspiración moral con los sentimientos a través de la bellaza. Ver Taylor 2007: 313-317 y la “Sexta carta” de *La educación estética del hombre* de Schiller (citado por Taylor).

⁸⁴ Ver apartado “Experiencia pre-conceptual. Crítica a John McDowell” (7.2.3.2.3.3.). Ver también Pinkard: 204-205 y bibliografía citada en su nota 27.

⁸⁵ Llama la atención Terry Pinkard que en el fondo la empresa histórica de Taylor sería heredera de la distinción hegeliana entre “historia empírica” e “historia filosófica”. Ver Pinkard 2004: 200 y ss.

⁸⁶ Está es también, a juicio de Pinkard, la diferencia más sustancial. Ver Pinkard 2004: 190-191, ver especialmente notas 2, 3 y 4.

articular lo que les importa de veras y qué tipo de alternativas hay ante ellos. Entender una transición histórica es, por lo tanto, entenderla “desde dentro”, es decir, como fue vivida por los sujetos históricos. Pero sin olvidar sino a su vez dando cuenta de las fuerzas y hechos que les movieron “desde fuera”. Por ello es importante incidir en que el enfoque interpretativo es complementario y no sustitutivo del causal.⁸⁷ En cualquier caso, Taylor insiste sobre todo en que no es posible entender la historia si no damos cuenta del modo como los propios agentes se orientan en el mundo.⁸⁸

Encontramos en ambos la insatisfacción y pretensión de superación de la amenaza del mero relativismo e historicismo de reducir nuestros estándares de razón, verdad y rectitud a nada más que convenciones contingentes. Sin embargo, las importantes diferencias con el planteamiento hegeliano, aparecen cuando el espíritu objetivo desemboca en espíritu absoluto a través de la dialéctica óntica. Hasta el punto de identificar el acontecer histórico con el necesario desplegarse de los estadios del espíritu (*Geist*) y la razón. Este es, a juicio de Taylor, un supuesto inaceptable hoy en día. El filósofo canadiense, por lo tanto, critica la ontologización del *Geist* operada por Hegel. Pretender hallar el fundamento de nuestro orden político-moral en el orden de las cosas conllevaría aceptar la existencia de un logos óntico.⁸⁹ En esa hipóstasis que termina anulando la conciencia individual (espíritu subjetivo) y ontologizando el Estado radica la tentación hegeliana que hay que superar desde el prisma hermenéutico.⁹⁰

Efectivamente, Taylor considera que el orden moral moderno constituye una auténtica “ganancia ética”, “posición superior éticamente” de manera que en la sociedad democrático-liberal están en vigor los “más elevados estándares de la moralidad política que han evolucionado en nuestra civilización”.⁹¹ El interrogante que la hermenéutica de Taylor plantea es cómo se puede llegar a “asegurar la transición histórica a una sociedad liberal”. Una vez más se trata de un enfoque que combina el elemento normativo de lo deseable o lo mejor éticamente considerado con el elemento fáctico de la “transición histórica”.

El enfoque hermenéutico de Taylor descubre su herencia hegeliana al adoptar un punto de partida sustancialista que permita conjugar el carácter normativo del orden moral con la efectividad de la “transición histórica”. En definitiva, una reformulación de la tesis hegeliana de que lo racional está/es en la historia. El

⁸⁷ “One has to understand people’s self-interpretations and their visions of the good, if one is to explain how they arise; but the second task can’t be collapsed into the first, even as the first can’t be elided in favor of the second” (Taylor 1989: 204 (1996: 220)). Lo cual está acorde con su distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas como dos enfoques complementarios. Ver “división entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza” en el capítulo quinto, especialmente el quinto apartado “Historia y hermenéutica” (5.2.5).

⁸⁸ Quizá porque en los años setenta y ochenta, que es cuando emerge su crítica, la posición objetivista era la predominante. Cabría preguntarse si no perdura aún la preponderancia de ésta.

⁸⁹ “Once we get loose from seeing our moral-political ethos as grounded in the order of things, in an ontic logos, and see our moral-political ethos as grounded in the order of things, in an ontic logos, and see it as arising in historical evolution, then this question comes on the agenda”. (Taylor 1999b: 159).

⁹⁰ Ver Ricoeur 1986 (2000: 231-239).

⁹¹ Taylor 1999b: 159.

aprovechamiento de la imagen hegeliana del búho de Minerva que alza su vuelo al atardecer es a su vez reapropiada por Taylor. La hermenéutica alzaría igualmente su vuelo una vez la razón hubiera efectuado los progresos en la historia. En este sentido la hermenéutica siempre va a la zaga del acontecer de la historia y por lo tanto en contra de la tesis hegeliana, no puede agotarlo, sino que “la última palabra sobre las posibles combinación [para resolver las luchas y conflictos] no pueden ser dichos ahora”. La razón hermenéutica es aún más zaguera que la del propio Hegel y en esto consiste su radical estar abierta a nuevas experiencias. El concepto subyacente de razón es diferente porque no existe semejante exacta equivalencia entre razón y dialéctica óptica que nos disponga a una total confianza. Por el contrario, la hermenéutica de la historia en la que entronca Taylor, es capaz de “fundamentar racionalmente” la transición como una ganancia, sin incurrir en una ontologización de la razón y absoluta racionalización de la realidad.⁹²

Es en este sentido que yo he distinguido entre contraste o relieve (*Abhebung*) de superación-supresión (*Aufhebung*).⁹³ Yo creo que es una distinción crucial para demarcar la filosofía hegeliana de la hermenéutica de Taylor. Ambas suponen una transición histórica y una “auténtica ganancia”. La primera, sin embargo, no clausura la ganancia sino que mantiene siempre el interrogante y la interpelación sin asimilar lo otro-diferente sino contrastando con ello y dejándose interpelar por él a través del relieve adquirido desde la comparación con aquél. La interpelación, por lo tanto, perdura y descubre en el enfoque genealógico nietzscheano el reverso de la “supersession”.

La vía que sigue Taylor para justificar normativamente la superioridad del orden moral moderno la llama “*historical supersession*”. Histórico no hay que entenderlo aquí como separado de lo racional o argumentativo, sino precisamente como la dimensión que permite descubrirlo. Porque determinados acontecimientos demuestran su racionalidad, volver a estadios regresivos se torna inconcebible racionalmente.⁹⁴ No se puede prescindir de la dimensión efectiva, del momento de realidad para descubrir sus fundamentos racionales. En este sentido, es en el que cabe llamar a determinadas transiciones “irreversibles”. Sin embargo, en contra de Hegel, no todas las transiciones son irreversibles, sino que determinados (presuntos) “avances”, difícilmente aceptaríamos que lo son en sentido unívoco y menos aún éticamente considerados. Por ello Taylor aún insiste en afirmar que sólo determinadas transiciones “no son únicamente irreversibles de facto”, sino que demuestran la racionalidad del argumento. Sin embargo, en contra de Hegel no todas las transiciones son irreversibles, sino sólo aquellas que dan razones de serlo. Lo cual

⁹² Todo ello llevaría a la ruptura con Hegel ya que ni la filosofía ni el arte nos darían una visión del todo. ¿podemos alcanzar dicha visión con la religión? Ver Pinkard 2004: 212, nota 36.

⁹³ Ver el apartado “El contraste: un relieve [*Abhebung*] en nuestra comprensión” (5.5.2.1.)

⁹⁴ En *A secular Age* lo expresa de modo muy elocuente entroncando en la empresa hermenéutica por descubrir el trasfondo. La modernidad supone una supersession respecto a épocas premodernas por la ganancia en tomar conciencia, descubrir y reconocer el trasfondo: “the difference I’ve been talking about above is a one of the whole background framework in which one believes or refuses to believe in God. The frameworks of yesterday and today are related as ‘naïve’ and ‘reflective’, because the latter has opened a question which had been foreclosed in the former by the unacknowledged shape of the background” (Taylor 2007: 13).

da entrada al significado de “suplantación” que queda recogido en el vocablo “supersession”.

A mi modo de ver, la diferencia fundamental de la hermenéutica de Taylor (también de Gadamer y Ricoeur) con el planteamiento hegeliano es la asunción de un punto de vista absoluto por parte de este último. La hermenéutica sabedora de la finitud y facticidad del ser humano, rechaza la posibilidad de aludir a un punto de vista absoluto. La comprensión no queda clausurada, sino que “hacer una experiencia” nos abre a nuevas experiencias.⁹⁵ El rechazo de un punto de vista absoluto y la asunción del carácter fáctico de la comprensión humana no dejan a la hermenéutica a la deriva de la arbitrariedad y contingencia del devenir como piensan algunos planteamientos hegelianos. Más bien, con la hermenéutica se hace posible levantar desde la historicidad y facticidad humanas nuevas instancias críticas.⁹⁶

Visto el distanciamiento con la filosofía hegeliana se nos plantea el siguiente interrogante: ¿es acertada la apropiación crítica que Taylor realiza de Hegel? ¿Es la crítica de Taylor sesgada y, por lo tanto, aún podemos pensar que Hegel da más de sí?⁹⁷ El distanciamiento de Taylor respecto de Hegel, ¿es debido a que no lo ha comprendido suficientemente bien; o, por el contrario, se debe a que lo ha entendido bien, demasiado bien hasta el punto de no aceptar dos siglos más tarde todas sus tesis? Sea como fuere, el legado filosófico de Taylor no se reduce a Aristóteles ni tampoco a Hegel. Tras el rastro de aquellos encontramos en su planteamiento una pluralidad de fuentes que le confieren una riqueza y originalidad que, a mi modo de ver, no es reducible a ninguno de aquellos. Al menos habría que incluir a todos ellos el legado de la genealogía nietzscheana (e incluso entonces –creo— habría que añadirles un plus).

⁹⁵ En *Verdad y método* encontramos, a mi modo de ver, una de las críticas más lúcidas a la tesis del fin de la historia “La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es a través de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquél a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (Gadamer 1960 (1999:431-432)).

⁹⁶ Nicholas H. Smith ha comparado la superación del representacionalismo moderno por parte del idealismo hegeliano y por parte de la hermenéutica llamando la atención sobre las diferencias y mutuas críticas de planteamientos hegelianos como el de Pippin y la hermenéutica de Gadamer y Taylor. Pippin critica la oscuridad fundamental y falta de articulación sobre los asuntos de normatividad. Desde el prisma del idealismo absoluto hegeliano, de modo que sin el punto de vista absoluto estamos desprovistos de criterios relevantes y abandonados a cuestiones fácticas. La invocación a la tradición como fuente de parámetros normativos es vista como fatuos intentos del acontecer contingente. Por mi parte sospecho que planteamientos hegelianos como el de Pippin ocuyen el hecho de que sea posible apelar a intentos normativos sin un “punto de vista absoluto. Ver Smith 2002b.

⁹⁷ Creo que esta es, en parte, la posición de Terry Pinkard al final de su artículo sobre “Taylor and the History of Philosophy” (Pinkard 2004: 208-209, ver especialmente notas 37 y 38). Al cual siempre se le podría interpelar si su reflexión que pretende ser hegeliana es la de un Hegel genuino o, por el contrario, comporta también cierta apropiación crítica.

Taylor sostiene la tesis de que un problema filosófico solo se vuelve inteligible a la luz de su génesis histórica. Y alude a Hegel como exponente de su “perspectiva genética” pues con él la filosofía y la historia de la filosofía se fundan mostrando el carácter inherentemente histórico de la filosofía.⁹⁸ Pero yo creo que en ciertas ocasiones su “perspectiva genética” es más acorde con la genealogía nietzscheana. Sobre todo cuando lo que busca es “deshacer el olvido” y desconstruir⁹⁹ la imagen epistemológica que con el surgimiento de la nueva ciencia ha ido infiltrándose en nuestro trasfondo hasta el punto de convertirse en la exclusiva. Para liberarnos de la hegemonía y presunción de exclusividad de dicha imagen epistemológica Taylor de modo muy afín a la genealogía de Nietzsche propone desocultar los orígenes, articular descripciones creativas y descubrir el carácter inevitablemente histórico de la filosofía. La genealogía que nos permite volver a los orígenes es el camino para liberarnos de las imágenes de trasfondo que nos tienen presos. A través de la articulación de dicho trasfondo es como conseguimos neutralizar sus efectos y liberarnos.¹⁰⁰

Sin embargo, aún cuando la herencia nietzscheana en Taylor es notable, hay algunas diferencias entre ambos tipos de genealogías. Efectivamente, la desocultación de los orígenes constituye un importante motivo para la comprensión del pasado y así liberarnos a nosotros mismos. Pero Taylor añade, “debemos también conducirnos a formulaciones tempranas en vistas a *restablecer* [*restore*] una imagen, o las prácticas de las que intenta informar”.¹⁰¹ En Taylor la vuelta a los orígenes, a las

⁹⁸ “The rival view of the nature of philosophy is the one so strongly articulated by Hegel: Philosophy and the history of philosophy are one. You cannot do the first without also doing the second. Otherwise put, it is essential to an adequate understanding of certain problems, questions, issues, that one understands them genetically. Without espousing Hegel’s precise reasons, it is a view of this kind which I want to defend here. What I would like to do is to show how this fact about philosophy, that it is inherently historical, is a manifestation of a more general truth about human life and society, from which, I think, certain things follow about validity and argument in philosophy” (Taylor 1984b: 17).

⁹⁹ Aunque el término “desconstruir” o “deconstrucción” no es, hasta donde conozco, empleado por Taylor y a pesar que su enfoque genealógico dista del planteamiento del postestructuralismo francés, sin embargo, creo que *una parte* de su énfasis en la “articulación” de las fuentes, va encaminado a desconstruir la imagen epistemológica, representacionista o mediacional que nos tiene presos, según el aforismo wittgensteiniano que Taylor sí que emplea. Ver apartado 4.6 de este trabajo.

¹⁰⁰ “Challenging an outlook of this kind means undoing this process of forgetting. Just presenting an alternative will not help, as long as we are captured within the terms of a certain received ‘common sense’. For if this hold us in virtue of being embedded in our practices, then we have to articulate what they embody if we are to neutralize its effects. Otherwise, we remain as it were captured in the force field of a common sense which frustrates all our attempts to take a critical stance towards its basic assumptions. [...] It helps to explain why this process of re-articulation so often involves going back in history. [...] Getting clear on them involves recovering this formulation.” (Taylor 1984b: 24).

¹⁰¹ “But historical retrieval is not only important where you want to free yourself from some picture. It is very important to my thesis that even in this negative case, where you want to break loose, you need to understand the past in order to liberate yourself. But liberation is not the only possible motive. We may also find ourselves driven to earlier formulations in order to *restore* a picture, or the practices it is meant to inform. This is the reason, for instance, why some people turn to the paradigm formulations of the civic humanist tradition. Or without seeking either outright rejection or straight restoration, we may be looking for a perspicuous reformulation for our time of some traditional doctrine, and this too may require that we go back. In order to have a better look at this whole gamut of

formulaciones originarias con las que emergen los nuevos paradigmas va encaminada a “articular lo latente en las prácticas presentes”.¹⁰²

11.4.1.3. *Nietzsche y Taylor: pugna de genealogías*

Nietzsche es un autor que está muy presente en el planteamiento de Charles Taylor.¹⁰³ El filósofo canadiense recurre a Nietzsche (y explícitamente alude a él) para explicar el carácter genealógico de su enfoque en torno a la modernidad. Sin embargo, se distancia de él, y más habría que decir de los nietzscheanos porque descubriendo la génesis y transvaloración de los valores terminan por borrar el horizonte, banalizando el pasado y la tradición y abocando al nihilismo. Antes de adentrarnos en el rechazo de Taylor al nihilismo nietzscheano habría que insistir en que la crítica explícita de Taylor se dirige más bien contra los nietzscheanos o neonietzscheanos como Michael Foucault que no propiamente contra Nietzsche.¹⁰⁴

En este apartado dedicado a la herencia genealógica de Nietzsche en Taylor, en un primer momento y muy brevemente vamos a retomar lo que Taylor considera “el problema de la verdad en Foucault”. En él exploraremos lo que él cree —y nosotros también— un déficit de dicho planteamiento: incapacidad de dar *razón* de las reivindicaciones. A continuación y en un segundo momento, pasaremos a ensayar una comparación entre la genealogía de Nietzsche y el zahoriar de Taylor.

11.4.1.3.1. *Problema de la verdad en Foucault*

Aunque uno de los aspectos que Taylor critica de la estrategia foucaultiana es precisamente la “glosa nietzscheana”, consistente en la crítica a todo discurso por ser un modo de hacer violencia sobre las cosas y en este sentido igualmente impositivos, falseadores y mentirosos, reconoce que el planteamiento de Nietzsche es mucho más rico y complejo y no es acertado etiquetarlo de huerdo nihilismo.¹⁰⁵ En el tránsito de

possibilities, I would like to say something in general terms about practices and their articulations” (Taylor 1984b: 22).

¹⁰² Taylor 1984b: 28. En el propósito de Taylor por pensar a fondo las posibilidades de la democracia liberal moderna, esta articulación puede, por ejemplo, adoptar dos formas: o bien la recuperación del sedimento de ciudadanía legado por el humanismo cívico; o “el intento de una teoría del capitalismo avanzado”. Las cuales evidentemente no veo —con Taylor— por qué habrían de excluirse mutuamente y no más bien complementarse.

¹⁰³ Resulta especialmente significativo que Nietzsche sea el autor (quizá junto con Aristóteles y Rousseau) que Taylor cita en mayor número de ocasiones. Aunque en buen número de ocasiones lo hace de forma indirecta para referirse a los nietzscheanos o neonietzscheanos como, por ejemplo, Michael Foucault. Lo cual nos lleva a pensar que es un filósofo que está muy presente en el planteamiento de Taylor, si bien en ciertos aspectos como trampolín para ir más allá (o más acá) de aquél respecto a la tradición moral.

¹⁰⁴ Ver nota 20 del capítulo 2 de *Fuentes del yo*. Taylor 1989: 526-527 (1996: 547-548).

¹⁰⁵ En su interesante y mantenido debate con William Connolly Taylor ha incidido en algunos aspectos especialmente importantes sobre la teoría de la verdad subyacente al planteamiento de Michael Foucault.

su crítica a la “obcecación” y “prejuicio” foucaultiano Taylor reconoce que Nietzsche da más de sí y ofrece diversas respuestas al problema de la verdad.¹⁰⁶

A juicio de Taylor, el problema foucaultiano consiste en derivar de la crítica a la teoría representacionista de la verdad heredera de la epistemología moderna (imagen mediacional) el rechazo a la verdad como tal y la censura a cualquier teoría posible de la verdad. En una encrucijada hermenéutica Taylor distingue entre la teoría representacional, por un lado, de las “reivindicaciones de la auto-comprensión”, por otro. Mientras respecto a las primeras Foucault habría desenmascarado perspicazmente el carácter dominador violento, impositivo y represivo de la imagen mediacional, al negar las segundas habría incurrido en una contradicción. La posición de Taylor de recuperar las “reivindicaciones de la auto-comprensión” no consisten en postular un orden ontológico verdadero. Más bien, aún concediendo que toda (auto-) interpretación y (auto-) comprensión es distorsionadora llama la atención que un aspecto crucial acerca de la verdad perdura: ¿son todos los regímenes igualmente malos? ¿No tiene sentido (y mucho) luchar por un modo de auto-comprensión que deshaga la supresión de esquemas dominantes? Taylor deliberadamente (hermenéuticamente) no clausura la cuestión: “yo no quiero prejuzgar el asunto; sólo mostrar cómo mantenerlo realmente abierto”. Pero, a su juicio, Foucault sí que habría prejuzgado, clausurado y ejecutado (*foreclose*) cualquier posible ganancia en nuestra auto-comprensión transformada.¹⁰⁷

Taylor critica el planteamiento foucaultiano de contradictorio por mor de la hermenéutica. Hermenéutica que no relega la dimensión lingüística en la auto-comprensión del propio humano. Porque si pretendemos que algún tipo de auto-comprensión funcione y, sin embargo, consideramos que dicha auto-comprensión es un modo de traicionar otras facetas del ser humano suplantada por dicha auto-comprensión, entonces estamos abocados a una contradicción irresoluble. ¿Es viable un tipo de hermenéutica que tome al cuerpo como hilo conductor sin asumir los presupuestos de que dicha hermenéutica ya se trata de un tipo de auto-comprensión? No se trata de negar que también el cuerpo comprenda a su modo, ni de que nuestra inteligencia y auto-comprensión es radicalmente sentiente; se trata de no incurrir en el extremismo contrario que polarice la comprensión de esas otras “facetas de la vida suplantadas”.

En contra de Foucault, Taylor sostiene que aunque el mundo no es, según la visión de Platón, un universo organizado por Ideas, sí que podemos considerar que contiene un “material suficiente logomórfico para ser conformado (y, por lo tanto,

¹⁰⁶ “It seems to me that the hermeneutic theory of truth as self-interpretation is the only one within which this debate can be carried on without prejudice. Whereas the suggestion arising from Foucault’s *obiter dicta* about violence and imposition just seem to close down all the lights and leave us blindly clinging to one answer –I would have said the Nietzschean answer, except that Nietzsche himself had more than one. Foucault seems to espouse the notion of truth as imposed order from the *Gay Science*, and neglects the ‘yea-saying’ of Zarathustra” (Taylor 1985e: 383-384).

¹⁰⁷ “My hope here is not decide the issue, whether there can be a gain in our transformed self-understanding. My point is that this is too important an issue to prejudice; moreover, it is one for which we lack at present an adequate language. We have to struggle to find the terms to address it. My great beef against Foucault, and his shotgun attacks on theories of ‘truth’ is that –after doing so much to nudge us toward this issue— he does foreclose it” (Taylor 1985e: 379).

distorsionado e impuesto) por palabras”. ¿Cómo es posible sostener que nuestras reivindicaciones y deseos de corrección son y jamás podrán dejar de ser infundados?

11.4.1.3.2. *¿Nihilismo versus realismo? Encrucijada de lo moral*

Adentrándonos más directamente en la filosofía de Nietzsche, vemos que tanto la filosofía de Nietzsche como la de Taylor hay que considerarlas dentro de un enfoque genealógico. Pero no vamos a realizar una comparación en toda su amplitud, sino que atendiendo a las pretensiones y enfoque de este trabajo nos vamos a detener en los planteamientos nietzscheanos sobre el lenguaje para ver en qué medida casan o no (o acaso si podrían en qué sentido) con la hermenéutica de Taylor que hemos expuesto.

En primer lugar, vemos que la exploración acerca de los orígenes de la cultura occidental y del lenguaje en Nietzsche se corresponden con el zahoriar tras las fuentes morales y la defensa de un holismo hermenéutico del lenguaje en Taylor.¹⁰⁸ El propio Taylor recurre a Nietzsche en diversos lugares para caracterizar el “malestar de la modernidad” y se vale de la afilada crítica nietzscheana para recabar y recobrar el sentido de las tensiones irresolubles. Así, la incisión en el sentido del sufrimiento y la tragedia, la reacción contra la pérdida de los valores más elevados e instauración de la mediocridad son todos ellos cuestiones que Taylor pone de relevancia valiéndose del demoledor análisis genealógico nietzscheano.¹⁰⁹

Sin embargo, pienso que existen diferencias cruciales entre ambos tipos de genealogías:

La genealogía de Nietzsche se encamina a remover aquello que se tenía por fundado y definitivamente establecido llegando a echar por tierra la “mentira original” fruto de un olvido voluntario y, en definitiva, de la voluntad de poder (expresión radical de la libertad).¹¹⁰ Así lo que nos parece abigarrado y lleno de sentido se debe –a juicio del filósofo alemán— a que una multitud de errores, miedos, ficciones y fantasmas lo han hecho nacer. Esa historia ficticia de occidente es la que Nietzsche se propone reducir al absurdo del nihilismo. Así pues en el fondo no hay nada, ni esencias ni coordenadas originarias, nada.

Por el contrario, la hermenéutica genealógica de Taylor apunta a un propósito bien distinto: descubrir las fuentes morales de sentido originarias. No para concluir que en el fondo no hay nada o que consisten en una “mentira originaria” y que en

¹⁰⁸ Sus respectivos enfoques del lenguaje entroncan en la tradición hermenéutica que arranca a fines del siglo XVIII con Herder y Humboldt. En el caso de Taylor lo hemos expuesto en el capítulo tercero de este trabajo. En el caso de Nietzsche ver Conill 1997: 35-54.

¹⁰⁹ Recientemente ha vuelto ha recuperar la afilada dentadura nietzscheana (post-romántica) para incidir en el malestar de la modernidad. Ver Taylor 2007: 318-319

¹¹⁰ Me centro especialmente en los escritos sobre filosofía del lenguaje: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” y los cursos de retórica del propio Nietzsche del invierno de 1872-73 (F. Nietzsche *Escritos sobre retórica*: Madrid: Trotta, 2000, edición a cargo de L.E. Santiago Guervós). Ver también el célebre ensayo de Hans Vaihinger “la voluntad de ilusión en Nietzsche” y Conill 1997.

definitiva no es posible más que hablar de “estímulos nerviosos” (*Nervenreize*). El zahoriar de Taylor descubre bienes; y bienes en sentido constitutivo. Bienes que a la luz de la dimensión genuinamente práctica y moral del hombre cabe entender como auténticas “fuentes morales”. En ellos enraízan las fuentes creativas del ser humano.

El concepto de “fuente moral” de Taylor es heredero de Nietzsche (en parte también de Kierkegaard y Dostoievski). Porque reconocer un nuevo bien que estaba ocluido (en el caso de Nietzsche, la autoafirmación total del superhombre) me *empodera* a hacer el bien. Es la aceptación auto-afirmante de la realidad que contribuye a producir esa bondad.¹¹¹ Con todo el planteamiento nietzscheano presenta para Taylor un “cruel dilema”: ¿es posible llevar a cabo la autoafirmación total que pretende Nietzsche en el superhombre una vez se ha extirpado y minado cualquier ligamen con la ética de la benevolencia (que, a juicio de Nietzsche, está lastrada por una moral auto-negadora)? Taylor recupera aquí la mordaz crítica de Nietzsche (y también de Dostoievski en *Los demonios*) a la benevolencia por ser movida por la “compasión” negadora del destinatario y, en última instancia, expresión de desprecio y odio. Sin embargo, la crítica de Nietzsche es tomada por Taylor como “desafío” y la réplica pronto se deja sentir: “sólo si existe algo como el *ágape*, o alguno de los pretendientes seculares a su sucesión, cabe decir que Nietzsche está equivocado”.¹¹²

Taylor critica el “error capital” de considerar la moral de modo unilateral como algo malo y reprobable desde la visión superior del superhombre. Taylor se resiste a aceptar esta crítica por ser excesivamente unilateral. El enfoque de las fuentes morales, por el contrario, es ambivalente. Efectivamente la genealogía permite descubrir que “las aspiraciones y los ideales espirituales más altos también amenazan con imponer aplastantes cargas sobre la humanidad”. Pero a pesar de que las más grandes visiones de la humanidad hayan sido muchas veces (demasiadas) “cálices envenenados” el error consiste en pensar que una solución viable sería cegar esas fuentes (que en cierto sentido trascienden al sujeto). Frente a la estrecha imagen de la “moral” nietzscheana de la tradición como un lastre infecundo redescubrir de nuevo esas fuentes morales, recuperar los ideales morales y religiosos de la tradición

¹¹¹ Nietzsche alude explícitamente al mito del eterno retorno del *Así habló Zarathustra*. En la interesante nota al pie 76 de ese capítulo 23 de *Fuentes del yo*, sin embargo, Taylor cuestiona la crítica de Nietzsche a la moral moderna y se pregunta si no habrá desembocado dicha crítica en nihilismo (aun cuando este sea activo). Ver *La gaya ciencia* § 346 y *La Genealogía de la Moral*, I sección 12 (citado por Taylor 1989: 583-584 (1996: 596)).

¹¹² (Taylor 1989: 516 (1996: 538)). Y es en los testimonios vitales de un amor y entrega a los demás dichos con la vida la mejor demostración de que es posible apuntar a un nuevo horizonte aún dentro de la espiritualidad cristiana, a pesar de Nietzsche y sí como descubrió Dostoievski. “But the careers of Mother Teresa or Jean Vanier seem to point to a different pattern, emerging from a Christian spirituality” (Taylor 1989: 517 (1996: 539)). En sus últimas obras Taylor ha incidido especialmente en recuperar las distintas manifestaciones de Dios en las sociedades secularizadas. De modo que la experiencia de Dios lleva a explorar nuevas formas y lugares modernos de la religión. Ver *A Catholic Modernity*, *Modern Social Imaginaries* y sobre todo su más reciente *A secular Age*. Reacciones teístas (aunque no ateas) como las de Connolly 2004 o las de Skinner 1991 y Skinner 1994. No olvidar la respuesta de Taylor (Taylor 1991f y Taylor 1994e: 225-226). Otro punto de distanciamiento es la afirmación, por parte de Taylor, de las fuentes morales teístas. Taylor concibe que la religión también puede ser fuente moral y que efectivamente es posible desentrañar signos que descubran el extraordinario potencial religioso moderno.

(aún cuando en ellos veamos fuentes de conflicto y de reconciliación) es un “trabajo de liberación”.¹¹³

Frente al presunto nihilismo latente de la genealogía de Nietzsche (aunque nihilismo activo),¹¹⁴ Taylor defiende el realismo (hermenéutico). Así pues, un mismo método que les lleva a tesis contrapuestas ¿dos extremos que se tocan? Quizá no sea un modo tan desatinado de plantearlo. Pues, ¿no hay en el fondo de esa “nada” (“res” en catalán; “rien” en francés) un sustrato irreductible de “cosa” (“res” en latín)?¹¹⁵ Y por otro lado, ¿no es la “cosa” algo que trasciende nuestra propia reflexividad y a partir de cuyo contacto originario el animal que se auto-interpreta desarrolla la dimensión semántica? Pero, ¿por qué reducir la “corrección intrínseca” de la dimensión semántica a “mentira originaria”? Yo sería el primero que defendería que se trata de un realismo “hermenéutico” y, por lo tanto, sabedor del carácter (auto-)interpretativo. Pero no veo claro por qué la genealogía del lenguaje ha de reducir el lenguaje a fórmulas convencionales y deshacerse de las pretensiones epistémicas (*rei*-vindicaciones hermenéuticas). ¿No podríamos hablar de una experiencia pre-conceptual o pre-proposicional (un trasfondo experiencial) que opera como cordón umbilical con la realidad, es decir, vínculo con la realidad desde el cual cobra sentido hablar de reducción de error, es decir, un vínculo no reducible a pura convención social? Y en parte, creo que Nietzsche habría de aceptar esto si toma en serio las pretensiones implicadas en su crítica al concepto de verdad y al hombre racional y su defensa de un lenguaje metafórico propio del arte y del mundo pulsional y corpóreo de la vida como mundo real inaprensible.¹¹⁶ De lo cual no creo

¹¹³ Estas son las últimas reflexiones con las que cierra Taylor *Fuentes del yo*. Ver Taylor 1989: 518-521 (1996: 540-543). Pero que reaparece de diversos modos en el dilema entre humanismo y trascendencia en su obra más reciente *A secular Age*. Ver Taylor 2007: 625-639.

¹¹⁴ Creo que es necesaria la distinción entre un nihilismo pasivo y el nihilismo activo que cabe encontrar en pasajes donde el hombre se metamorfosea en “Übermensch” encarnando la figura del “niño” (*Así habló Zaratrustra*, “Las tres metamorfosis”) o el “hombre del futuro vencedor de Dios y de la nada” (*Genealogía de la moral*, 2, §24) o “los espíritus libres” (*La Gaya ciencia*, § 343) o el “hombre intuitivo” (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, § 14).

¹¹⁵ Si en Nietzsche queremos ver un nihilismo del lenguaje, es decir, que en el fondo (en realidad) el lenguaje no es nada y que una genealogía de éste llevaría a concluir una mentira original sobre la que descansan la verdad, el sujeto, causalidad, y demás conceptos de la filosofía y de la ciencia, ¿por qué no acudir a la etimología —como, por otro lado, hace el propio Nietzsche en multitud de ocasiones— para descubrir que la “nada” es una ficción, que deriva de la realidad y por lo tanto lo originario es la “cosa”? La etimología lo dice bien claro. “Nada” deriva del participio del latín “nasci” (nacer). Significa por lo tanto algo nacido. Lo mismo cabría decir de los equivalentes del francés “rien” y catalán “res” derivados del latín “res” (cosa); o de “personne” que en un origen no tenía el sentido negativo sino el de persona. Atendiendo a la etimología la sustantivación de la negación (“nada”, “nadie”) no son lo originario. Pero quizá con estos argumentos no salgamos de la circularidad del lenguaje y en el fondo no alcancemos con ello a criticar la genealogía nietzscheana pues el lenguaje es precisamente lo que se está poniendo entre paréntesis por ser derivado. Pero, ¿es posible poner entre paréntesis el lenguaje?; o dicho de otra forma, ¿no comporta la genealogía nietzscheana pretensiones de una comprensión más aguzada, si bien tomando el cuerpo como hilo conductor? ¿Cómo es posible dar sentido de ésta desde los propios presupuestos nietzscheanos?

¹¹⁶ En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el propio Nietzsche parece haberse dado cuenta de la contradicción en la que incurre al aperebirse del carácter lingüístico de su defensa de lo individual frente a lo general: ¿no habría en el fondo una arbitrariedad (irresoluble) en la distinción entre lo individual y lo general? “También nuestra contraposición entre individuo y género es antropomófica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos atrevemos a decir

que necesariamente se deduzca que toda palabra y expresión configurada por el lenguaje sean fórmulas convencionales. ¿No hay un sustrato real (cosa) a la metafóricidad del lenguaje? ¿Por qué pensar que las metáforas son igualmente arbitrarias? El realismo que yo he defendido con Taylor radicado en una “experiencia pre-conceptual de contacto primordial con la realidad constituye una modalidad hermenéutica de realismo que de modo no-dogmático y manteniendo la apertura a nuevas interpretaciones (perspectivismo) permite *realmente* dar sentido a las pretensiones de la razón práctica in-corporada de la vida cotidiana, salvándola de la deriva del relativismo.

Es meritorio el trabajo de Nietzsche de descubrir el carácter genealógico del lenguaje (*Entstehungsgeschichte*) en vistas a desasir el pensamiento de la petrificación de certezas racionalistas y conferirle la flexibilidad creativa de la danza que adquiere en el signo, (¿el signo de interrogación?). El problema, a mi modo de ver, es que ello le lleva inexorablemente a una devaluación de la dimensión semiótica rebajándola a “pura apariencia y engaño”. ¿Es el lenguaje sólo un esquema, una interpretación entre otras como parece deducirse de la genealogía de Nietzsche? Y aquí podemos ver dos lecturas antagónicas de la crítica nietzscheana a la concepción representacionista. En su análisis del proceso de formación de palabras Nietzsche afirma:

Partiendo del estímulo nervioso inferir una causa existente fuera de nosotros es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón [...] La naturaleza no conoce ni formas ni conceptos ni tampoco, en consecuencia, géneros sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible.¹¹⁷

Así una primera lectura más inmediata lleva a pensar que Nietzsche reduce el punto de partida a “estímulos nerviosos” situándose en las coordenadas de Hume para rechazar el vínculo causal con la realidad. ¿Está asumiendo Nietzsche los presupuestos de la imagen mediacional (concepción representacionista) para elaborar su genealogía del lenguaje?¹¹⁸

Sin embargo, una segunda lectura situaría a Nietzsche como un crítico de esa imagen mediacional. Efectivamente, Nietzsche no sostiene que se haya de partir de dicho estímulo nervioso. Más bien, lo que hace es descubrir las limitaciones internas a dicho punto de partida. Y aquí cobra pleno sentido su crítica al idealismo porque desvaloriza lo real por debilidad para soportar la realidad. Es ese idealismo el que

que no le corresponda: porque eso sería una afirmación dogmática y, como tal, tan indemostrable como su contraria” (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, párrafo 7)

¹¹⁷ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Párrafos 5 y 7.

¹¹⁸ ¿“En sentido extramoral”? ¿No es un reducto del naturalismo moderno pretender separar la epistemología de la moral? ¿No es la mentira un fenómeno originariamente moral? Efectivamente, no creo que la solución sea rememorar la correspondencia platónica entre lo lógico, lo razonable y lo bueno (el bien). Pero realmente a tenor de una genealogía de las fuentes morales, es decir, en este sentido de moral, ¿es posible hablar de la verdad y la mentira “en sentido extramoral”? ¿No son las fuentes genuinamente morales de un modo que trascienden las convenciones sociales? ¿No arraigan en una pre-comprensión del mundo, en una experiencia de nivel pre-conceptual? Esta lectura haría inteligible la “sospecha” nietzscheana como una nueva versión, si bien sustancialmente transformada, de la duda moderna (formulada paradigmáticamente por Descartes) que mina el contacto primordial con la realidad.

nos ha hecho perder contacto con la realidad y nos ha imbuido de ficciones.¹¹⁹ Sólo el “superhombre” consigue con su lógica de la sobreabundancia reventar los odres viejos de la falsificación de lo real y regido por el instinto de vida encarnar la libertad radical.¹²⁰ Sin embargo, aunque Nietzsche se sitúa deliberadamente en un nivel “extramoral” (más allá del bien y del mal), y por lo tanto más básico que las convenciones del lenguaje, la dimensión propositiva de su filosofía no deja de ser dilemática.¹²¹ Una vía sería pensar en una voluntad de poder que despertando a la llamada de la transvaloración crea *ex nihilo*. A favor de Nietzsche cabría decir que su propuesta se hace más “digerible” y muy atractiva si en clave vitalista (no lógica) descubrimos una hermenéutica que toma como “hilo conductor el cuerpo” y por lo tanto reivindicando desde instancias no-lógicas sino corporales una comprensión de otro tipo.¹²² Me temo, sin embargo, que con ello la realidad se ha transfigurado en poder. Poder que pierde la carga epistémica y apertura a la verdad que sí tiene en el realismo de Taylor. ¿Podríamos vivir y sobre todo convivir sin esas rei-vindicaciones y pre-tensiones de verdad?

Por mi parte, tampoco tengo claro que el cambio radical operado por Nietzsche en la noción de realidad no sea acaso excesivamente parasitario de la aporética noción de “cosa en sí”.¹²³ Parasitario en el sentido de una “apariencia” que

¹¹⁹ Es célebre la crítica de Nietzsche al pensamiento abstracto (que él llama “concepto” en tanto que residuos de metáforas y “monedas gastadas”) por conducir a un proceso de degradación de la energía pulsional originaria que contenía la excitación sensible. Punto de partida del impulso nervioso (*Nervenreize*).

¹²⁰ Ver Conill 1991: 308-329.

¹²¹ Paul Ricoeur ha llamado la atención sobre un “dilema” en el planteamiento nietzscheano: “En cuanto a la filosofía propia de Nietzsche, o bien se excluye ella misma de este reino universal de la *Verstellung* —¿pero mediante qué astucia superior escaparía al sofisma engañoso?—, o bien sucumbe a él; pero, ¿cómo justificar entonces el tono de revelación con el cual serán proclamados la voluntad de poder, el superhombre y el retorno eterno del mismo?” (Ricoeur 1990 (1996: xxv-xxvi)). Por otro lado, Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud* reconoce que “Nietzsche fue el único gran filósofo que no se acobardó ante esta solución”, a saber, dejar de emplear el lenguaje moral del pasado debido a su carácter engañoso. Pero el mérito de superar los pseudoconceptos de la moral moderna se minimiza al generar, a juicio de MacIntyre, el nuevo pseudoconcepto de “Übermensch”. La crítica de Nietzsche se agrava teniendo en cuenta los dos argumentos de MacIntyre en contra de éste y a favor de Aristóteles. A mi modo de ver, la visión de MacIntyre respecto a la filosofía nietzscheana es excesivamente miope y el aporte de Nietzsche a la filosofía moral, sin embargo, rebasa la lectura unilateral que de él hace MacIntyre. Pero no es menos cierto que la crítica nietzscheana al lenguaje comporta un insoslayable carácter aporético: ¿No es la metáfora en Nietzsche un concepto? La transvaloración de la metáfora y la dóxa ¿no implican una conceptualización de ello? L. E. de Santiago Guervós ha llamado la atención sobre las dificultades que entraña la crítica radical al lenguaje de Nietzsche y el posible giro de un paradigma retórico a un “paradigma más equilibrado que es el de la interpretación”. Ver “Introducción” de Santiago Guervós a Nietzsche: *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, pp. 61-68). Ver también Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1972. p. 9.

¹²² Algunos fragmentos apuntan de modo muy lúcido a ello: “esencial, partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Él es el fenómeno más rico, el que permite un más claro examen. La fe en el cuerpo está mejor afianzada que la fe en el espíritu”; “cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido”. Citados por Conill 1997: 114 y 115.

¹²³ Desde la dialéctica del límite (hegeliana) se muestra lo inconcebible de dicha expresión. Desde la lógica del contraste (supersession hermenéutica) creo que se podría sustituir por la de apertura radical a la verdad. Ver apartado “Generar contrastes perspicaces” (5.4.2.).

nos conformamos en llamar realidad, pero presuponiendo en el fondo que hay una “cosa en sí” incomprendible que preexiste cualquier interpretación y que aunque hemos de descatalogarla hace que lo que “se nos aparece” (el fenómeno) sea sólo “apariencia” (“ilusión”, “mentira”, “ficción”, “engaño”).¹²⁴ Y si al “tomar la apariencia como realidad” afirmamos que no hay mundo en sí, sino un “mundo de relación”, siempre diferente desde cada perspectiva y su determinante “medida de poder”, ¿qué sentido tiene seguir afirmando que la falsedad y engaño convienen a la totalidad del mundo? ¿No presupone dicha falsedad, mentira o engaño una verdad o realidad para que tenga *sentido*?¹²⁵ ¿No es esta noción cambiada y cambiante de realidad en el fondo vacía (nada) de lo cual algo es mentiroso, falso o engañoso, huera apariencia?¹²⁶

Por ello yo situaría la genealogía de Taylor a cierta distancia de la de Nietzsche y de la arqueología de Foucault. Distancia que mantiene la apertura a la verdad y a la realidad que en Nietzsche ha desaparecido en el proceso pansemiótico. Este distanciamiento de Nietzsche consiste para Taylor en una aproximación (desdistanciamiento) a la realidad en la forma de experiencia pre-conceptual del contacto primordial con ella. El “momento de realidad” como anclaje en el ejercicio práctico de la razón sitúa la hermenéutica de Taylor próxima a las de Gadamer y Ricoeur.¹²⁷

Con todo, la peculiar genealogía nietzscheana “siguiendo el hilo conductor del cuerpo” y de carácter eminentemente transvalorador puede contribuir notablemente a conferir nuevas modalidades de “trasfondo experiencial” poniendo de relevancia la inteligencia (*Klugheit*) que ya opera en nuestro cuerpo antes de emerger la conciencia. En el cuerpo acontece y es el cuerpo mismo el intérprete antes de hacer entrada en la conciencia. Pensamos que es éste un magnífico filón aún por

¹²⁴ Ya es bastante significativo que Nietzsche rehuse deliberadamente el término “Erscheinung” porque “[d]as Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide: denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dingen in der empirischen Welt erscheint“ (párrafo 9 de „Sobre verdad y mentira en sentido extramoral“). En parte podría pensarse que el castellano le da la razón, si tenemos en cuenta que el sustantivo “aparición” no es una alternativa posible por el significado de “visión de un ser fantástico” que en el lenguaje coloquial comporta. Todo presunto aparecer, derivaría en “apariencia”, esto es, figura o aspecto exterior de algo, en términos nietzscheanos: una metáfora. Yo aceptaría que la noción de “cosa en sí” es aporética y que inevitablemente la comprensión humana sólo hace inteligible la “cosa para nosotros” (este constituye el enclave hermenéutico de toda comprensión). Pero no veo por qué erradicar el polo objetivo o “momento de realidad” y reducir todo a “apariencias”. ¿Estamos *realmente* dispuestos a conformarnos con esto?

¹²⁵ No deja de ser paradójico que si, según Nietzsche, no hay otro modo de poner sentido más que mintiendo con perspectivas simplificadoras y falseadoras (figuraciones), la mentira o la falsedad sólo cobran sentido bajo el supuesto de la verdad o realidad aun cuando sea estereoscópica o perspectivista. Y este supuesto lo es también del lenguaje (no lo agota) porque de este emerge la “corrección intrínseca” de la dimensión semántica.

¹²⁶ J. Figl llama “ontología nihilista” al nuevo realismo nietzscheano. Jesús Conill, sin embargo, apuesta en un sentido más propositivo por el de “perspectivismo ontológico”. Perspectivismo, sin embargo, que ha perdido el nervio epistémico (la apertura a la verdad) que contenía en otras hermenéuticas como la de Gadamer, Ricoeur o Apel. Ver Conill 1997: 101-111. Conill 2004: 43.

¹²⁷ Creo que no son desatinadas las consideraciones de L.E de Santiago Guervós respecto a la aporética crítica radical de Nietzsche al lenguaje y frente a un “paradigma retórico” su propuesta de preferir “un paradigma más equilibrado que es el de la interpretación”. Santiago Guervós 2000: 66.

aprovechar también en la propuesta hermenéutica de Taylor, si bien aunque fuera de modo complementario.

Como conclusión de este apartado podemos decir que en Taylor se entrecruza una interesante apropiación hermenéutica de Hegel, por un lado, y de Nietzsche por otro; manteniendo, sin embargo, cierta distancia crítica respecto de ambos. La filosofía especulativa hegeliana y la genealogía nietzscheana dejan paso a la concepción hermenéutica de la historia que es capaz de justificar racionalmente la superioridad de la modernidad, reconociendo, a su vez, que no hay tal fin de la historia, sino que junto a la superioridad de determinados rasgos modernos como es la igualdad entre hombres y mujeres, coexisten otros elementos inherentemente conflictivos y bienes que han quedado suplantados. Por ello la modernidad entendida en términos hermenéuticos no constituye un punto de llegada, un fin de la historia, como afirmarían ciertos planteamientos hegelianos.¹²⁸ Desde la hermenéutica de Taylor se descubre el carácter experiencial de la historia, es decir, “hacer una experiencia” que abre a nuevas experiencias. La situación de conflicto y lucha en la modernidad entre distintos bienes (hiperbienes) insta a seguir buscando en el camino de la comprensión los modos en los que la razón actúa en la historia. “No es posible decir ahora la última palabra sobre si pueden ser combinables”.¹²⁹

Vayamos ahora a abordar las diferencias con las lecturas de la modernidad de Habermas, por un lado, y de MacIntyre, por otro, con el fin de delimitar y perfilar más precisamente cuál es el lugar en el que cabe situar a Taylor.

11.4.2. *Diferencias con las lecturas de la modernidad de Jürgen Habermas y Alasdair MacIntyre*

11.4.2.1. *Dificultades del discurso habermasiano sobre la modernidad*

A tenor de lo que hemos explicado, la modernidad, reconocida su diversidad e incluso, inconmensurabilidad, permanece un problema irresuelto. Pues, en contra de Habermas, no existe “un proyecto” sistemático que habría que completar (*vollenden*).¹³⁰ Más bien hay que pensar que se trata de acuíferos de sentido de donde brotan distintas “fuentes morales”. Fuentes morales que revelan su potencial para la experiencia moral.

Günter Figal del lado de Taylor y frente a Habermas, respalda la necesidad de una “complementariedad” de las distintas fuentes de la modernidad entreveradas. Figal avala el enfoque hermenéutico de la modernidad de Taylor, afirmando que es

¹²⁸ Al final de su oportuna obra de 1991 (*El fin de la historia*) Francis Fukuyama peregna una imagen de la historia de la humanidad como si de un conjunto de carretas se tratara que avanzan convergiendo en la misma dirección. Frente a esta yo recuperaría la tesis de las “modernidades múltiples” de Taylor especialmente atenta a los peligros empobrecedores a la homogeneización y uniformización de occidente. Ver Taylor 2004: 195-196 (2006: 225-226).

¹²⁹ Taylor 1999b: 163.

¹³⁰ Habermas 1990.

absurdo considerarla como una experiencia del mundo puntual o a la historia desde cero. Por el contrario, habría que aceptar que se trata de una modalidad de racionalidad que ya opera en nuestra mente y nuestros corazones, más bien que un ejercicio de liberación de crítica de las ideologías.¹³¹

11.4.2.1.1. El “problema experiencial”

La crítica más sustancial al enfoque habermasiano de la modernidad, se concreta en la incapacidad de dar cuenta del “problema experiencial”. Volviendo a sus conclusiones a *Fuentes del yo*, Taylor profundiza en la “segunda área de tensión de la modernidad”: “conflicto entre el instrumentalismo desvinculado y la protesta romántica”.¹³² Se trata del desvinculado modo instrumental que comporta dos consecuencias negativas complementarias: vacía la vida de significado (problema experiencial) y destruye la libertad pública atomizando la sociedad y socavando las fuentes locales de la autonomía (problema público). Detengámonos en el primer tipo de problema en relación a Habermas.

Taylor afirma que existe una familia de visiones que, descartando la lectura instrumentalista del atomismo social, sin embargo, “comparten con el instrumentalismo la raíz común del naturalismo ilustrado”.¹³³ En esta familia enmarca Taylor a los filósofos de la Escuela de Frankfurt. El problema experiencial que en ellos detecta Taylor se condensa en el concepto de autorrealización que manejan. Incluso en autores como Adorno para quien la noción de realización expresiva permitiría superar el dominio y represión operada por la razón conceptual “sigue siendo enteramente antropocéntrica”. Lo que evidencia que no puede otorgar ningún lugar a la exploración no antropocéntrica de las fuentes morales; y termina por eliminar una de las fuentes principales del expresivismo romántico (las del arte modernista de Rilke, Proust, Mann, Eliot o Kafka)¹³⁴ y la fuente del teísmo. En este sentido se trataría de un concepto de autorrealización excesivamente estrecho e incapaz de reconocer la diversidad de bienes de la modernidad.¹³⁵

¹³¹ „Grundsätzlich hat Taylor recht, wenn er das Programm, die Moderne in puncto Welterfahrung und Geschichte auf Nulldiät zu setzen, absurd findet. All das, was hier angeblich eine der Rationalität unterstellte Lebensführung stört und gefährdet, steckt ja ohnehin in den Köpfen und Herzen. Man sollte hinsehen und akzeptieren, was ist, statt sich in ideologiekritischen Katharsis-Übungen zu verkrampfen“. Figal 1996 b: 658. Ver también especialmente Figal 1996 a: 112-131.

¹³² Concretamente lo aborda en las secciones 25.2, 25.3 y 25.4.

¹³³ Taylor 1989: 506 (1996: 527).

¹³⁴ Ver el capítulo 24 “las epifanías del modernismo” de *Fuentes del yo*. (Taylor 1989: 456-493 (1996: 479-516))

¹³⁵ Buena parte de la modernidad está aquejada de este planteamiento dicotómico que distinguiendo diferentes tipos de racionalidad termina por perder el mundo de la vida. No se trata de renunciar al criticismo kantiano, sino más bien como sugiere J.M. García Gómez-Heras en “retornar con Kant más acá de Kant”. Es decir, tomando la “racionalidad formal” kantiana como insuficiente y ensayando con el propio Kant una tercera vía que enriquecida con la experiencia concreta de la vida recupere una “ética de la vida cotidiana”. De manera que el hecho de la moralidad no sea sólo considerado un hecho de conciencia sino un hecho del mundo, del mundo de la vida. Ver García Gómez-Heras 2000: 457 y ss. Ver también Conill 2006: 19-90.

En la obra habermasiana *Teoría de la acción comunicativa*, Taylor detecta un déficit similar. Aunque, efectivamente, uno de los logros más sustantivos de la teoría habermasiana consiste en superar la relación de dominio que existe en la racionalidad estratégica, concibiendo un tipo de racionalidad comunicativa en la que el dominio es sustituido por la búsqueda racional del consenso a través del (mejor) argumento, y Taylor reconoce con ello una corrección de la estimación adorniana sobre las consecuencias públicas del instrumentalismo; sin embargo, la teoría habermasiana adolece del problema experiencial. La tripartición habermasiana de la racionalidad moderna es incapaz de recuperar la polifonía de voces expresivistas de la modernidad. Aunque efectivamente otorga un lugar a las demandas de realización expresiva, de modo similar a Adorno, el concepto habermasiano de autorrealización, sigue lastrado de las limitaciones antropocéntricas y no puede encajar en “la búsqueda de lenguajes *fuera* del sujeto a través de los lenguajes que resuenan *dentro* de él”.¹³⁶

La crítica de Taylor a Habermas desde la dimensión experiencial podemos sintetizarla en una crítica a la “incoherencia de su visión de la modernidad”. Incoherencia porque inspirado en Weber concibe la modernidad en tres vertientes inconexas y que terminan socavando el lugar de las fuentes morales: “no existe un lugar coherente para la exploración del orden en que nos hallamos como lugar de las fuentes morales”.¹³⁷ Taylor protesta contra la “cuadrícula” tripartita del concepto de modernidad habermasiano porque termina polarizándose en subjetivismo y objetivismo, sin mediación. De manera que las pretensiones científicas de conocer el mundo objetivado eliminan toda alusión del significado para el sujeto. Tampoco la racionalidad práctica, concebida de modo procedimental permite restablecer el horizonte de significado para la vida ética del sujeto.¹³⁸ Finalmente, las exploraciones sobre la autenticidad quedan relegadas a un estrecho margen lastrado de blando subjetivismo y que incapaz de rastrear las fuentes de sentido termina confinando a la privacidad.¹³⁹

Tras la publicación de *Fuentes del yo* Habermas realiza importantes aclaraciones a la ética del discurso donde entre otros autores discute con Taylor y ensaya una respuesta a las críticas de aquél. Efectivamente, como Habermas afirma, el propósito filosófico de Taylor consiste en rebasar los estrechos márgenes de una moral confinada a procedimientos y una razón restringida únicamente a la argumentación. Taylor sostiene que no basta con los argumentos de una razón procedimental, sino que es necesario reconocer la fuerza reveladora de mundo de un lenguaje evaluativo que empiece por abrirnos los ojos. De este modo la esperanza de la filosofía se halla en la obra de arte moderna entendida como “epifanía”. Sin embargo, habría que preguntar: ¿implica esto –como afirma Habermas– una “consecuencia abdicante” (“abdenkende Konsequenz”) para la filosofía? ¿Tendría la

¹³⁶ Taylor 1989: 510 (1996: 532).

¹³⁷ Taylor 1989: 510 (1996: 532).

¹³⁸ Como vimos en el capítulo 5 “lo moral en Taylor”, esta había sido la crítica principal de Taylor en la primera parte de *Fuentes del yo* (3.3).

¹³⁹ El cometido principal de *Ética de la autenticidad* consiste en criticar el “blando subjetivismo” y recuperar “la fuerza moral” del ideal moderno de autenticidad: “lo que se pierde en esta crítica es la fuerza moral del ideal de autenticidad” (Taylor 1992B (1994: 52)). Jesús Conill en su última obra, *Ética hermenéutica*, ha incidido en este aspecto.

filosofía “o bien que conformarse con una crítica estética, o bien hacerse estética ella misma [... y así] renunciar a convencer en virtud de argumentos propios”?¹⁴⁰

A juicio de Habermas, una “filosofía que piense postmetafísicamente” llega demasiado tarde para hacernos sensibles a la dimensión del bien y, en segundo lugar, le sobrepasa la exigencia de darnos la fuerza necesaria para motivarnos y comprometernos con el bien. Para Habermas, la filosofía no tendría nada que decir acerca de la “autocomprensión ético-existencial” de la identidad personal o colectiva. Esto corresponde a los afectados. El único y exclusivo acometido ajustado al quehacer filosófico consiste en “la retirada al nivel reflexivo de un análisis del procedimiento”.¹⁴¹ Según este planteamiento pretendidamente estrecho del quehacer filosófico, el diálogo filosófico quedaría reducido a argumentos vaciados de experiencia. El propio Habermas busca escindir la orientación moral que nos permite actuar moralmente y que forma parte ineludiblemente de la experiencia (“algo que experimentamos *antes* de toda filosofía”); del quehacer argumentativo procedimental de la filosofía cuyo acometido es la fundamentación de normas universalmente vinculantes (“la teoría moral es apta por lo tanto para aclarar el punto de vista moral y para fundamentar su universalidad”). Para Habermas, en definitiva, la cuestión por la motivación moral, ¿por qué ser moral?, cae fuera del ámbito filosófico.

Para Taylor, sin embargo, la filosofía gravita sobre presupuestos hermenéuticos que le permite, sin lugar a dudas, incorporar una dimensión experiencial al quehacer filosófico. La autocomprensión de la identidad moderna no prescinde del elemento experiencial. Más bien lo incorpora reconociendo la importancia de un modelo de razón práctica incardinado en la experiencia. Desde este punto de vista la reconstrucción de la identidad moderna que lleva a cabo Taylor permite integrar el elemento motivacional de la moral. Encontramos en el concepto de fuente moral (“moral source”) el puntal hermenéutico-experiencial de su proyecto filosófico de *Fuentes del yo*. Elemento que el propio Habermas deliberadamente ha excluido de lo que él entiende que ha de ser la reflexión moral. Lo cual conduce, desde mi punto de vista, al carácter deficitario del planteamiento filosófico habermasiano, que es incapaz de dar razón de los propios motivos que dan sentido del comportamiento moral.

Cabría preguntarse si las pretensiones habermasianas de procurar un “pensamiento posmetafísico” no dejan a la ética *desvalida* en tanto que desvalorizada; y si, a su vez, no le confiere un sentido excesivamente intelectualista. Al fin y al cabo la cuestión acerca de las fuentes morales no es primariamente un logro intelectual o teórico. No se trata de proposiciones, sino que el contacto con las fuentes morales nos da poder, nos capacita en un sentido eminentemente práctico al constituir una cierta cualidad de la experiencia.¹⁴²

¹⁴⁰ Habermas 1991: 183 (2000: 190)).

¹⁴¹ Habermas 1991: 184 (2000: 191)).

¹⁴² En este sentido resultaría difícil dejar de estar de acuerdo con Nicholas H. Smith: “Taylor’s reply to these objections, I think, would be that they miss the central point about the sources. The sources Taylor describes are not primarily intellectual or theoretical achievements. They are not concepts or propositions; they do not make a claim in the manner of a judgement; and they should not be assessed by the standards of either sciences or common sense. Rather, contact with moral sources is an achievement of the spirit: the sources or ‘validity’ of the epiphanic art work lies in its bringing about

11.4.2.1.2. El “desacuerdo substancial” con Habermas

En uno de los últimos intercambios por escrito entre Taylor y Habermas a propósito de la vigencia de Hegel y la vuelta a Kant, Taylor caracteriza sus diferencias con Habermas como “desacuerdo substancial”. La pregunta que se plantea es cómo justificar la superioridad del orden moral moderno. En el modo de resolver este “asunto normativo”, Taylor se distancia una vez más del nivel formal y procedimental. No para evadirlo y eliminarlo sin más, sino para conferirle un enfoque eminentemente hermenéutico.¹⁴³ De modo que lo que pone de manifiesto es que es posible responder a la cuestión sobre la superioridad del orden moral moderno sin recurrir a un tipo de razonamiento que deje fuera la dimensión histórica y el sentimiento correspondiente a la experiencia propiamente humana. ¿De dónde proviene que *sintamos* que la cultura democrática y los derechos humanos constituyen el “estadio ético más elevado” que hemos alcanzado a lo largo de la historia? –se pregunta Taylor.

Taylor se distancia tanto de la vía de la justificación del método cientificista como del método procedimental y propone una tercera vía: “supersession arguments” (argumentos de superposición). Con ello reivindica recuperar la dimensión sentiente en nuestro razonamiento práctico. E insiste, más explícitamente, en que se trata de un camino que aúna tanto el carácter argumentativo que permite afirmar la superioridad de una posición respecto de otra, como el carácter histórico que la constituye como transición real. De este modo, la superación toma “carne” experiencial tanto por lo que respecta al sentimiento del imaginario social asumido comúnmente como por el carácter histórico de toda experiencia (hermenéutica). El carácter histórico de la transición real no sólo no contradice la línea argumentativa, sino que es el camino insoslayable que permite llevar a cabo la justificación de la superioridad de determinadas posiciones respecto de otras.

Este tipo de argumentación de superposición que Taylor propone permite superar algunas dificultades que presenta el procedimentalismo ético. A saber, la pretendida separación entre justificación y origen histórico. Así recuperando la condición histórica y sentiente de la razón práctica no sólo permite motivar el razonamiento confiriéndole un magma que hace bullir la serie de razones proporcionándole asidero desde el que argumentar con vigor y solidez a lo largo de la historia sino que tampoco anula argumentos normativos de superioridad de una posición previa respecto a la anterior. Más bien, es la historia a través de las experiencias hechas la que permite solidificar como masa ígnea determinadas ganancias y así aprender y superar las posiciones previas. El origen histórico no

or constituting a certain quality of experience, and beyond that, a way of seeing that orients a form of life. In this sense their claim to truth is practical rather than theoretical” (Smith 2002: 226).

¹⁴³ “Of course, we already have some idea of how Jürgen Habermas will answer at least the normative question. And this is the one I would like to discuss. This may seem perverse, because I will be replying to what is not, at least not yet, in the paper. But I find what is there so well argued and expounded, and I am in such agreement with it, that all I could do would be to embroider with applause. It is probably more interesting to raise the issues where there is still substantial disagreement” (Taylor 1999b: 159).

contradice la justificación sino que es el cauce para ir ganando altura en el proceso de solidificación que confiere solidez a nuestros argumentos. Recuperar el origen es recuperar un elemento importante e insustituible para justificar la superioridad a través de argumentos de superposición. Porque de este modo es posible concretar la superioridad en el modo de transitar de una posición previa a la posterior moderna. Se trata por tanto de una transición que no es racionalmente reversible. El camino contrario no sería por lo tanto aceptable.

Las condiciones sociales y culturales hacen posible que determinados argumentos puedan parecer como correctos. Del mismo modo que en una sociedad premoderna los argumentos modernos parecerían extraños. Taylor insiste en que no sólo el carácter argumentativo ni tampoco sólo la transición real sino ambos a la vez constituyen la vía argumentativa de la superposición. Así pues, las condiciones de la forma de vida moderna no pueden dejarse de lado sino que constituyen la dimensión efectiva del argumento que permite que *realmente aparezca* como correcto. “La gente no comprendió lo que ello [la democracia] significaba hasta que (una forma de) ésta hubo resultado sobre el terreno [*ground*]”.¹⁴⁴ Efectivamente este resultar exitoso en la realidad constituye la dimensión efectiva o momento de realidad del argumento. Es entonces cuando la “ganancia ética” de determinados argumentos resulta comprensible.

Sin embargo, este carácter de superioridad del argumento por superposición no constituye más que un lado de la cuestión. “supersession” implica, a su vez, la suplantación de otros bienes como son el heroísmo al que instan los escritos nietzscheanos y que termina ahogando la ética de la benevolencia; la comunión con la naturaleza que relega la industrialización como evoca el romanticismo; el sentido de la trascendencia; o la posibilidad de comunidad fuerte en una sociedad donde el individualismo deriva en atomismo social. Este segundo lado de la cuestión nos remite al carácter conflictivo de la modernidad. La tensión y lucha interna que abre el prisma estereoscópico de la modernidad de Taylor no anula, sin embargo, la “ganancia ética” del orden moral moderno respecto a otras épocas.

11.4.2.1.3. *Dialéctica de la sociedad secular y límites del Estado liberal*

En “Saber y creer” y en “¿Fundamentos prepolíticos del Estado de derecho democrático?”¹⁴⁵ Habermas reconoce los límites del Estado liberal al haber “profanado” (“*profanisiert*”) las fuentes de de la tradición religiosa, de las que bebe el *common sense* ilustrado que aboca a la insuficiencia de la exigencia de fundamentación racional de la ilustración científica. Habermas se muestra especialmente sensible al recelo que suscita el Estado liberal al convertir la secularización occidental en exclusión de la religión. De este modo vemos como en sus escritos más recientes apunta a un modelo dialéctico de secularización que permite superar la unilateralidad de dicha exclusión. Un modelo que es especialmente

¹⁴⁴ Taylor 1999b: 162.

¹⁴⁵ Respectivamente Habermas 2002b y Habermas 2005.

consciente de la necesidad de dar sentido a la sociedad secular. ¿Se aproxima con ello Habermas a la hermenéutica?¹⁴⁶

Lo primero que llama la atención es que Habermas recupere precisamente el concepto de “fuentes”¹⁴⁷ e inste a “volver a las fuentes” para superar los peligros de una “falsa modernidad” (“zerknirschte Moderne”) y una “secularización descarrilada” (“entgleisende Säkularisierung”)¹⁴⁸ que termine por secar las fuentes de las que bebe la sociedad democrática. En este sentido la novedad en Habermas de reconocer la indigencia del “punto de vista cognitivo” para explicar la sociedad democrática y pluralista y la necesidad de incorporar el “punto de vista motivacional”.¹⁴⁹

Lo segundo que podemos destacar es la crítica a dos modelos deficientes de secularización: el de suplantación que pretende el poder laico al “domesticar” la autoridad eclesial y el de la expropiación que considera que la transferencia del poder político a un poder laico no es legítima. A juicio de Habermas, ambos incurrir en el mismo error: “contemplar la secularización como una especie de juego eliminatorio entre dos contrincantes”. Por ello, aunque al principio parece cargar las tintas en el carácter “razonable” (“vernünftig”) que han de alcanzar las comunidades religiosas y la necesaria “triple reflexión” de los creyentes en sociedades pluralistas, posteriormente reconoce que “la parte secular también preserva [*bewahrt*] una sensibilidad para la fuerza articuladora de los lenguajes religiosos”.¹⁵⁰ Se trata, por lo tanto, de una labor a dos. Las razones no se restringen a un lenguaje de aceptabilidad

¹⁴⁶ J. Conill reconoce en estos últimos escritos el mérito de Habermas de haberse percatado de la necesidad de revisar su propia posición y dar muestra de ser un pensador innovador y (auto-)crítico. Conill 2007. Es un tema discutido en qué sentido pueden verse distintas fases en el pensamiento de Habermas y si en ella es posible afirmar que se va aproximando a la hermenéutica. Jean Grondin considera que la “teoría de la acción comunicativa” y “pragmática universal” de Habermas constituyen un acercamiento a la hermenéutica de Gadamer respecto a la crítica de las ideologías. Jesús Conill, sin embargo, incide en que la clave del acercamiento no radica en el abandono del sentido crítico-emancipador o utópico-liberador. La clave, más bien, habría que encontrarla en “una mayor consideración de la experiencia vital, de la amplitud de la experiencia, y en este sentido, habría que seguir hermeneutizando la teoría de la acción comunicativa” (Conill 2006: 196).

¹⁴⁷ Encontramos, por ejemplo, tanto el término „Quellen“ (Habermas 2005:16), como “wichtige Resource Sinnstiftung” (Habermas 2002b: 22 (2002:139)), donde puede verse nuevamente su raíz Resource. Aunque ya en septiembre del año 2000 había incidido a propósito de Kierkegaard en el “Motivationsproblem” y a propósito de la eugenesia en la “Herausforderung des Freiheitsverständnisses” (Habermas 2002a: 22, 28-29 (2002: 19, 25)).

¹⁴⁸ “[Liberale Ordnungen] deren Quellen könnten infolge einer ‘engleisenden’ Säkularisierung der Gesellschaft im ganzen versiegen“ (Habermas 2005: 16-17). En la tercera parte del artículo emplea el adjetivo referido a la modernización de la sociedad que termina por atrofiar el ligamento democrático: “eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren“ (Habermas 2005: 26). Ambas pueden tomarse como expresiones equivalentes para referirse a los peligros de los órdenes liberales que se detectan desde el punto de vista motivacional (“motivationale Hinsicht”). También en “Saber y creer”, a propósito del atentado del 11 de septiembre del 2001, llama la atención sobre una “beschleunigte und radikal entwurzelnde Modernisierung” y la necesidad de reconsiderar el proceso de secularización en clave de “sociedad postsecular” como una “tarea cooperativa” que “no deje a la religión al margen”. Habermas 2002b: 10, 21-22 (2002: 130, 138-139)).

¹⁴⁹ Habermas 2002a: 22 (2002: 19) y Habermas 2005: 16.

¹⁵⁰ Habermas 2002b:22 (2002: 139)).

general, sino que es posible ensayar una polifonía, al menos de dos voces. La polifonía de la razonabilidad¹⁵¹ –añadiría yo.

Efectivamente, Habermas se muestra bastante crítico en que “hasta ahora el Estado liberal ha exigido, como quien dice, dividir su identidad en dos partes, una privada y otra pública, ha sido a sus ciudadanos creyentes”.¹⁵² En este sentido no me es del todo claro por qué el creyente ha de “traducir las convicciones religiosas a un lenguaje secular”. Más bien, como más abajo sostiene el propio Habermas, este tipo de traducción que termina por expulsar a la religión de la esfera pública “priva a la sociedad secular de unos recursos fundadores de sentido importantes”.¹⁵³ Ante este peligro que incluso atisba el “religiös unmusikalischer Bürger” –como el propio Habermas se califica a sí mismo—, hay que reconocer que “las fronteras entre razones seculares y razones religiosas son fluctuantes, por lo que su controvertida fijación debería entenderse como una tarea cooperativa que exigiera a *cada una* de las partes aceptar también la perspectiva del otro”.¹⁵⁴ Y esto sí me parece un cambio significativo respecto a planteamientos habermasianos anteriores porque posibilita una auténtica (no menos que necesaria) polifonía en la esfera pública. Dando como resultado una esfera pública consciente de la importancia y necesidad de escuchar los argumentos y objeciones de los que se sienten heridos en sus convicciones de fe, viendo, a su vez, qué es lo que pueden aprender de dichas objeciones.

En esta dialéctica entre política y religión de la sociedad moderna, la secularización es vista como un proceso de emancipación mutuo de la religión y del Estado. Superando el maridaje entre la espada y la cruz, entre el trono y el altar, la separación entre el estado y la iglesia no solamente evita ingerencias y servidumbres que permite a cada una adquirir plenitud y pureza, ejercitando al ciudadano en la responsabilidad y garantizando en el creyente la libertad religiosa.¹⁵⁵

Habermas lleva más allá su crítica al Estado liberal considerando el “origen religioso de sus fundamentos morales”. De este modo ensaya una autocrítica aludiendo al “nivel de articulación de la propia génesis”.¹⁵⁶ En esta vuelta a los orígenes sería posible superar el lenguaje de mercado que atenaza las relaciones interpersonales (“resaca del autointerés ilustrado”) y recuperar el vínculo social y el

¹⁵¹ Llama la atención que el término “razonable” (“vernünftig” en alemán, “reasonable” en inglés, “raisonnable”, en francés), aunque se refiere a lo que es “conforme a razón”, contiene una mayor carga práctica y se emplea más cotidianamente en la experiencia sin una alusión tan explícita a discursos teóricos o matemáticos como “racional”. Significativo es que “razonable” también significa “justo” o “arreglado”. En este sentido entiendo yo que un discurso razonable y que sea justo deba ser estrictamente racional. O quizá forzando un poco las expresiones que hay algunas irrationalidades que aún contienen mucho de razonables. La razonabilidad llega incluso donde la generalidad racional no alcanza, sin salirnos por ello de la razón y del dar razón, con buenas razones (entre las que caben las religiosas, si es que son buenas). En este sentido mi admiración hacia el matemático que descubre que la razón da más de sí: “Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses”, 423-277 en Blaise Pascal: “Pensée” en *Oeuvres Complètes*, Paris: Seuil, 1963, p. 552.

¹⁵² Habermas 2002b: 21 (2002: 138).

¹⁵³ Habermas 2002b: 22 (2002: 139).

¹⁵⁴ Habermas 2002b: 22 (2002: 139).

¹⁵⁵ Ver Cortina 1995 y García Gómez-Heras 2008.

¹⁵⁶ Habermas 2002b: 22 (2002: 139).

reconocimiento mutuo. Las razones religiosas servirían como catalizador y reconstituyente de la anemia de sentido y cohesión de las sociedades secularizadas. Un bien que sería injustificado desperdiciar y desatender.

En la tercera parte de “¿Fundamentación prepolítica del Estado de derecho democrático?” Habermas repara en el fenómeno de persistencia y validez (*Fortbestehen*) de la religión en el proceso de secularización. Al hacerlo, sin embargo, se separa del enfoque sociológico minimizando, a mi modo de ver, el aporte que proporciona el punto de vista comparativo de distintas culturas en vistas a superar la “secularización insensible” y la “falsa modernidad”. Habida cuenta del objetivo propuesto y del trasfondo hermenéutico-normativo del concepto de “imaginario social” faltan razones para llevar a cabo la separación habermasiana de lo meramente sociológico y lo cognitivo.¹⁵⁷

Con todo, es mérito del filósofo alemán concebir que es posible llevar a cabo una “Radikalisierung der Vernunftkritik” (“radicalización de la crítica de la razón”)¹⁵⁸ a través de la autorreflexión sobre los propios orígenes religiosos y metafísicos de la filosofía. La filosofía, de este modo, se torna permeable a un diálogo fecundo con la teología. Diálogo de respeto y aprendizaje mutuo sin confundirse una y otra. “La razón que reflexiona sobre sus fundamentos y razones profundas descubre su origen [*Ursprung*] en un otro, cuyo poder sobre el destino debe reconocer; dicha razón no debe perder la orientación razonable incurriendo en el callejón sin salida de un mal apoderamiento de sí [*hybrider Selbstbemächtigung*]”.¹⁵⁹

La peculiaridad de Habermas en el modo de concebir la dialéctica de la secularización es no sólo que se trata de un proceso complementario entre la filosofía que con ayuda de la religión puede retomar las de sus conceptos centrales y que, a su vez, la religión reconoce la ganancia de la transformación del sentido religioso originario de dichos conceptos a “traducciones” válidas para una sociedad plural (de creyentes y no creyentes). La peculiaridad de este proceso de aprendizaje complementario en Habermas es mucho más el “aspecto normativo”, es decir, que los debates en la esfera pública sean tratados por ambas partes seriamente y por lo tanto recabando en las pretensiones críticas que dicha dialéctica comporta.

La dialéctica de la secularización que propone Habermas radica, según entiendo, en la capacidad de rendir cuentas de modo razonable. Tanto por parte de los creyentes como de los no creyentes. En ese “vernünftigerweise” radica la clave de

¹⁵⁷ El tipo de comprensión que permite el “imaginario social” es a la vez “normativa y fáctica”. (“Such understanding is both factual and normative; that is, we have a sense of how things usually go, but this is interwoven with an idea of how they ought to go, of what missteps would invalidate the practice”. Taylor 2004: 24 (2006: 38)). Ver capítulo 11, apartado 11.3.1.2 “Presupuestos hermenéuticos de los imaginarios sociales modernos”.

¹⁵⁸ Habermas 2005: 28.

¹⁵⁹ “Die auf ihren tiefsten Grund reflektierende Vernunft entdeckt ihren Ursprung aus einem Anderen, dessen schicksalhafte Macht sie anerkennen muss, soll sie nicht in der Sackgasse hybrider Selbstbemächtigung ihre vernünftige Orientierung verlieren”. (Habermas 2005: 29). Ya en „Wissen und Glauben“, Habermas había incidido en los „wichtige Ressource der Sinnstiftung“ que no se pueden desperdiciar.

complementariedad entre filosofía y religión, entre creyentes y no creyentes, auspiciada por Habermas. Sin embargo, asumir las “expectativas normativas” del enclave dialéctico no veo por qué ha de conducir necesariamente a una adecuación a “contextos de fundamentación ortodoxos” en vistas a que éste quede en el marco de una “abstención fundamentada”. Quizá dicha adecuación ayude, pero ¿quién nos asegura de ello? ¿Cómo justificar su necesidad? En la medida que seamos capaces de encontrar las pretensiones críticas en el enclave dialéctico que permite articular el modo razonable, pienso yo que el protagonismo del Estado liberal queda más en un segundo plano reconociendo el déficit constitutivo (y nunca sustitutivo) de sus principios liberales respecto a la sociedad civil. Efectivamente, los límites del Estado liberal emergen cuando pretendemos recuperar el ligamento social. Por ello creo que habría que incidir más si cabe en la indignancia y mal que incuba dicho Estado si no reconoce y busca en la sociedad civil y su esfera pública los modos de fortalecer dicho ligamento. O quizá mejor, antes de trazar divisiones, sobre todo en determinados ámbitos, estimular o, al menos, reconocer la razonabilidad que alimenta, por ejemplo, el valor de tolerancia del Estado liberal. La justificación teórica de dichos principios, si bien ulterior en el plano de la exposición, no sustituye las pretensiones críticas radicadas en el ligamento social. La razonabilidad del diálogo entre creyentes y no creyentes no la impone el Estado liberal. Antes bien, esta es constitutiva del ligamento democrático de la sociedad civil. Por ello más que considerar que el proceso democrático es “das vermisste ‘eigende Band’” y más que desconectar y volver a “conectar” (*anschliessen*) los principios liberales a un ethos comunitario resultaría más efectiva la labor cooperativa de correlacionar religión y filosofía porque de esta forma a través del diálogo se haría efectiva la tolerancia y libertad religiosa en la razonabilidad del mutuo dar razón y se evitaría una interpretación distorsionada y eurocéntrica de los principios liberales o, al menos, una comprensión *efectivamente* más pluralista.¹⁶⁰

En este sentido y aunque Habermas busca superar las aporías de la sociedad secular, yo creo que se podría trazar una distinción entre “la secularización en la sociedad postsecular” de Habermas y el “secularismo inclusivo” de Taylor.¹⁶¹

¹⁶⁰ En este sentido podrían encontrarse diferencias entre la “complementariedad” de Habermas y la “polyphonen Korrelation” de Joseph Ratzinger. Este último, habiendo incidido más en las “patologías de la razón”, tiene más presente el peligro de eurocentrismo y más que de hablar de complementariedad occidental entre razón y creencia, apuesta por una “correlación polifónica” entre fe y razón: “Es ist wichtig, sie in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universales Prozess der Reinigung wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in den Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält” (Ratzinger 2005: 57-58).

¹⁶¹ En “¿Cuál es el lugar de la religión en ‘sociedades secularizadas?’” (Gracia Calandín 2006b) he desarrollado la concepción del secularismo inclusivo en Taylor frente a los peligros de dos tendencias contrarias de entender la sociedad secularizada: la cerrazón moderna a la trascendencia y las pretensiones totalitarias por parte de la religión. En la introducción de su última y más importante obra sobre la sociedad secular Taylor ha incidido en el tercer significado de secularidad: “So what I want to do is examine our society as secular in this third sense, which I could perhaps encapsulate in this way: the change I want to define and trace is one which take us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others” (Taylor 2007: 3).

Efectivamente ambos filósofos a los que no dudaría en unirme en este aspecto creerían que una vuelta a sociedades premodernas teocráticas no es una alternativa posible, habida cuenta de la variedad y el mestizaje de las sociedades actuales.¹⁶² Sin embargo, en el caso de Habermas se incide más en la adecuación de los principios de la justicia occidentales (rawlsianos) a contextos de fundamentación.¹⁶³ En el caso de Taylor, valiéndose de otra célebre expresión rawlsiana, el “consenso solapante” (*overlapping consensus*) no se basa en una justificación como el constructivismo político de Rawls. Antes bien, aunque existe una convergencia en los principios, no la hay en las razones o justificaciones que, quedando en el trasfondo nos conducen a ellos. De manera que el respeto a la vida, puede sostenerse desde una justificación de corte liberal en base al concepto de dignidad humana, pero también admite justificaciones religiosas en base a que fuimos creados a imagen y semejanza de Dios. Por ello, Taylor afirma que el lema del consenso solapante debería ser: “permite a la gente suscribir [los principios democráticos] por cualquier razón que ellos encuentren vinculantes, con tal de que los suscriban”.¹⁶⁴ Este constituye el enclave de la deliberación desde el que pensar las posibilidades de una sociedad secular inclusiva. Lo que permite, a mi modo de ver, alcanzar en sociedades secularizadas un horizonte de inclusividad mayor.

Es necesario para ello no perder de vista que la secularidad moderna y el “humanismo autosuficiente” no están coimplicados. Lo primero indicaría una época en la que se vivencia de un modo determinado y constitutivamente diverso (con más libertad) la búsqueda de plenitud. Lo segundo, por el contrario, una actitud hostil a la trascendencia arrogándose como la única alternativa viable a la religión.¹⁶⁵

Antes de entrar propiamente a cuestionar la viabilidad de una “abstención fundamentada”, querría incidir en otros aspectos de la relación entre filosofía y religión que Habermas aborda en los mentados escritos.

Por mi parte, me uno también a la crítica de Habermas a la deflación del haber religioso hasta convertirlo en *Kitsch* religioso. Sin embargo me faltan razones para aceptar que la forma de impedir dicha deflación sea “destruir la imagen tradicional de Dios”. Una cosa sería aceptar la autonomía de la moral que creo que hay que aceptarla y otra considerar que toda razón religiosa, aún cuando crítica deba

¹⁶² “[S]ecularism is not an optional extra for a modern democracy, we have no choice but to make a go of its only available mode” (Taylor 1998b: 53). Ver también Taylor 2002e: 36-37.

¹⁶³ “Vielmehr müssen die universalistische Rechtsordnung und die egalitäre Gesellschaftsmoral von innen her so an das Gemeindeethos angeschlossen werden, dass ins aus dem anderen konsistent hervorgeht. Für diese ‚Einbettung‘ hat John Rawls das Bild eines Moduls gewählt: dieses Modul der weltlichen Gerechtigkeit soll, obgleich es mithilfe weltanschaulich neutraler Gründe konstruiert worden ist, in die jeweils orthodoxen Begründungszusammenhänge hineinpassen“ (Habermas 2005: 34-35). Aún cuando haya que revisar la posición excesivamente restrictiva del “uso público de la razón” en Rawls. Ver Conill 2007:580-581.

¹⁶⁴ Taylor 1998b: 52 y Bouchard y Taylor 2008: 134, en la versión completa del informe.

¹⁶⁵ “I also don’t want to claim that modern secularity is somehow coterminous with exclusive humanism. For one thing, the way I’m defining it, secularity is a condition in which our experience of and search for fullness occurs; and this is something we all share, believers and unbelievers alike. But also, it is not my intention to claim that exclusive humanisms offer the only alternatives to religion” (Taylor 2007: 19).

enmarcarse en los límites de la moral (entendida ésta en términos del “Sollen” categórico kantiano). Una ética abierta a la religión, por el contrario, no busca tanto confinar el discurso religioso en términos de autonomía cuanto aprender de ésta descubriendo el meollo de razonabilidad que ésta contiene.

Aunque no comparto la “razón profana” de Habermas que según se dice no se aproxima a la religión. A mi modo de ver, sin embargo, una razón tal que se sabe en el seno de una sociedad secular polifónica y está atenta al resto de voces religiosas (al menos a algunas de ellas) constituye un instrumento necesario para alcanzar una auténtica polifonía. Aún cuando ésta se diga a sí misma “religiös unmusikalisch”. Pues me parece a mí que el oído y la escucha en clave de esfera pública son presupuestos hermenéuticos necesarios para llevar a cabo la labor cooperativa de respeto y aprendizaje mutuo.

Todo ello lleva, a mi entender, a un nuevo modo de concebir y reformular la pretendida neutralidad del Estado liberal. Un nuevo modo que es ante todo consciente del peligro de una “modernización acelerada y completamente desarraigante”.¹⁶⁶ Que concibe la secularización en términos de dialéctica y recuperación de las fuentes de la tradición dadoras de sentido. Se trata de un Estado que a través de dicha dinámica de secularización permite distanciarse de los presupuestos de una determinada cosmovisión particular. Pero que a su vez posibilita aproximarse a las fuentes de sentido de sus propios principios y por lo tanto se alimenta del sentido que proporciona las distintas tradiciones. Dicho Estado liberal (aconfesional) se alimenta de una sociedad secular que se sabe polifónica.

11.4.2.1.4. ¿Abstención fundamentada?

Lo primero que cabe preguntarse es hasta qué punto es suficiente como “ligamento unificador” (*eigendes Band*) el proceso democrático mismo. La pregunta por los presupuestos motivadores de la sociedad democrática no puede zanjarse, a mi modo de ver, apelando al proceso democrático radicado en la liberación de la libertad comunicativa (*Entbindung kommunikativer Freiheiten*). Precisamente porque la naturaleza humana es tal que tras el nacimiento (*Entbinden*) queda desprovista y necesitada de alimento quedando desvalida, yo dudo que dicha liberación del Estado de derecho sea suficiente para movilizar a la participación ciudadana.

Es cierto que Habermas apunta a una complementación de los procedimientos normativos y principios democráticos con la propia historia nacional de manera que se consiga un “Verfassungspatriotismus” (patriotismo constitucional). A la luz de la diversidad cultural y las convicciones religiosas hay que entender los principios constitucionales. Pero, por mi parte, sigo viendo problemas a la “abstrakte und rechtlich vermittelte Solidarität” (“solidaridad abstracta y mediada por el derecho”),¹⁶⁷ si no se repara con más presencia en la localización particular de su ejercicio y los vínculos más concretos. Porque por más orientación cultural que se

¹⁶⁶ Habermas 2001 (2002: 130).

¹⁶⁷ Habermas 2005: 25.

busque (a priori), si es incapaz de solidarizarse con los más próximos, que son los que realmente forman parte y afectan directamente la particularidad (vívida), fácilmente puede derivar en tartufería encubierta de discursos universalistas.¹⁶⁸ Aunque Habermas parece atisbar los peligros de una secularización que ciega las fuentes de la solidaridad, yo creo que habría que insistir más en la necesidad de una solidaridad más vívida que no derive en filantropía.

Por mi parte no dudaría en afirmar que en Habermas hay un viraje respecto a planteamientos previos y las atribuciones conferidas a la filosofía en sus últimos escritos. Bastante sintomático resulta que reconozca que “la teoría moral paga un alto precio”. En este sentido la necesidad del “enganche” que proporciona la autocomprensión ética y el recelo que muestra ante “las teorías de la justicia desacopladas de la ética”. Sin embargo, no sé hasta qué punto dicho enganche es posible o llega un poco tarde, si lo que se ha buscado es “una respuesta independiente del contexto respectivo”. ¿No sería más verosímil hablar del punto de vista moral a la inversa? Es decir, ¿no habría que considerar el punto de vista moral más como un “momento” intermedio, que aunque necesario, emerge de un contexto particular y que aunque consigue un grado de abstracción muy elevado aún necesita completarse con el momento de la aplicación, que aunque diferente, nunca está completamente separado de aquél? De este modo no se vería como una reflexión completamente autónoma, sino precisamente contextualizada en la dinámica de dichos movimientos.¹⁶⁹

Evidentemente, esto rememora el conocido, prolijo y complejo debate entre la hermenéutica filosófica y la ética del discurso sobre el que abundamos en el capítulo seis “lo moral en Taylor”. En lo que yo repararía, sin embargo, es en la especie de contrasentido en el que Habermas de modo más evidente incurre en estos escritos al sostener una “abstención fundamentada” (“begründete Enthaltensamkeit”).¹⁷⁰ Plantea el interrogante, sin embargo, en la segunda parte del título, la referida a la dimensión ética de la “vida correcta” (“richtiges Leben”). Al hilo de la argumentación en dicho escrito yo más bien cuestionaría la primera a la luz de la segunda. Así lo que en la segunda parte del escrito reivindica a propósito de Kierkegaard (el concepto del “Selbstseinkönnen”) y sobre todo en la tercera parte en relación a los nuevos desafíos de la manipulación genética es una “ética de la especie”, que regule sustantivamente

¹⁶⁸ Philippe Van Parijs, interpelado por Taylor, ha planteado la posibilidad de una justificación liberal de la solidaridad nacional que sin limitarse a la comunidad nacional alimenta el sentimiento de pertenencia al proyecto nacional de solidaridad. Lo que finalmente será una maximización de la libertad real y fortalecimiento del límite que permita su articulación: “il est essentiel non seulement de maintenir le système de solidarité nationale mais de lui préserver une marge de manœuvre au sein d’une économie de plus en plus modialisée caractérisée par une mobilité sans cesse croissante des facteurs de production, en (re)créant, et en (re)vivifiant le sentiment d’allégeance au projet national de solidarité” (Van Parijs 1998: 178).

¹⁶⁹ Adela Cortina ha señalado algunos “límites” del modelo procedimental de democracia deliberativa habermasiano. Uno de ellas consistiría en hacer depender de un concepto abstracto de autonomía la autonomía moral personal en base a una consideración “moralmente neutra”. Cuando más bien lo que está en la base es el reconocimiento recíproco de la autonomía. Creo que esta pretendida neutralidad habermasiana es en buena parte culpable de las deficiencias que el modelo habermasiano presenta para responder acerca de la pregunta por qué ser moral o querer lo justo, en vistas a la construcción del sujeto moral. Ver Cortina 2008: 89-95.

¹⁷⁰ Habermas 2002a.

el comportamiento y ponga límites a la manipulación de la razón instrumental (“la sustancia de esta autocomprensión no puede seguir compitiendo con otras respuestas valiéndose de argumentos formales”).¹⁷¹

Efectivamente, Habermas, entroncando con una aquilatada tradición en la filosofía, se adentra en la densidad de la vida ética. Esta recuperación a la vez de la tradición y del punto de vista ético lleva al límite su empeño de seguir manteniendo una “abstención fundamentada”. A la luz de los desafíos planteados faltan razones para sostener una tal abstención ética. Al menos, en la medida que no se incida y se sostenga afirmativamente la necesidad de que la filosofía recupere la sustantividad de la tradición y no relegue los problemas éticos a la ciencia o a cualesquiera forma de psicoanálisis. Desde luego que no pasa desapercibido para Habermas la necesidad de rebasar las fronteras de la abstención ética y el interés filosófico por dichos problemas éticos. Pero las exigencias que plantea el “desafío de la comprensión moderna de la libertad” reclaman precisamente un horizonte de significatividad.¹⁷² Y esto sí que es una “cuestión fundamental”¹⁷³ ante lo que no cabe abstención posible. Como el propio Habermas detecta, se trata de evitar jugar a ser Dios, a una perniciosa y peligrosa “Selbstermächtigung” (autoinvestidura de poderes) y por ello fundamental. Se trataría de reconocer que la (*buena*) libertad necesita de fundamentos sustantivos y abstenerse de hacerlo, en este sentido, conduciría a una (mala) irresponsabilidad.

Una expresión similar, “abstención ética” (“ethische Enthaltbarkeit“), encontramos en la cuarta parte de “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?” para referirse a las competencias de un „pensamiento postmetafísico”.¹⁷⁴ Más discutible resulta deducir la propuesta habermasiana de un aprendizaje mutuo de religión y filosofía donde a fin de cuentas la filosofía se reduce a “pretensiones epistémicas”, precisamente, porque ello imposibilitaría, siguiendo al propio Habermas, la “radicalización de la crítica de la razón” por parte de la filosofía, aunque sea con ayuda de la religión en el proceso de aprendizaje doble.

Por mi parte, estoy de acuerdo en que la filosofía contiene y es garante del punto de vista moral que precisamente se caracteriza por ofrecer una “respuesta independiente del contexto respectivo, es decir, una respuesta igualmente vinculante para todas las personas”. Sí, pero no sólo. No puede quedarse aquí, ha de haber más. Más bien, la filosofía interviene entroncando con la tradición y recuperando el punto de vista ético. Y es aquí, en el planteamiento holista que incorpora las distintas dimensiones –me atrevería a decir— donde cobra realmente sentido el punto de vista moral. Mi interrogante a la “abstención bien fundamentada” de Habermas, busca interpelar a la búsqueda de ese sentido sin “abdicar” de la propia filosofía, como sugieren, por otro lado, los últimos escritos de éste. Este interrogante instaría a

¹⁷¹ Habermas 2002a: 32-33 (2002: 28).

¹⁷² Habermas 2002a: 28-29 (2002: 25). Esto es precisamente lo que planteamos en el capítulo 9 “libertad significativa” de este trabajo de tesis.

¹⁷³ En alemán “grundsätzliche Frage” que cabría, al menos, correlacionar con la “gut begründete Enthaltbarkeit”. También en dialéctica con Ratzinger hablará, incluso en el título, de “Vorpolitische Grundlagen”. Percíbese como en todos ellos el radical “grund” es común. Por ello yo incidiría, desde la hermenéutica, en el carácter no menos “fundamental” de la búsqueda (el interrogante) del sentido.

¹⁷⁴ Habermas 2002b: 31.

buscar las valoraciones fuertes sobre las que se asienta la abstención fundamentada y al hacerlo, permitiría resituarse su lugar con mayor precisión en el ejercicio de la razón práctica.

Por otro lado, sigo sin entender por qué hablar de “buenas razones” para referirse al malentendido intelectualista.¹⁷⁵ Me pregunto en qué sentido son “buenas” y si acaso “razones” (prácticas) cuando precisamente son incapaces de dar razón de la vida del hombre, de los motivos de su comportamiento y por lo tanto desconectados de su experiencia.

En estos ensayos posteriores aunque es cierto que hay un cambio ostensible en el planteamiento que podríamos considerar como una rectificación de planteamientos previos, Habermas sigue, sin embargo, extremando la clásica separación entre explicación y justificación, considerando que se puede distinguir lo normativo de “lo meramente fáctico”. Yo me pregunto si este empeño por recordar la falacia naturalista ayuda o más bien ofusca la búsqueda de buenas razones, esto es, razones experienciales (las del corazón también).

Ya por último y en vistas a hacer más prolijo y auténtico el proceso de aprendizaje mutuo entre religión y filosofía, así como a agudizar la sensibilidad filosófica en la medida que se ensaya una vuelta al nivel de las fuentes religiosas de sentido. Quizá también en el prólogo del Evangelio de Juan pueda encontrarse algo más que un *logos* reducido a poder transubjetivo que no se contraponga, por cierto, a “Dios en el tiempo” y que más que postmetafísico –diría yo con palabras de Taylor— genera un lenguaje que resuena en el interior del individuo, a través de la experiencia.

11.4.2.1.5. *Secularismo abierto de Charles Taylor*

El secularismo que propone Taylor y que se analiza prolija, documentada y lúcidamente como modelo viable para la sociedad del Québec en el reciente *Informe de la Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles* presidida por Gérard Bouchard y Charles Taylor es un “secularismo abierto”.¹⁷⁶ Lo primero que habría que decir es que se trata de un secularismo complejo puesto que abarca un conjunto de principios y valores. Pero que además no puede abstraerse del contexto particular, puesto que a la luz de su propia situación, valores, resultados y propósitos perseguidos por la sociedad varía

¹⁷⁵ “Könnte die Moral den Willen des erkennenden Subjekts allein durch gute Gründe in Bewegung setzen, wäre jener desolater Zustand, den der Zeitkritiker Kierkegaard immer wieder aufspießt”. Habermas 2002a: 21 (2002: 18-19). Mi respuesta a Habermas sería porque se trataba de una sola presunta (nur vermeintlich) “sociedad cristianamente ilustrada”; precisamente, y aunque suene un poco tautológico, una sociedad que por los “malentendidos intelectualistas” era incapaz de dar buenas razones.

¹⁷⁶ A mi modo de ver el gran mérito de este informe es lo documentado que es y la claridad con la que se exponen las tesis principales. Tras un año de análisis, investigaciones y foros en la sociedad del Québec (de febrero de 2007 a junio de 2008), el informe implementa la reflexión filosófica en la historia concreta del Québec y llega a proponer interesantes medidas para la construcción del secularismo e interculturalismo en dicha sociedad.

de un contexto a otro. No se trata, por lo tanto, de un modelo puro de secularismo sino de un secularismo que defiende la neutralidad del Estado como un requisito para preservar en la esfera pública la libertad de creencia y las convicciones de conciencia (entre las cuales están las religiosas pero también sus equivalentes no creyentes, agnósticas y ateas). En este sentido lo necesario es la “laización del Estado” y no la “secularización de la sociedad civil”.¹⁷⁷

Frente al rígido secularismo el que defienden Taylor y Bouchard no consiste simplemente en apelar a la fórmula de la separación de Iglesia y Estado. Se trata, más bien, de la articulación de cuatro principios (1. igualdad moral de las personas, 2. libertad de religión y de conciencia, 3. autonomía recíproca de Iglesia y Estado y 4. neutralidad del Estado respecto a las convicciones fundamentales [*deep-seated*] ya sean religiosas o seculares). Pero teniendo muy en cuenta para dicha articulación la situación concreta de la práctica religiosa en dichas sociedades. Pues el secularismo abierto defiende un modelo centrado en la libertad religiosa y de conciencia y una concepción más flexible de la neutralidad del Estado.¹⁷⁸

Por ello frente a versiones más restrictivas de secularismo que confinan la religión a una esfera privada porque conciben que la religión es incompatible con la autonomía racional de los individuos; frente a esta estrechez secular, el secularismo abierto de Taylor cuestiona que la razón pueda realizar su función emancipadora únicamente si está libre de cualquier fe religiosa. ¿No hay acaso buenas razones para pensar que una persona puede usar su razón para conducir su vida aún cuando preserve un espacio a la fe?

El segundo cargo contra el secularismo restrictivo es que entra fácilmente en conflicto con los principios de igual respeto de los ciudadanos y la libertad religiosa y de conciencia. Al distanciarse y volverse crítica de la religión este Estado secular se pone del lado de ateos y agnósticos no tratando con la misma consideración a aquellos ciudadanos que dejan espacio a la religión en sus creencias y valores. Este secularismo pondría en peligro el principio de neutralidad del Estado en favor de la lealtad a una identidad civil común. Bouchard y Taylor, sin embargo, con lucidez liberal denuncian los abusos totalitarios que desde el republicanismo pueden cometerse al neutralizar los rasgos identitarios que diferencian a los ciudadanos y propone, por el contrario, entender la integración civil a partir del respeto y reconocimiento de la diferencia. Diálogo y entendimiento mutuo y cooperación demandan no sólo no aislar sino reconciliar las soledades y ejercitarse en el reconocimiento mutuo de las diferencias.¹⁷⁹

¹⁷⁷ “We must avoid confusing the laicization of a political system and the secularization of a society. While this distinction requires clarification, laicization is the process through which the State asserts its independence in relation to religion, while secularization refers to the erosion of religion’s influence in social mores and the conduct of individual life. While laicization is a political process that lies within the framework of law, secularization is instead a sociological phenomenon that is embodied in individual conceptions of the world and lifestyles. In light of our discussions of necessary State neutrality in relation to fundamental reasons, it may be said that State must seek to laicize itself without for all that promoting secularization” (Bouchard y Taylor 2008: 135 de la versión completa del informe).

¹⁷⁸ Ver Bouchard y Taylor 2007: 137, en la versión completa del informe.

¹⁷⁹ Ver Bouchard y Taylor 2007: 138, 142 y ss, En la versión completa del informe.

11.4.2.2. *Recuperación y apropiación de los bienes y virtudes de la modernidad frente a MacIntyre*

A diferencia de MacIntyre, para Taylor la modernidad y la ilustración no se tratan de un proyecto desacreditado e insalvable en su constitución. Inspirándose en una “lectura más sofisticada de Aristóteles” el prisma hermenéutico de Taylor es eminentemente inclusivo por lo que al reconocimiento de la diversidad de bienes respecta.

Uno de los elementos más diferenciadores entre Taylor y MacIntyre es precisamente su contrapuesto diagnóstico de la modernidad. Mientras que Taylor como hemos presentado se reconoce moderno, considerando la complejidad con sus deficiencias dentro de la modernidad, MacIntyre censura el proyecto moderno en su totalidad, ensayando una vuelta a la tradición aristotélico-tomista. Para Taylor el error no es tanto la “cultura moderna” como la metaética que pretende dar razón de ella. Esta última distorsiona la praxis social, concibiéndonos como individuos atomizados. Por ello en contra del juicio pesimista de MacIntyre, Taylor considera que en la modernidad aún somos más “aristotélicos” de lo que normalmente aceptamos y que derivar hacia una metaética de la atomización o identificar la modernidad con ésta sería empobrecerla enormemente con una visión unilateral.¹⁸⁰

Veamos brevemente algunas de las más significativas afinidades y diferencias entre estos dos filósofos.

En primer lugar, cabe decir que ambos autores analizan la modernidad considerando que el cambio de la comprensión de la moralidad es explicada ella misma en términos de cambio de la visión moral. Las nuevas teorías científicas indujeron a un cambio en la concepción moderna del agente y de la libertad. Existe, por tanto, una relación entre la concepción científica y la concepción de la libertad y dignidad humana que permiten explicar el mundo moral moderno.

En segundo lugar, para Taylor el bien, y no la virtud, ocupa el lugar central. Taylor da un matiz sustancial a la crítica de las éticas modernas. No desde la égida de la virtud ni desde la crítica a la escisión entre hecho y valor como MacIntyre sino desde el concepto de bien tomado en un sentido fundamental y constitutivo de todo pensamiento moral. Para Taylor, la crítica de MacIntyre a la pérdida del sentido de las virtudes en las éticas modernas sería equivalente a su crítica a la inarticulación del bien en las éticas deontológicas. Sin embargo, desde este segundo enfoque en el bien constitutivo es posible ahondar en los motivos morales y epistemológicos de las éticas modernas.¹⁸¹

¹⁸⁰ Taylor 1986 d: 112-113.

¹⁸¹ “So MacIntyre is right to see the place accorded the virtues as a kind of litmus test for discriminating Aristotelian from modern ethical theory. But I want to make the place of the good the central issue, because I think this enables us to get faster to the motivational core of these theories. It is the same mixture as before, of epistemological and moral concerns” (Taylor 1994h: 25). Como ya abordamos en el apartado acerca de la prioridad del bien sobre lo justo, la tesis de Taylor a este respecto es que las teorías procedimentales deben reformularse en términos sustantivos. Dejar de

En tercer lugar, tanto MacIntyre como Taylor buscan la recuperación de la *phrónesis*. En este sentido se dirigen sus críticas a buena parte de las éticas de la modernidad por inhibir y atrofiar el razonamiento moral hasta el punto de identificar la racionalidad moral con la explicitación de normas o criterios de validez. Tanto Taylor como MacIntyre al igual que otros filósofos como Heidegger, Gadamer o Ricoeur han criticado la relegación de la *phrónesis* en la modernidad ensayando nuevas propuestas donde el ejercicio del razonamiento práctico adquiere un lugar central.

En cuarto lugar, vemos también que ambos apuestan por una metaética de inspiración aristotélica que, frente a la neutralidad del mundo y al agente desvinculado, sostiene la necesidad de ir tras la virtud, de recuperar la categoría del bien común compartido y cuyo concepto de realidad permite salvar la escisión moderna entre hecho y valor. Sin embargo, y ahondando en las diferencias más significativas, en el caso de Taylor se trata de “una variante más sofisticada” capaz de recuperar lo que de irrenunciable tiene el ideal moderno de libertad.¹⁸² A juicio de Taylor, “en la modernidad hay más aristotelismo de lo que estamos dispuestos a aceptar”.¹⁸³ En virtud de su argumento realista acerca de la necesidad de afrontar filosóficamente aquellas categorías y formas de pensamiento a las que no podemos renunciar en nuestra vida moral, Taylor se distancia tanto de MacIntyre como de los modernos que hacen del aristotelismo un fardo de categorías para el pensamiento moral incompatible con la modernidad. El pensamiento ético aristotélico, si bien filtrado, pervive, a juicio de Taylor, en la modernidad. Así argumenta Taylor que en nuestras vidas, dentro del horizonte de la modernidad, no podemos renunciar a nociones aristotélicas como virtud, vida buena o búsqueda del bien común. Hacerlo sería hacer desembocar las teorías éticas modernas en el pernicioso efecto de pertrechar un tipo de vida atomizada y juridificada.¹⁸⁴

articular la visión del bien constitutivo subyacente no sólo imposibilita ver cuáles son sus motivaciones, sino, a su vez, comportaría el peligro de incurrir en el fondo en la incoherencia.

¹⁸² “For many of us in the ‘Aristotelian’ camp, some facets at least of the ideal of modern freedom have great appeal. Indeed, one might suspect that there is virtually no one in the modern age who is not committed to some or other of its facets. Can one build an identity in the modern world which has not to some extent been shaped by this understanding of freedom? Many of MacIntyre’s critics have raised this worry. So the argument so far, once we have denounced the credentials of the spuriously independent meta-ethic, still leaves open an important issue: what can/should be rescued of the moral vision which spawned the distorted meta-ethic?” (Taylor 1994h: 21).

¹⁸³ Contra esta afirmación MacIntyre critica a Taylor una lectura confundente de Aristóteles al introducir la ética de Aristóteles como una ética inclusiva capaz de contener el concepto bienes internos a las prácticas con el concepto de bienes trascendentes: “At one stage I might have agreed with this, but I am now convinced that this is a mistaken reading of Aristotle” (MacIntyre 1994: 287).

¹⁸⁴ “This is a very important issue for our entire understanding of modernity, once we engage in this critique of modern meta-ethics. MacIntyre a viable way towards the second view, that which allows that there is a viable way of being outside the ‘Aristotelian’ forms of thought. Consequently he tends to take modern society at the face value of its own dominant theories, as heading for runaway atomism and break-up. He speaks at times of a society organized around ‘emotivist’ understandings of ethics. I, on the other hand, frankly lean in the other direction. I think that we are far more ‘Aristotelian’ than we allow, that hence our practice is in some significant way less based on pure disengaged freedom and atomism than we realize” (Taylor 1994h: 22).

En quinto lugar, la diferencia entre “bienes internos” de MacIntyre y “bienes trascendentes” de Taylor. Taylor rechaza lecturas simplistas y unilaterales sobre MacIntyre y, por el contrario, reconoce que el concepto de tradición empleado por éste comporta una buena carga de auto-crítica. Una crítica que viene marcada por los “bienes internos” de dicha tradición que permite revisiones internas a las propias prácticas culturales.¹⁸⁵ Sin embargo, Taylor se separa aquí de MacIntyre reconociendo a determinados bienes un mayor alcance crítico. Es lo que llama “bienes trascendentes” o “bienes-para-todos”.¹⁸⁶ Se trata de “bienes trascendentes a todas nuestras prácticas” y que alzándose como instancia crítica permiten transformar e incluso rechazar algunas de tales prácticas. Ellos concentran el mayor potencial de la posición revisionista (“revisionism”). No se trata, sin embargo, de bienes que trascienden las cosas de este mundo. El realismo de Taylor, por el contrario, incorpora dichos bienes como una instancia extraordinariamente crítica con la que nuestro pensamiento está en buena parte relacionado. Efectivamente, no se trata de una instancia crítica desvinculada, desde ninguna parte. Pero tampoco se reduce a los bienes internos de MacIntyre. Precisamente en base a las “pretensiones críticas objetivas” que ofrecen, permiten incluso llegar a cuestionar prácticas culturales de otras comunidades y tradiciones. Por ello, a pesar de que Taylor considera que “en sustancia no se encuentra alejado de MacIntyre”, yo creo más bien (como por otro lado también piensa el propio MacIntyre) que sí que existen diferencias significativas entre los bienes internos de MacIntyre y sus bienes trascendentes. A tenor de estos últimos es posible conceder a las teorías de la justicia moderna y a las exigencias de los derechos humanos que sean algo más que “historias de brujas y unicornios”.¹⁸⁷ La posibilidad de bienes trascendentes permite dar sentido a las pretensiones de universalidad de las teorías moderna de la justicia. Yo afirmaré de modo más explícito de lo que lo hace Taylor que la unilateralidad no sólo puede venir del lado del procedimentalismo, sino de las éticas de bienes incapaces de reconocer las exigencias que plantea la convivencia en sociedades tan multiculturales como acontece en la modernidad.

MacIntyre le critica a Taylor hacer un uso incorrecto del concepto de bien y del concepto de práctica al incluir los bienes trascendentes desembocando en una lectura equivocada de Aristóteles. A juicio de MacIntyre, el bien siempre está relacionado con determinadas prácticas en comunidades locales. Lo que hace imposible concebir la justicia trascendiendo dichas prácticas. Yo, sin embargo, interpelaré a MacIntyre si no podría concebirse un tipo de bien individual independiente del tipo de bien de comunidades locales que describe MacIntyre. O visto desde la perspectiva contraria: ¿no cabría concebir a la humanidad en términos universales? A lo primero creo que responden numerosas experiencias modernas que MacIntyre, a mi juicio, de manera desmesurada pretende elidir; a lo segundo, la necesidad insoslayable de afrontar problemas que afectan a toda la humanidad (como son por ejemplo los ecológicos). Del lado de Taylor, creo que si lo que buscamos son los “bienes de una vida humana plena”, entonces no podemos omitir

¹⁸⁵ Asimismo, el concepto de virtud de MacIntyre es parcial y necesita la referencia ineludible al bien de la vida buena. Ver el capítulo XIV de *Tras la virtud*.

¹⁸⁶ Taylor 1986d: 130-132; Taylor 1989: 64-68 (1996: 80-86); Taylor 1994h: 34ss.

¹⁸⁷ MacIntyre 1984 (1987: 95).

las preguntas anteriores como vacías de sentido y contrarias a la consecución de dichos bienes.

En relación a bienes trascendentes, ¿significa trascendente “totalmente independiente” (“wholly independent”) de las prácticas como entiende MacIntyre? Yo pienso que aquí MacIntyre vuelve a confundir los términos, incluso cuando dichos bienes trascendentes puedan entrar en conflicto con los bienes internos a las prácticas. Efectivamente, trascendente no se opone tanto a interno como a “inmanente”, pero MacIntyre termina por reducir los bienes de la vida humana plena a prácticas particulares. Lo cual limita en exceso las posibilidades de aplicación-comprensión-interpretación de dichos bienes y por lo tanto las virtualidades de sentido y sobre todo críticas que éstos ofrecen. Tiene mucho sentido hablar de bien trascendente no en términos de una desvinculación e independencia total, sino de instancia crítica y por lo tanto vinculante a la práctica sin agotarse en ella. De este modo y en contra de MacIntyre, ante una determinada práctica auspiciada por la fama o el honor reconocidos como bienes internos por esas comunidades, las teorías de la justicia moderna trascienden dichas prácticas y emergiendo como garantes de la dignidad humana puedan llegar incluso a contradecir los bienes internos a dichas prácticas en dicha situación.¹⁸⁸

Es más que cuestionable que el valor de igualdad entendido como imparcialidad y fundamentado por buena parte de las teorías modernas de la justicia en base a la desvinculación con el contexto particular (bien sea en la forma de velo de la ignorancia o de reflexión trascendental) no constituya realmente un bien como MacIntyre pretende. Lejos de ser la creencia en la razón desvinculada una “ilusión filosófica” como MacIntyre cree,¹⁸⁹ ésta ofrece un horizonte de sentido donde la distancia emocional y la imparcialidad a la hora de dirimir casos es garante de las pretensiones de justicia. Sería confundir los términos de nuevo pensar que esta imparcialidad no responde tanto a las pretensiones de justicia por el hecho de centrarse objetivamente en la gravedad de lo ocurrido y obviar la relación personal del sujeto, lo cual podría conducir a perniciosas discriminaciones (tales como el corporativismo). Ya que precisamente dichas pretensiones de imparcialidad u objetividad no se remiten, en última instancia, a propósitos determinados emergentes de la propia práctica y experiencia de la justicia. Por ello, concebir la razón

¹⁸⁸ De entre todos los pasajes creo que el que voy a citar a continuación es el más representativo respecto a las diferencias sustanciales entre MacIntyre y Taylor. A pesar de la extensión recojo la cita sin cortes. “It is not of course because I assert that all goods are goods internal to such particular practices as those of fishing crews and string quartets. For this of course I deny. Not only are there goods externally and contingently related to practices such as those of money, status and power, but, more importantly, my account of the virtues characterizes them not only as qualities enabling their possessors to achieve the goods internal to practices, but also as qualities enabling to achieve both the goods of a whole human life and the goods of those types of communities in and through which the goods of individual lives are characteristically achieved. Where Taylor and I differ is that I understand these latter types of goods as integrative of and partly structured in terms of the goods internal to particular practices, and never to be understood as wholly independent of them—indeed the work of integrating those goods into individual and communal lives itself has the structure of a practice— while the goods which Taylor identifies as transcending ‘all our practices’ are taken by him to be not only wholly independent of practices, but sometimes in conflict with the goods internal to practices” (MacIntyre 1994: 288).

¹⁸⁹ MacIntyre 1994: 289.

desvinculada como un bien trascendente permite preservar las pretensiones críticas objetivas; si bien al modo de Taylor se reconducen en última instancia al conflicto, indecible a priori, con los bienes internos y por lo tanto a una concepción más comprensiva de la situación y práctica concreta.

En sexto y último lugar, yo encontraría una última diferencia entre Taylor y MacIntyre, a saber, la incapacidad de pensar una posición entre inconmensurables y el decisionismo al que, en última instancia, conduce el enfoque de Alasdair MacIntyre. Es cierto que Taylor no critica explícitamente a MacIntyre por no aceptar la parte de verdad que hay en la concepción de las teorías de la justicia modernas de Rawls y por lo tanto de decidirse unilateralmente por el tipo de justicia distributiva local derivada de la concepción de Aristóteles en base al mérito. Más bien incorpora el planteamiento de MacIntyre en términos afirmativos de una valiosa aportación que arroja luz sobre otra concepción inconmensurable de justicia que no debe olvidarse por la sola búsqueda de los principios de justicia. Sin embargo, yo pienso que MacIntyre incurre en la unilateralidad de signo contrario que la que Taylor critica al planteamiento revisionista de Rawls y Nozick. MacIntyre muestra un rechazo en banda a la modernidad y al proyecto ilustrado y un rechazo no menos acuciante a los derechos humanos. Lo que llevaría, en definitiva, a una hermenéutica incapaz de llevar a término una fusión de horizontes.¹⁹⁰

MacIntyre critica la cultura moderna, en la cual prevalece el conflicto frente al consenso social. El motivo de ello habría que buscarlo en la “*mélange* cultural” que marca la modernidad, donde queda desdibujada la pertenencia a una tradición y sólo queda una constelación de conceptos y normas a las que aferrarse para llegar al acuerdo. El conflicto y no el consenso constituye el corazón de la estructura moral moderna que conduce a la fragmentación conceptual y pluralismo superficial que oculta el fondo de incompatibilidad irresoluble entre tradiciones.¹⁹¹ De este modo, en MacIntyre el encuentro entre tradiciones es tomado en términos excluyentes haciendo inviable el despliegue del potencial hermenéutico de la fusión de horizontes. En este modelo de encuentro entre tradiciones los puntos de coincidencia y las posibles lecturas recíprocas sirven para desacreditar algunas tradiciones y avalar la confianza racional de otras. Pero no en el sentido creativo y recreativo desde las tradiciones de alcanzar un nuevo horizonte intercultural, entre tradiciones.

En Taylor, por el contrario, como hemos defendido en este trabajo, el quicio de su planteamiento se encuentra en el enclave de interculturalidad. Efectivamente, es necesario poner de relevancia el contraste y reconocer el trasfondo y la diversidad de tradiciones legadas en las que nos encontramos. Y de esta forma evitar desembocar en una mezcolanza de in-diferencia. Es crucial reconocer la pertenencia, historia y tradición diferencial, pero ¿por qué hacerlo en términos de exclusividad? La a-

¹⁹⁰ Ver fundamentalmente los capítulos 5 y 6 de *Tras la virtud* (MacIntyre 1984 (1987)) y el capítulo 11 de *Justicia y racionalidad* (MacIntyre 1988 (1994)). Comparar con el artículo de Taylor “The Nature and Scope of Distributive Justice” (Taylor 1985 a (1985 II: 289-317)), donde Taylor defiende que no hay un único modelo de justicia y articula el pluralismo irreductible de la justicia.

¹⁹¹ “No es sólo que convivamos con diversos y múltiples conceptos fragmentados, sino que éstos se usan al mismo tiempo para expresar ideales sociales y políticas rivales e incompatibles y para proveernos de una retórica política pluralista, cuya función consiste en ocultar la profundidad de nuestros conflictos” (MacIntyre 1984 (1987: 310)).

propiación de Taylor tanto de planteamientos aristotélicos (phrónesis) como de planteamientos modernos (crítica) es un buen ejemplo de poner de relevancia la encrucijada intercultural en la que ya nos encontramos. El ensanchamiento de miras y la fusión de horizontes sigue siendo un desafío para nuestra época moderna.

11.4.3. *Fuentes de conflicto y fuentes de reconciliación*

Ya para concluir toda nuestra andadura voy a plantear en que sentido las fuentes morales que son fuentes de conflicto, de lucha y superación son a su vez fuentes de reconciliación. ¿Cómo cabe entender esta reconciliación? Partiendo de los planteamientos de Taylor pero también recogiendo otros aportes voy a sugerir en qué sentido entender la simbiosis de conflicto y reconciliación, de lucha y paz.

En primer lugar, encontramos la comparación entre la apuesta por la diversidad del zahoriar de Taylor que busca recuperar (*retrieval*) la inconmensurabilidad de las fuentes, con el conocido concepto hegeliano de “*Versöhnung*” (reconciliación). ¿Es posible más allá de éste apuntar a otros modos de reconciliación genuinamente experienciales?

Es cierto que cuando Taylor centra su atención en *Fuentes del yo* en el tema de las fuentes morales, reconoce que los hiperbienes desempeñan una función hegemónica y a la luz de la genealogía, suplantadora de otros bienes, lo cual los convierte en fuentes de conflicto. Esta tensión es intrínseca a las fuentes morales y al proceso histórico-genealógico de transvaloración. Desde el enfoque de una hermenéutica recuperadora de las fuentes morales más allá de la inconmensurabilidad e incompatibilidad de éstas la supuesta imparcialidad y también la supuesta resolución de conflictos se pone bajo sospecha. Las suspicacias que despierta el planteamiento de Taylor complican las cosas. Por un lado porque la primacía de una ética procedimental y universalista no se ha erigido sin la suplantación de otras concepciones. Pero por otro lado y quizá más significativamente, porque esas mismas éticas herederas de la modernidad e imbuidas por cierto naturalismo han encogido excesivamente el ámbito de la reflexión moral de manera que el razonamiento práctico ha pasado a centrarse exclusivamente en los procedimientos, soslayando buena parte del horizonte de significatividad que confiere sentido a la actividad del agente. Así pues, Taylor teme que la resolución de conflictos por la que apuesta la ética procedimental esté marcada por la atrofia de nuestro razonamiento práctico y así, este modo de entendimiento o acuerdo mutuo sea a costa de la pérdida de sentido de nuestra acción y nos encontremos ante una situación un tanto asfixiante. Habría que preguntarse si este tipo de sujeto anémico (*buffered self*) no es un alto precio a pagar por el deseo de evitar conflictos. Las fuentes morales son fuentes inherentes de conflicto, pero, ¿sería posible el reconocimiento de la diversidad más allá de la conmensurabilidad; más allá de criterios procedimentales? Esta es la pregunta radical al pluralismo moral de Taylor. En ese reconocimiento de la diversidad, incluso más allá de lo conmensurable, se descubre la racionalidad de Taylor en su tremendo potencial articulador de fuentes morales. Las fuentes morales se descubren también como fuentes de reconciliación. De esta forma Taylor parece desafiar a la moral hacia el reconocimiento de la

pluralidad, el entendimiento a través de la diferencia y a reconciliar los conflictos de la modernidad.

Si resulta así, entonces los conflictos morales de la cultura moderna claman dentro de cada uno de nosotros. A no ser que una mayor lucidez nos asista en el camino hacia la reconciliación. Si se me permite expresar una corazonada, aún más remota, diré que percibo esto como fruto potencial objetivo de la articulación. 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 a reconocer los bienes a los que no podemos por menos que ser fieles en todo su alcance.¹⁹²

Es cierto que Taylor reconoce en Hegel la recuperación del legado expresivista del romanticismo. Incluso, en la cita que –a mi juicio— constituye un momento crucial de *Fuentes del yo*, llega a afirmar que las fuentes morales son fuentes de conflicto pero también de reconciliación. Sin embargo, esta reconciliación habría que entenderla desde los presupuestos hermenéuticos de la finitud de la comprensión y por lo tanto la diferencia crucial respecto a Hegel radica en la imposibilidad de asumir una posición absoluta que supondría la reconciliación ontologizadora en un espíritu absoluto. Taylor se opone por *mor* del carácter finito de la hermenéutica¹⁹³ y por su defensa del pluralismo irreductible de la diversidad de bienes. Es, sin embargo, la inconmensurabilidad e incompatibilidad la que reaparece y caracteriza la pluralidad de dichos bienes resultando imposible arribar a una *Aufhebung* hegeliana. Antes bien, es el contexto finito de la conducción de una vida en el habérnosla con la realidad, donde es posible mediar entre los bienes en conflicto.¹⁹⁴

Entiendo que la posible reconciliación en Taylor hay que leerla en un sentido principalmente experiencial. En el sentido de evitar la unilateralidad y peligro reduccionista de sofocar el espíritu. Como “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”.¹⁹⁵ No existe una

¹⁹² Taylor 1989: 106-107 (1996: 122-123).

¹⁹³ De modo paradigmático, proponiendo nuevas claves hermenéuticas en confrontación con el enfoque dialéctico de Hegel, Gadamer apuesta por la “apertura a la experiencia” del hombre con experiencia que aspira a ser el hermeneuta. Ver Gadamer 1960 (1999: 431-432). También Taylor ha criticado la cerrazón del prisma hegeliano, concibiendo que es posible seguir empleando el concepto de potencia aristotélico (lo que es *an sich* se revela *für sich* en la historia) sin admitir que dicha potencialidad se desarrolla en todas las sociedades y culturas del mismo modo, pasando por los mismos estadios fijos. Ver Taylor 1990a (1997: 214-215).

¹⁹⁴ En este sentido yo estaría de acuerdo con Harmut Rosa: “Tatsächlich aber hat sich, so scheint mir, Taylors Versöhnungsbegriff gegenüber dem Hegelschen entschieden gewandelt [...]. Taylor formuliert die Einsicht, daß die unhintergehbare Pluralität der Güter und Werte und ihre teilweise Inkommensurabilität und Inkompatibilität nicht ein defektähnlicher Mißstand, sondern ein konstitutives Merkmal menschlichen Lebens (insbesondere in der Moderne) sei. [...] Die in *Quellen des Selbst* ausgedrückte Hoffnung auf Versöhnung scheint mir deshalb nicht auf Versöhnung in allgemeinen Begriffen oder auf die synthetische Aufhebung auf einer höheren Stufe zu zielen, welche die generelle oder systematische Auflösung der Widersprüche in einem umfassenden Ganzen beinhalten würde, sonder auf die je partielle und partikuläre Versöhnung innerhalb eines konkreten Lebensvollzuges und innerhalb des gesellschaftlich-politischen Lebens gerichtet zu sein“. (Rosa 1998: 378-379).

¹⁹⁵ Taylor 1989: 520 (1996: 542).

solución unívoca contra el conflicto de las distintas visiones del bien. No existe, a juicio de Taylor, ni tan siquiera una alternativa al conflicto. Pero ello no significa, en modo alguno que la modernidad esté abocada a la destrucción de una jaula de hierro. Más bien, el ejercicio de rearticulación es prioritariamente un ejercicio de liberación, un ejercicio creativo (de creación y re-creación), de ensayar nuevos modos de modernidad creativa.

A mi modo de ver aún serían posibles otros sentidos de “reconciliación”. Otro sentido que no anule ni suprima la diversidad e inconmensurabilidad, sino que se mantenga en la encrucijada del contraste sin rebasarlo. Una reconciliación que precisamente lo que pretenda es recuperar la diversidad y complementariedad que ha quedado anulada por el asimilacionismo del “para nosotros”. Una reconciliación que se expresa mejor en la dinamicidad del verbo en gerundio “reconciliando” o en el infinitivo “reconciliar”. Pero no en el sentido de una “mala infinitud” sino de un “infinitivo” que se piensa desde el contraste (*Abhebung*) y que a partir de esta nueva lógica dinámica y no clausurable permite “acercar las soledades”.¹⁹⁶ Yo aún jugaría más con las palabras de una lengua a otra (por mor de este contraste práctico y hecho efectivo en el discurso, sobre todo si nos vamos al caso del Québec) y vería en este “approcher” francófono el correspondiente “approach” anglófono. O dicho en castellano, que “aproximar las soledades” es el paso para alcanzar el “enfoque” deseado.

Habría que preguntarse si estos nuevos cauces creativos de modernidad sólo caben dentro de los márgenes de las tres fuentes señaladas en *Fuentes del yo*.¹⁹⁷ Incluso, preguntarse si estos sólo pueden darse en el seno de la tradición o tradiciones occidentales. Lo cierto es que los estudios de Taylor se centran en la modernidad occidental. Sin embargo, aún dentro de ésta, uno de sus principales objetivos consiste en destapar la diversidad latente a ésta. La hermenéutica de Taylor opera desde dentro de las coordenadas occidentales. Sin embargo, su enfoque hermenéutico comporta indudables pretensiones interculturales que dan entrada a nuevas formas de modernidad, nuevos imaginarios modernos no occidentales. La diversidad y tensión interna de occidente sólo es el comienzo de la multiplicidad que conlleva el enfoque cultural de la modernidad.¹⁹⁸

En *A secular Age* Taylor vuelve a plantear las tensiones, conflictos en términos de “dilemas” de la modernidad. En este caso incidiendo en las demandas de la fe y la trascendencia y el contraste e incluso choque con el humanismo exclusivo predominante en la sociedad secular.¹⁹⁹ ¿Sería posible concebir un tipo de secularidad que reconciliase o al menos no eliminase las aspiraciones humanas a la trascendencia?

¹⁹⁶ Aludimos efectivamente a lo sugerido y sugerente del título de Taylor *Rapprocher les solitudes* (en inglés *Reconciling the Solitudes*). Ver Taylor 1992 (1993).

¹⁹⁷ Ver Nussbaum 1990 (27-34).

¹⁹⁸ Es muy significativo que al final de *Imaginarios sociales modernos*, en el capítulo 14, Taylor aluda en referencia a Dipesh Chakrabarty a las “modernidades múltiples” entendiéndolo por ésta “las diferentes formas de erigirse y animar las formas institucionales que han llegado a ser ineludibles”. Así el reconocimiento de la multiplicidad empieza con el reconocimiento de la multiplicidad en la propia tradición.

¹⁹⁹ Ver especialmente la parte V de esta obra (Taylor 2007: 539-778).

Frente a la cerrazón de los “estructuras del mundo cerradas” (*Closed World Structures*) que pretenden hacer obvio el humanismo exclusivo y las narrativas de la substracción, el marco inmanente no consigue acallar (supresión) la búsqueda de significado espiritual, las aspiraciones más elevadas a la trascendencia.²⁰⁰ Sin embargo, también hay limitaciones y desviaciones del lado del cristianismo. Con lo que –en expresión de Taylor:

Ambos lados necesitan una buena dosis de humildad, esto es, de realismo. Si el encuentro entre fe y humanismo se realiza en este espíritu, encontramos que ambos lados son frágiles; y el asunto es más bien reformularlo en un nuevo marco. No sobre quien tiene el argumento decisivo en su armonía (¿debería el cristianismo oprimir el florecimiento humano? O ¿debería la no creencia degradar la vida humana?). Más bien, aparece como un asunto de quién puede responder más profunda y convincentemente a cuáles son los dilemas últimos sentidos comúnmente.²⁰¹

Al fin y al cabo, ¿tiene el dilema la última palabra? ¿Estamos atrapados en el conflicto irresoluble? El interrogante se convierte aquí en interpelación para el filósofo que busca la superación. Taylor abre desde la filosofía una ventana a la trascendencia. Más concretamente se aproxima a una comprensión humana del dilema. Y con ello lleva a cabo una apertura a la “dimensión vertical” consistente en la reconciliación y la confianza. No de una apertura ingenua, sino sabedora de los dilemas humanos acuciantes en la modernidad y realmente irresolubles desde la cerrazón de la “nomolatría”.²⁰² Una apertura lúcida que sin soslayar las atrocidades cometidas y asumiendo la corresponsabilidad de las partes implicadas, es capaz de superar la espiral de violencia y surcar nuevos cauces de convivencia.²⁰³ Una pregunta atraviesa este planteamiento: ¿cómo es posible perdonar? ¿Resultaría comprensible el perdón para aquel que se mantiene impasible ante el sufrimiento provocado por una acción malvada?²⁰⁴

La tercera vía que estamos ensayando no es una posición subsumible en “teorías generales” como aquellas que reducen la religión a un marco global válido para toda época y cultura. Por el contrario se trata de indagar en las necesidades más concretas rechazando los diversos modos de distanciamiento de la posición desvinculada moderna acerca del mal y el sufrimiento humano y apostar por recoger

²⁰⁰ Este es el *leit motiv* de *A Secular Age* que se repite a lo largo de toda la obra y se torna más llamativo al final.

²⁰¹ Taylor 2007: 675.

²⁰² Es este uno de los resultados de Taylor tras la exploración de los diferentes enfoques de los dilemas que se plantean en la sociedad secular. Tras 115 páginas de análisis de los conflictos, “cross-pressures” y “dilemas”, Taylor propone asomarse a la ventana de la confianza y la reconciliación, esto es, exponerse a una “conversión motivacional”, Ver Taylor 2007: 707. También en este sentido hay que entender la tensión fecunda entre el orden de lo humano y lo divino que impide reducir la religión a un código de normas de civismo. Ver Taylor 2007: 735.

²⁰³ El ejemplo de Nelson Mandela constituye efectivamente uno de los ejemplos más flagrantes.

²⁰⁴ Para aquel que viviendo en su propia persona la injusticia supera el sentimiento inmediato de condenación y venganza y se aventura hacia la *kénosis*, le es posible una auténtica experiencia de perdón. “¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?”, ver Schöndorf 2001.

los logros y contribuciones que tanto del lado de creyentes como de no creyentes van encaminadas a mejorar el mundo.²⁰⁵

Del lado de no creyentes, no hay que olvidar la interpelación a las fuentes morales: ¿disponemos de la motivación necesaria para llevar a cabo todas las aspiraciones y demandas que la moral moderna requiere de nosotros, a saber, benevolencia y solidaridad universal? He aquí la diferencia entre dar una explicación (más o menos teórica) y el más necesario dar razón acompañado de la identificación vital con las fuentes morales que permite recobrar el sentido experiencial de la dignidad, que fortalece y motiva.²⁰⁶

Del lado de los creyentes cristianos, el horizonte de la modernidad también plantea dilemas que interpelan al modo de entender y vivir el cristianismo. Aquí se abre el espacio a una conciencia cristiana moderna que experimenta la transformación (*metanoia*) del significado de renuncia y sufrimiento de un Dios que se hace hombre y le acompaña en su sufrimiento. No se trata de renunciar a los misterios de la fe cristiana, sino de transformar su significado a partir de la experiencia de situarse en la encrucijada de lo humano y lo divino donde el logro humano deja paso a la fe y confianza en ese Dios hecho hombre. ¿Cómo hacer para no ver el mal como un castigo de Dios sino como un signo de la inquebrantable decisión de Dios de acompañar a la humanidad en sus momentos de mayor aflicción?²⁰⁷ De este modo encontramos la interpelación de una posible reconciliación en el cristianismo como esperanza de una reconciliación no ya más allá de la historia sino precisamente a través de ésta (*saecula saeculorum*) en la resurrección de la carne.

Así pues, ¿Cómo es posible –si acaso lo es– la conciliación entre modernidad y religión? ¿Cómo a tenor de las experiencias que la religión adquiere en el mudo islámico, pero también en el hindú, judío y aún cristiano?²⁰⁸ Creo que este es uno de los principales desafíos de la modernidad donde la mala relación entre política y religión conducen tanto a abusos cesaropapistas de estados confesionalmente religiosos que se sirven de la religión para fines propios, como a abusos laicistas que estrangulan la experiencia religiosa imponiendo una ideología determinada. Efectivamente pienso que la viabilidad del principio moderno de la subjetividad ha

²⁰⁵ Ver Taylor 2007: 685.

²⁰⁶ Fue esta una de las “áreas de tensión” de *Fuentes del yo*, que Taylor retoma como “dilema” en *A secular Age*.

²⁰⁷ “We could stare somewhere quite different, see suffering and destruction as often themselves devoid of meaning, and see the self-giving of Christ to suffering as a new initiative by God, whereby suffering repairs the breach between God and humans, and thus has not a retrospective or already established, but a transformative meaning. [...] God’s initiative is to enter, in full vulnerability, the heart of the resistance, to be among humans, offering participation in the divine life [...] Through this loving submission, violence is turned around, and instead of breeding counter-violence in an endless spiral, can be transformed”. (Taylor 2007: 654).

²⁰⁸ Ciertamente el Islamismo en muchas de sus sociedades está aquejado de síntomas de premodernidad. Pero no sólo el Islamismo. También algunas de las sedicentes cristianas. Por ejemplo cuando tras el ataque del 11-S, Bin Laden hablaba en nombre de Aláh y George Bush citando un salmo le contestaba, declarándole la guerra, en nombre de Yahvé. Ver Gracia Calandín 2002. Lo cual está en las antípodas de la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Ver Gómez.Heras 2008: 306 y ss.

de pasar por una “superación del subjetivismo individualista”; de modo que la secularización no derive en “secularismo laicista” y que el respeto a la dignidad humana constituya una constante vital de las diferentes tradiciones religiosas. La conciliación y reconciliación se aventura posible no a nivel teórico sino para la ética.²⁰⁹

Con todo, aún podemos atisbar dos luces para la cuestión de la reconciliación. Dos luces que abren la puerta para superar el conflicto y alcanzar momentos de confianza.

En su última reflexión de sus *Caminos del reconocimiento*, entre tanta “lucha”, Ricoeur plantea la posibilidad de llegar a “estados de paz”. ¿Es esto una modalidad más asentada de la reconciliación que pondría fin a la lucha por el reconocimiento? Creo que se trata de una afinada reflexión que para nuestra cuestión de la reconciliación es vital. La lucha por el reconocimiento abre aquí un remanso de paz que evita que el reconocimiento se vicie en “mala reciprocidad”, devolviéndolo por el contrario a la donación original, a un auténtico intercambio de dones. Es esto lo que surge al poner el énfasis en la donación. Así la obligación de devolver se transforma en “gratitud”²¹⁰ y se activa con ello la lógica del ágape; “movimientos del corazón” con los que se alcanzan momentos de *confianza*. De este modo la reconciliación es vista como la experiencia viva del don; como la “tensión creadora entre generosidad y obligación”. Una tensión “interminable” que no consigue ahogar la lucha por el reconocimiento. Pero no como violencia contra otros, sino como lucha y superación personal movida por las “experiencias de reconocimiento efectivo en el intercambio de dones”.²¹¹ Es entonces, añadiría yo, cuando los caminos del reconocimiento se van transformando en una peregrinación de confianza a través de la tierra.

Y ya por último, la reconciliación podría aún adquirir una cuarta figura más moderna si cabe y es la de buscar *interiorizar* las diferencias de modo que el reconocimiento de la diferencias no sea más que un ensanchamiento de los propios horizontes. Acercarse al otro diferente con las pretensiones de que él nos descubra nuevas facetas de nosotros mismos; que él con-forme mi propia diferencia (aún cuando no la comprenda del todo), permite superar la derivación homogeneizadora que rechaza y exterioriza lo diferente como algo extraño. No se trata de olvidar un

²⁰⁹ “Pero si a nivel teórico la conciliación entre modernidad y religión aún choca con dificultades relevantes, en el ámbito de la ética, la conciliación alcanza logros esperanzadores” (García Gómez-Heras 2004:166). Ver también capítulo 10 y 11 de García Gómez-Heras 2008.

²¹⁰ También en castellano existe el paralelismo entre reconocimiento y gratitud sobre el que llama Ricoeur la atención a propósito del francés en la nota 21 (Ricoeur 2004 (2005: 249)). Un paralelismo y coimplicación imposible de concebir desde el modelo de transacción mercantil o el puro sentimiento del deber de devolver con exactitud lo recibido. En su acepción nº 7 del término “reconocimiento” el diccionario de la RAE afirma: “mostrarse agradecida a una persona por haber recibido un beneficio suyo”. Y en la definición que ofrece de “gratitud”: “sentimiento que nos obliga a estimar o querer el beneficio que se nos ha hecho y a corresponder a él de alguna manera”.

²¹¹ Ricoeur 2004 (2005: 251). Creo que Axel Honneth confunde la gratuidad con la unilateralidad lo que hace ininteligible el reconocimiento desde el don emergente del corazón. Ver la reciente entrevista publicada en julio de 2008 en la revista *Esprit*: « La philosophie de la reconnaissance : une critique sociale »

pasado doloroso ni de estar ciegos a las situaciones actuales de injusticias, pero una pregunta más radical se nos plantea: ¿seremos capaces aún después de una historia de divisiones y cismas, de exclusivismos y homogeneizaciones, de luchar con un “corazón reconciliado”?²¹² Es este modo de reconciliación del corazón, el que trae la *cordura* a las relaciones personales e incluso la libertad y esperanza a la humanidad, sin olvidar las diferencias y diversidad existente. ¿Cómo hacer para no exteriorizar sino apropiarnos esas diferencias que me enriquecen a mí mismo y sin las cuales sería un poco menos yo mismo? ¿Cómo hacer para buscar a ese “complementario que va siempre conmigo y suele ser mi contrario”?

²¹² Constituye ésta una de las expresiones de Frère Roger que más lúcidamente recogen su trayectoria vital. Más recientemente siguen dando frutos sus intuiciones (dichas con su vida), por ejemplo, en la “Carta 2008 de Cochabamba” de la Comunidad de Taizé. Una reconciliación que encuentra en el perdón la puerta hacia la reconciliación. Pero que no busca en el perdón la humillación del perdonado sino el perdón originario motivado por la humildad compartida, fruto del reconocimiento de la finitud humana, de la que participan tanto perdonador como perdonado.

Chapter 12

CONCLUSIONS

Now I am going to set out the results and conclusions that I have come to in the investigation. Firstly, I present the most general ones. Secondly, I expound the particular conclusions by chapters.

In view of a more clear exposition, I am going to order the conclusions indicating the corresponding chapters of the thesis to which they belong. In this way, the reader should be able to identify more readily where to obtain the stated results.

In the elaboration of this chapter I have had in mind that the PhD is framed in the form of a European doctorate and therefore that the conclusions should provide a fairly complete view on the results of the investigation.

I thought that the results would be clarified by distinguishing the largest number of conclusions as possible, as well as opting for a direct and concise formulation.

12.1. *General conclusions*

12.1.1. *Conclusions of the first part*

1.- It is possible to unravel hermeneutical presuppositions in the philosophy of Charles Taylor. While it is true that the references to authors of other philosophical currents make his position more complex, we can discover in his approach a characteristically hermeneutical core, a core that we refer to with the expression “hermeneutical presuppositions”. We use the term presuppositions because we consider them the most basic points of departure to address the different issues, and the term hermeneutical because this approach takes its roots in a modern tradition that began (at least) with Wilhelm von Humboldt and Johann Gottfried Herder and continues today with Gadamer and Ricoeur (among others).

2.- Much of the philosophical thought of Charles Taylor focuses on understanding and explaining man. But not the human being understood in any of its individual manifestations but from a philosophical point of view, the features of which characterize homo sapiens as such. In fact, we find in Taylor a philosophical anthropology.

3.- Four human features can be highlighted in the philosophical anthropology of Taylor: self-interpreting animal, dialogical self, moral agent and narrative self.

CONCLUSIONS

4.- Hermeneutics is the approach through which Taylor characterizes his philosophical anthropology. Hermeneutics allows us to find the presuppositions in order to understand man properly, but also it is in itself a presupposition of the philosophy of Taylor.

5.- In order to understand man properly, and opposed to the de-contextualized point of view of the natural sciences, Taylor recognizes the need to give reason to man's self-understanding, demarcating the scope of the field of human sciences in a specific way.

6.- The hermeneutical presuppositions that are essential to give an account of human action and behaviour are: 1) Self-interpretative character of man; 2) The nature of strong evaluations and the benefits of such as a constituent of our action. 3) The horizon of meaning of our own human experience. 4) Articulation as an expressive dimension of man.

7.- The realism of Taylor can be properly understood only in light of his hermeneutical presuppositions. This is a realism embedded in human experience, which is always interpretative.

8.- The hermeneutical approach of Taylor shows its full potential in the intercultural field.

12.1.2. *Conclusions of the second part*

9.- The moral and political philosophy of Charles Taylor sits on the hermeneutical presuppositions rooted in the first part.

10.- The concept of moral for Taylor lies in the tradition of hermeneutics. A hermeneutics that does not renounce the moral point of view but which seeks to integrate it into a broader philosophical reflection on the sources of morality. (Chapter 6)

11.- As a model of practical reason, the hermeneutics of Taylor show his critical potential; critical not in a formal sense, but substantive and significant; especially in the criticism amongst incommensurate cultural positions. (Chapter 7)

12.- In light of the hermeneutical presuppositions of his philosophical anthropology, there is shown the need for a moral and political identity, concrete and genuine, refined by the particular social and historical ties. (Chapter 8)

13.- From the hermeneutical presuppositions, (human) freedom is shown in its decisive significance. It is this hermeneutical approach, which opens the door to a liberalism that recognizes the difference. (Chapter 9)

14.- The hermeneutical approach, in its holistic quality, presents, with particular acuity, the existence of irreducible social goods and the possibility of

"holistic individualism"; a proposal that is of great importance for our modern societies. (Chapter 10)

15.- The approach we are advocating shows a modern hermeneutics that makes relevant the historical and cultural origins of that period without giving up its validity in this era, but precisely through the "arguments of supersession". (Chapter 11)

12.2. *Conclusions of each chapter*

12.2.1. *Conclusions of the first chapter*

16.- The first characterization of man that we find in Taylor is clearly hermeneutic: man is the self-interpreting animal. Equipped with the interpretive ability, he is made up of feelings configured from what is valuable to him. It is in these interpretative and culturally configured feelings where the most significant aspect of man takes place.

17.- In Taylor reasoning is not separate from feelings. Feelings play a crucial role in the exercise of giving reason, in such a way that the argument has to begin from what is really valuable and meaningful to the subject (the subjects) and that can be only when based on feelings. For this experiential approach it is not possible to ignore motivation and sense of reality, if it is a question of understanding human beings and their behaviour. Knowledge is drawn from the brushstrokes of actually living, based on experience. (This is an aspect that, unlike a good number of commentators on the work of Taylor, we emphasize due to its importance).

18.- There are certain feelings for which the self-understanding of the subject is a constituent. These are feelings that can change depending on interpretation. Through them much of the human experience (one that is configured more significantly by the subject) can be articulated. And we find in them the constituent character of understanding and the decisive role of interpretation in human experience.

19.- I use the expression "experiential meaning" to the hermeneutical approach applied to human action. There are three key elements: (1) Import-ascribing, the attribution of meaning which is not reducible to the subject (objective pole); (2) Subject-referring import, that there is meaning at least for one subject (subjective pole); and (3) The cultural horizon of meaning. The term "experiential meaning" stresses that the meaning is built on experience. It is not possible to find a meaning for human feeling out of context and out of acting. In this regard, we concluded with Taylor that it is possible to expand the field of hermeneutics beyond texts to human action.

12.2.2. *Conclusions of the second chapter*

20.- The second characterization of man that we find is linked with hermeneutics: the human being as a *dialogic self*. In this way man is conceived through his community ties but without stifling his individuality. This characterization can surmount the rift between individual and community and is found in the characteristic dynamism of human linguistics: The dialogue that takes place amongst subjects and extending even within the subject himself (reflection).

21.- Based on the hermeneutical conception of language as activity, the constitutive-expressive dimension of language is not only irreducible to the representative, but it is essential to and a priority in that regard. Language can not be taken as a mere application of general and abstract rules. Rather, just as language of agents is constitutive of their practices, their cultural practices are configured from their own language as well. From the hermeneutical prism, language incorporates a horizon of value.

22.- The concept of self-understanding of Taylor is not "linguistically cornered" but there is a latent understanding (fore-understanding) also in language. In this sense, the linguistic articulations never deplete the original and primary contact with reality.

23.- In Taylor the expressive-constitutive approach that is rooted in a concept of language as *Welterschliessung* (disclosure) does not lead to an absolutism in the disclosure function of language. Taylor recognizes the important role of the designated function of language in natural sciences, as well as the epistemic gain to move from a confusing position to another more correct one. But in the tradition of Herder and Humboldt it should be recognized that due to its expressiveness and constitutive dimension language may disclose (*erschliessen*) a truly public space.

24.- Atomism applied to humans is inadequate. It makes unintelligible the social background and the expressive-constitutive character of human language. The hermeneutical approach allows arguing against atomism's concept of "disengaged agent" and agreeing to holistic presuppositions of language.

25.- Two types of stance against atomism can be distinguished: the joint action, where the conversation plays a prominent role; and language understood as background of meaning (the new formulation of "objective spirit")

26.- The hermeneutical holism of Taylor does not nullify but rather permits the articulation of individual innovation and originality.

27.- The concept of *background* is the principal key from which to explain the hermeneutical holism of Taylor.

28.- There is a rich terminology in Taylor to refer to the third element of experiential meaning: background, horizon, framework and culture. Although Taylor does not analyze in detail the term culture, we can discover a tacit hermeneutic-effectual meaning which synthesizes the ethnographic sense of it with

the humanist one. This synthesized meaning of culture opens the door to criticism. For this approach, however, criticism of culture is not interchangeable with the critique of ideologies.

29.- The hermeneutic holism that we uphold with Taylor does not drift into relativism nor limits contextualism as maintained by James Bohman.

30.- The transcendental argument that we defend acquires in Taylor a well founded character. Taylor takes the kind of transcendental argument inaugurated by Kant on the conditions of possibility of experience to show the holistic presuppositions of language. He criticizes, however, the Kantian conclusion of the list of categories. Taking the image of the incarnated agent per M. Merleau-Ponty rooted in a much richer concept of experience.

12.2.3. *Conclusions of the third chapter*

31.- The third characterization of man that we find in Taylor is that of *moral agent*, primarily understood as a "strong evaluator." It is also a hermeneutical characterization to the extent that the hermeneutical approach discovers the "horizon of value", the valuational and the evaluative dimension of the agent.

32.- We must distinguish between "strong evaluation" and "weak evaluation". Only through the former it is possible to introduce goods that are intrinsically worthy or valuable. The proposal of Taylor is far from motive ethics (such as utilitarianism), more approximating teleological ethics.

33.- The concept of strong evaluation does not degenerate into an "intellectual projection". That would contradict the moral realism that Taylor defends.

34.- Neither does the concept of strong evaluation turn into "voluntarism". This concept contains the claims of moral judgments.

35.- The proposal of Taylor grows, however, from a lack of foundationalism and the distinction of a purely normative dimension of ethics.

36.- Taylor overcomes subjectivism by recognizing the objectivity of good: the realism of good. *Sources of the self* is the main work in which Taylor emphasizes this aspect. It is not, however, a realism independent of the evaluative and interpretative dimension of the subject.

37.- The term "moral ontology" has to be understood, according to Taylor, in terms of background. It is one of the expressions that most affects the realistic nature of his proposal and criticizes a skewed concept of human nature independent of the moral.

38.- Taylor uses different terms and expressions in order to describe the realm of good, each with their respective nuances: good-for-everyone, hyper goods, vital good, constitutive good and moral sources. We stand with Taylor that there is

"good-for-everyone". Not only the "good internal to a specific practice" of MacIntyre in *After Virtue*, but rather good which transcends those same practices, and that culturally diverse societies can recognize as genuine good.

39.- The concept of hyper goods (in plural) articulates the claims of universality of those goods joined with the incommensurability between them..

40.- The term "constitutive good" underscores the importance of the hermeneutical approach because it is an exercise to find out why everyday good really is so. On the one hand, it is possible to argue against the relativistic way of understanding good and, on the other hand, to overcome some of the contradictory approaches of deontological ethics by giving greater meaning and scope to the concept of good.

41.- Among the expressions of Taylor related to good, the one that most focuses on the experiential dimension is "moral source". It is an expression that reflects the articulator dimension of good. One virtue of the ethics of Taylor is to touch on the need for scrutiny via moral sources not only to recapture meaning, but also in the most vital sense to empower us to action.

42.- A limitation of Taylor's ethics of good is to ignore the experience of evil and the possibility of an ethics aimed not toward good but at avoiding evil. In that way, the deontological ethics offer an extraordinary and valuable potential.

12.2.4. *Conclusions of the fourth chapter*

43.- The fourth characterization of man by Taylor is that of the narrative self. Inside the expressive dimension we may distinguish between the human expressive dimension itself and the genealogical and reflective exercise of awareness (articulation in a circumscribed sense). Articulation is the main concept that allows Taylor to delve into the nature of the narrative self.

44.- Taylor's hermeneutics may explain articulation of the self as a milestone of improvement in our understanding about identity and experience.

45.- In Taylor we can find the questions about validity and the potential of transformation in the act of articulation. It is possible to denounce some interpretations as wrong and some sentiments as confusing due to the lack of articulation. The task of articulation can never be discontinued once and for all.

46.- Articulation contains, in turn, an extraordinary potential of transformation consisting of deploying an extensive and richer language of value that enables the broadening of one's own horizons. Articulation allows us to generate more profound and sharper contrasts by opening up new interpretations that transform our experience. Since understanding is embedded in self-understanding, the transformation will always be a radical change in oneself.

47.- Like MacIntyre and Ricoeur, Taylor criticizes the impersonal perspective of Derek Parfit for having omitted the "background" of identity that contains the concept of narration. Taylor's concept of narrative self manages to escape from the uniformity of "idem" and expands the application of the concept of narration to modernity. Taylor returns to MacIntyre's concept of "research" but with an important difference, research for Taylor involves transcending traditional practices and exercising virtues beyond the internal good. So the concept of narrative identity for Taylor does not contradict the various versions of the breakdown of identity in modernity, if we take the concept of research following Taylor's sense, namely as a presupposition ("a priori unity of life").

48.- Taylor can not be criticized for not realizing the dangers of articulation when it is used to arouse prejudice and be a means of deception. But, on the other hand, he calls attention to the opposite dangers, which maybe are encountered more frequently in modernity, those of paralysis due to the lack of articulation from the (authentic) moral sources. The articulation of the moral sources empowers us to act morally.

12.2.5. Conclusions of the fifth chapter

49.- The best characterization to be found in the philosophy of Taylor is hermeneutic realism. This combines realism with hermeneutics.

50.- The realism of Taylor seeks to recover the primordial contact with reality. A realism that criticizes the Cartesian ontologization of the method; it defends a holistic conception of truth; and it is essential and non-dogmatic. This realism can rearticulate the context or frame of reference where thought and activity are socially and culturally embedded. There is a primary link to the world and all other beings which is inextricable and which is the basis of any theoretical elaboration.

51.- The "mediational picture" that underlies the consciousness of the modern man is a serious distortion that is operating in our culture. In its different variants it is not able to account for human reality properly.

52.- There is an unavoidable distinction between human and natural sciences. From Taylor's point of view, that is hermeneutic realism, it is argued successfully in favour of this division. Given the enormous diversity and peculiarities of each of the scientific disciplines, Taylor himself recognizes the excessive narrowness of its division between Natural and Human Sciences. However the division prevents incurring the equalization of treatment and study of the human being with other beings and machines.

53.- Neither empiricist epistemology nor relativism understands adequately the work itself in the natural sciences, on the one hand, and the human sciences, on the other hand.

54.- Although Thomas Kuhn is close to Taylor's approach, he does not get properly to raise the level of study in human sciences.

CONCLUSIONS

55.- Hermeneutics is central to the science of history. Not only because historicity is assumed in all self-understanding (Heidegger, Gadamer, Ricoeur), but because the self is, in turn, the entire presupposition of historical research (Taylor).

56.- Hermeneutic realism is positioned between naive realism, which forgets the subjective turn of modernity, and non-correctable relativism, which eliminates the question of validity.

57.- We stand with Taylor for a hermeneutic realism which consists of putting relevance to the human reality of moral values. The various versions of non-realism fail to understand properly the way we live our lives (*moramos*) in the world.

58.- The study of man's morals can not be reduced to the purely biological.

59.- Strong evaluations and notions of good are not reducible to mere opinions.

60.- The evaluative terms and expressions are not reducible to descriptive terms.

61.- Relativism is unable to give an account of the moral claims (*reivindicaciones*) of man.

62.- Rorty's non-realism is inadequate for several reasons: 1) The consistency of a view of the world is not reducible to logical laws but we need to articulate that vision of substantive agreements; 2) It is closed to possible questioning from the primary contact with reality; 3) It ignores the existence of a "truth of the matter" that makes intelligible knowledge and progress in science; 4) It brings relativism but it also brings ethnocentrism.

63.- The concept of the real in Taylor is hermeneutically characterized by focusing on the real for human beings. It does not split between be and should be because the "descriptive" meaning cannot be separated from the "evaluative". The moral reality, shaped by agents themselves, is not closed but it gives entry to new interpretations and even to the kind of corrections about how agents understand themselves.

64.- The "best account principle" is the best expression of the hermeneutics of Taylor that recognizes the diversity of life forms and does not lead to relativism.

65.- The Hermeneutics of Taylor carries a substantial criticism of self-understanding. The "critical nerve of understanding" is based on reality.

66.- Taylor's moral realism does not drift into a plurality of good or hyper goods without arbitrating, but we can also find implicitly in the hermeneutical perspective some "human constants".

CONCLUSIONS

66.- Contrary to Harmut Rosa's interpretation, Taylor does not incur a contradiction. His realism must be conceived with an open mind. Human reality is constitutively interpreted and interpretable. Rosa overlooks the critical and deliberative nature of the transitional argument of the practical reason in Taylor.

67.- The realism of Taylor is not a return to hierarchical orders of the world, which transcend the experience of the subject. But there is a significant horizon of the experience of the subject that is not reducible to subjectivism, idealism or realism.

68.- The hermeneutical realism of Taylor is a complement to its intrinsic transcendentalism. If the distinction is drawn between a naïve and pre-modern realism (what these authors call "metaphysical realism") and the hermeneutical realism of Taylor, it is possible to avoid the possible criticisms that Taylor committed a naturalistic fallacy.

69.- The transcendental argument applied to human sciences prevents the drift toward the naturalistic reductionism of Mark Okrent and Joseph Rouse.

70.- The hermeneutical realism of Taylor should be distinguished from the "empirical realism" conceivable in the Kantian "transcendental idealism". In Taylor we find a hermeneutical concept of reality and experience that exceeds the limitations of conceptions, which conceive them as concepts of understanding. Taylor applies the transcendental argument to the thesis of Merleau-Ponty in which we are embodied agents.

71.- Hermeneutical realism takes the form of an intercultural hermeneutics. This is a proposal of enormous interest to actual societies (social reality), which are progressively more diverse.

72.- The starting point of Taylor's intercultural hermeneutics is the recognition that there is "good-for-everyone".

72.- The second key element of Taylor's intercultural hermeneutics is the ability to generate insightful contrasts. A contrast shows our understanding in relief (*Abhebung*) giving us insight into the specific differences. Articulating contrasts in our understanding, we manage to avoid the danger of assimilationist ethnocentrism, but also of the potential condescending positions that eradicate the critical nerve of understanding. Through contrasts, we manage to broaden the horizon and come towards the other culture.

73.- Taylor's language of insightful contrast does not incur ethnocentrism as David Couzens Hoy thinks.

74.- The most substantial and purposeful change of Taylor's intercultural hermeneutics is that it allows a movement from "for us" to "with us". Not only does it allow us to think in holistic terms from "I" to "us", but it also uncovers that the plural is not a uniform one but, on the contrary, replete with diversity. Therefore, thinking that things are "with us" lets us avoid the ethnocentric danger of considering our cultural background as the only one possible.

12.2.6. *Conclusions of the sixth chapter*

75.- Hermeneutics offers a richer approach to what is moral. Moral is hermeneutically conceived by Taylor and it is not restricted solely to matters of deontological ethics but articulates three axes: (1) Sense of respect and obligation toward others; (2) What makes a life full; and (3) Notions of human dignity. This is a broad concept of morality that seeks to articulate the presuppositions that can inform on human behaviour, and to grasp the way that agents understand (or fore-understand) their own action.

76.- Taylor does not confuse (he distinguishes) deontological issues and issues of good life. But it seems to him insufficient the Habermasian distinction between moral, ethical and pragmatic uses of practical reason and he focuses on the problems to account for human action when this distinction becomes dogmatic. The narrow concept of morality and "the withdrawal of philosophy at the level of reflexive analysis of the procedure" reduce the dialogue to philosophical arguments void of experience. For Taylor, however, philosophy is centred on hermeneutical presuppositions that permit him to incorporate an experiential dimension into the philosophical work. The self-understanding of the modern does not dispense with the experiential component.

77.- The moral ideal of impartiality is an ideal highly valued and subject to certain interests. Those ethics which seek reasoning blind to the interests of the subject involve a deficiency in their articulation. From the hermeneutic approach to morality, fairness is not equivalent to inclusiveness; the latter being the best that illuminates Taylor's holistic approach.

78.- The holistic approach of Taylor, focused on background and intercultural conversation, can avoid the egocentric hazard and, in a sense, also overcome the subjectivism and individualism prevalent in Western societies

79.- The dialogue between the intercultural hermeneutics of Taylor and discourse ethics is a viable and appropriate path to discover new opportunities and to develop an exercise of corrections and improvements through mutual questioning.

80.- The hermeneutical and genealogical approach of Taylor allows the discovery of what are the main reasons for a procedural ethic: freedom, altruism, universality and criticism.

81.- Taylor criticizes the deficit of hermeneutics in Habermasian procedural ethics. The exclusively procedural ethics that try to disregard any substantive aspect is "inconsistent" because it is unable to give an account of the values that give meaning and on what they are based. By exploring substantial concepts of life, Taylor's hermeneutical approach can give reason to being moral.

82.- The Hermeneutics of Taylor proposes a kind of rational and substantive understanding, where not only the virtues of reasonableness, openness and solidarity,

but also authenticity and expressiveness forge a way of life in order to gain that understanding. By combining the two types of virtues, it is possible to achieve a firmer and more consequential answer, that is to say, conforming to a way of life that is more real and consistent.

83.- The hermeneutical realism of Taylor warns of the "performative contradiction". It refers to those theories that are inspired by the highest ideals like freedom, altruism or universalism, but that could lead to their own negation, if the specific conditions that interlink the way of life and the realization of human potential are disregarded.

84.- The Hermeneutics of Taylor brings an experiential charge against the naturalism of disengaged reason. The fact that the self is formed through exchanges in language does not guarantee against the loss or break-up of meaning. This has led to a slide into subjectivism in the issues of authenticity and personal fulfilment. This hermeneutical approach tries to recover the horizon of significance that allows us to determine value and with it to question the validity of forms of personal fulfilment.

85.- Unlike the criticism of Habermas, Taylor's approach does not fall into the dogmatic nature of "World disclosing function" (*welterschließende Funktion*). The background of meaning entails (although implicitly) the claims of validity of a horizon of significance that allows it to overcome subjectivism or relativism of certain forms of life, and makes possible a meaningful intercultural understanding.

86.- Habermas is right, however, when he asserts that Taylor does not recognize the potential and importance of acquiring a *moral point of view* in our practical reasoning. And I think that it is really a significant shortfall of Taylor's philosophy that we can not ignore. Such a moral standpoint, I think, would help to lay the procedural foundations for mutual understanding and agreement.

87.- Taylor's approach lacks a transcendental-pragmatic justification of human action. Although the consideration of normative presuppositions of communicative action is not enough, it is, however, necessary and confers a standard justification to inter-relationships and the claims of a moral point of view.

88.- We do not find in the philosophy of Taylor any articulated response to the problem of intercultural justice. This deficiency could be righted in conjunction with the discourse ethics of Apel, which finds the strong point of its proposal in the articulation of a universal justice that develops as a form of an ultimately transcendental-pragmatic grounding.

89.- The "universalist communitarianism" of the discourse ethics of Apel can help to raise rigorously the conditions of possibility of the stated communitarianism (Part A) as well as problems on a global scale that require a universal ethic. But Apel's concept of modern identity grows from a lack of recognition of the humanizing potential (as a "culture animi") of different cultural traditions.

90.- Although Apel's reconstruction of the communitarian argument in Taylor is generally good, it does, however, force an excessive assimilation of Taylor's

approach to that of Hegel. On the contrary, I believe that Taylor does not try a "global synthesis of culture" or a "competition between different traditions" from an absolute point of view. Likewise, in Apel we find devaluation of the strong evaluations and of the critical nerve in the hermeneutics of Taylor.

91.- The use of the term "intercultural" is confusing and vague from a position which aims to place itself "above all cultures". Nor does "pluralism" head towards "particularity".

92.- The cultural values of intercultural hermeneutics are not reducible to mere choices and even less to "irrational choices". Equally inadequate are the categorical distinctions between argumentative discourse and the world of life, and between factuality and validity. On the contrary, social norms are not reduced to mere conventions but from the hermeneutics I defend it is possible to articulate a criticism from factuality. Despite the real dangers that communication can entail it is not the solution to segregate philosophy outside of ethicality and the world of life

93.- Some of the aspects of discourse ethics cannot be waived: 1) Their intention to compose a humanity more full of reason, that is, their claims that public life is geared to drive through the force of the better argument; 2) The ability to design a universal ethical framework capable of addressing problems on a global scale; 3) The recovery of the Kantian question of validity so that it isn't subordinated by the issue of the nature of meaning; 4) To alert against the possible dogmatism of hermeneutics that believes the superiority of the interpretation over the interpreter.

94.- Posing some philosophical questions to discourse ethics from hermeneutical realism improves the philosophical approach. Thus, although the ethical principle differs fundamentally from the empirical hypothesis, it is noteworthy that in substance there is a "hypothetical sense" to the extent that: (1) The explicitness of ethical principle and of the claims of validity "depends on the context of discussion"; and (2) By exploring the "real possibility" of such ultimate fundamentals, to question whether the latest attempts to formulate the principle of discourse ethics are reviewable considering the differences in contexts of discussion.

95.- The exploration of the "background" in all its dense and intricate reality can discover some "reasonableness" in decisions of the will.

96.- Taylor's ethics of authenticity can help enrich the intra-subjective dialogue "that resonates inside the subject." This is not to replace the Kantian principle of autonomy, but to deepen the complement of the "moral ideal of authenticity."

97.- The moral point of view is not enough to resolve conflicts. Human beings are not only "rational" or "moral" but also "emotional" and "cultural" and they seek recognition of their identity (whether in group form or the individuality of authenticity).

98.- Although the double formal principle is inescapable, we need to have other ethical traditions to articulate the model of application. Without eliminating

the claims of universal validity, it must meet the "Aristotelian moment" to specify and enforce the moral principle of respect for every human being.

99.- The way Apel tackles part B and the "principle of self-appropriation" (*Selbsteinholungsprinzip*) of the reconstructive sciences entails the "idealist" danger of sidestepping the substantial historicity. It may be asked whether losing sight of the existing customs (the whole cultural background as well?) does not become an inoperable option and possibly unbearable imposition (from outside) for the individual.

100.- Hermeneutics challenges a certain Cartesian version of discourse ethics by arguing that the primordial in the dialogue is not the subjective security but the inter-subjective confidence. While the search for subjective assurances can undermine the dialogue, mutual trust is the key to an *authentic* communicative action.

101.- Faced with the increasing risk of forgetfulness in Western modernity, the importance of listening and asking (also wondering) becomes more evident. Returning to experience, I think that for a real dialogue (not for multiple and simultaneous monologues) the primordial (*Ursprung*) lies in the asking (wondering) and listening (not just hearing).

102.- Taylor recognizes that there is an element of truth in giving priority to the right over the good, and he welcomes Kant's criticism against the Utilitarian reductionism of good to welfare in favour of justice. However, there are two senses in which the priority of right over good is wrong. First, because by defining what is right, we are already using notions of what is good (the right action is being sought because it is good), and secondly because a "weak theory of good" is not enough to motivate and sustain the commitments of the theories of justice. Finally, although the limiting boundary of the issues of justice cannot be ignored, Taylor's efforts are designed not to address them exclusively but in connection with the other two axes of the moral.

103.- Some ethical theories are inadequate because they don't provide conceptual space for constitutive good. The blind priority of moral mandates on matters of good living is also unjustified without regard to the contexts and circumstances accorded by *some* proceduralist authors ("fiat justitia et perat mundus").

104.- The holistic approach of Taylor proposes a kind of justice attentive to the specific circumstances, that he qualifies as "distributive justice". Faced with the atomism of the theories of natural law, Taylor advocates a "social vision" that is modelled on a substantive vision of man as a "social being"; not as a holder of rights but as a being with capabilities and goals.

105.- Taylor's holistic approach of distributive justice raises the question of the validity of justice. Implicitly to social backgrounds there is the consideration that certain particular conceptions of justice may be unfair to humans. Taylor's holistic approach acknowledges the contribution of the universalistic approaches of justice

because by considering man as such they enable us to highlight an essential aspect of human dignity and to give meaning to "certain cross-societal criteria of right".

106.- Taylor's claims to recover a wider reflection by encompassing and evaluating issues of good life and issues of justice are possible and necessary. The "moral point of view" is not renounced but is integrated into a wider reflection.

107.- The expression "the right" in Taylor is too ambiguous, leaving undefined and largely inadequate its criticism of the theories which defend the priority of justice over good.

108.- Faced with utilitarianism and some derivations of formalism, the moral realism that emerges from hermeneutics provides access to a plurality of goods. It does not bound nor reduce the scope of what is moral from a predetermined model of validation to the point of accepting incommensurability between languages of contrasts.

109.- In Taylor's moral philosophy there is a translation of terms: from the moral to languages of contrasts, qualitative distinctions and strong evaluations. With this shift, we widen the scope of what is important and significant deepening our hermeneutical sensitivity for the good and the moral sources.

110.- Taylor's approach is not a polytheism disguised of pluralism. However, it is right that there is a danger of dissolving the moral into languages of contrasts, namely, here there is the weak point of forgetting or relegating to second place the "demands of justice" of human beings as such. It is therefore important and necessary to touch more on the "obligatory core" or the "deontological moment" of ethics and to achieve a critical hermeneutic approach that overcomes universalism and contextualism. The argumentative ethics of Paul Ricoeur and the civic ethics of Adela Cortina are two valuable partners in order to supplement and complement the hermeneutical ethics of Taylor.

12.2.7. *Conclusions of the seventh chapter*

111.- The model of practical reasoning of Taylor has its roots in the language of contrasts and the experience of the agent. Faced with the apodictic model, which is parasitic of the natural sciences and which distorts morality leading to a kind of insubstantial reasoning on the subject, the *ad hominem* argument tries to convince our interlocutor through arguments that are based on presuppositions and strong evaluations, to which he is already committed.

112.- Taylor's model of practical reasoning is close to the Aristotelian concept of *phronesis* by arguing that the process of articulation of implicit ethical knowledge is constitutively open to new contextual factors. That moves away from the direction of modern ethics formed by explicit rules from the Cartesian ideals of clarity and distinction, where everything that is not explicitly clarified is relegated to the level of irrationality.

CONCLUSIONS

113.- The objective of Taylor's approach is not only to recover the Aristotelian legacy of *phrónesis*, but also the critical dimension of "transcendental goods". His model of practical reason is intended to reconcile the Aristotelian legacy with modern ethics which accentuate the critical nerve of understanding.

114.- The ethics of Taylor is not presented in itself as an applied ethics but its critical hermeneutic approach offers valuable insights into the ethics applied.

115.- Taylor's model of rationality holds the possibility of an argument even among the incommensurable stances. It is able to perform a critique without referring to established criteria and it conducts a "transition between incommensurable paradigms", that is, the widening of horizons.

116.- Winch's approach on incommensurable forms of life and MacIntyre's are contrary. However, both are insufficient because they are not able to uncover that part of truth found in the opposite approach or to reveal some excesses in their own.

117.- Winch's incommensurability of standards of rationality includes an expansion and transformation of our concept of intelligibility. But, on the other hand, it atrophies the critical nerve of understanding and drifts toward incorrigible relativism.

118.- MacIntyre stresses the historic and narrative nature of scientific rationality, but he is incapable of thinking of the incommensurability between different criteria of rationality and the possibility of rational transit between incommensurables, drifting toward ethnocentrism.

119.- Taylor's model of practical reason improves on MacIntyre's concept of rationality because: (1) The rationality is configured with expressive and symbolic elements, so that it is not limited to what is logical, but is underlain by belief and commitments; (2) MacIntyre's approach lacks the transforming potential of Taylor's hermeneutics referred to their own traditions; (3) MacIntyre's notion of truth is not clearly defined in some dubious cases.

120.- Faced with the model of apodictic reasoning of naturalism, the first argument by transitions affects the comparison among theories not from an "absolute fact" (as in the Popperian process of falsation) but among themselves and the fact that they attempt to explain in order to determine what constitutes a gain in respect to the others.

121.- The second transitional argument has more scope. The transition is between incommensurable positions. In moving from one position to another, there is a reduction in error but this move is not carried out through a measure set in advance for the transition.

122.- The moment of reality shows that the transition takes place through elements of the reality of human life (in the form of human life) and that rationality is embedded in reality and that, therefore, it serves the demands of such.

123.- There is a level of pre-conceptual experience. At this level we can talk about pre-understanding as a form of pre-conceptual and pre-propositional understanding. There is a causal contact that our perceptive skill takes up. The reasoning is composed of critical reflection and it consists of giving reasons propositionally. Its roots, however, are epistemic skills that promote and nurture reasoning and language. The realistic approach of Taylor focuses on the pre-reflexive ground of reasoning

124.- In response to the moment of reality, the pitfall of Winch's incorrigible relativism is avoided. So, the relativism of reality is sometimes rather relative. Winch's incorrigible relativism is not able to think radically about incommensurability and, ultimately, it is condescending and ethnocentric. The realism of Taylor's hermeneutical approach allows the "supersession" of science in respect to magic, however, not in a global but in an ambivalent sense.

125.- Despite the possible similarity, the "human constants" of Taylor are substantially different from the "limiting notions" of Peter Winch, because the latter, unlike the former, behaves in a loss of realism, dissociating on one hand the self-interpretations of life forms, and the latent claims of human reality on the other one.

126.- Taylor conceives the reality of the human constants in the field of morality. Although sometimes he refers to the reduction of suffering, the universal respect of human beings and the equality between women and men, he does not offer, however, a list of those human constants.

127.- In Taylor's approach there persists some unresolved ambiguity about the term "pre-understanding". The multiple allusion to different authors such as Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty or Gadamer, obscures even more the delimitation of that term. Depending on the context it is not clear if Taylor opts for defining it as a prior understanding in which we already are (*sind, sein*) there (*da*), which will lead to Heideggerian perspectives (as he himself explicitly refers). On the other hand, if we take more seriously his realistic approach (in the sense of the imprint upon our entire understanding that reality makes, and which internally regulates such understanding) which would place him in our view more akin to the approach of X. Zubiri. This is an issue that still needs to be explored in more detail and it deserves more dedication.

128.- The relationship between the "human constants" of Taylor's hermeneutics and A. Sen's concept of "capabilities" remains to be explored in depth.

12.2.8. *Conclusions of the eighth chapter*

129.- The hermeneutical presuppositions of Taylor's moral and political philosophy focus on the importance and necessity of a moral and political identity that is concrete and is distinguished historically and culturally

130.- From the transcendentalism found in the hermeneutical approach there can be distinguished (without separating) two aspects of identity: the first refers to the essential features of identity in universal terms (discussed in philosophical anthropology); the second to the historical, cultural and particular aspects (historical facet).

131.- Reclaiming the legacy of romanticism, the second aspect of identity underlines the differential, genuine and original nature, whether applied to the individual or the community. This second aspect stresses the complementary nature of, and even the mutual need for, the "equalitarian revolution" and the "expressionist revolution".

132.- Individual and collective identity are two aspects that interact and need each other: on one hand, without the horizon of meaning given by the group that resonates inside the individual it would be impossible for the individual himself to build his own identity (*hermeneutical presupposition of individual identity*); on the other hand, the common self-understandings of individuals are what we might consider, in turn, *hermeneutical presuppositions of collective identity*.

133.- The concept of identity acquires in Taylor its fullest and most down-to-earth sense by collecting both the egalitarian nature of sameness (*idem*) and also the traits of a differential identity with regard to others. Thus, it cautions us before a quasi-mathematical assimilation of identity as invariable and it gives more effectiveness.

135.- From his own experience in Quebec Taylor highlights the potential of the expressive model as the best embodiment of what it means to the internal cohesion of a group with respect to the "classic French model". That does not lead to a lack of recognition of certain fundamental rights for all citizens, but draws attention to the dangers of ignoring politically the forging of a collective identity. From intercultural hermeneutics this identity is to be understood in terms of inclusiveness and acknowledgment of differences.

136.- Kymlicka's approach in *Multicultural Citizenship* suffers from considering the collective identities in a static way. The understanding of the other that is proposed by hermeneutics –and found in Taylor— can intensify and make more sense of the rights of minorities profiled by Kymlicka.

137.- The hermeneutic-genealogical approach of Taylor underlines the importance that the question of identity and the consideration of inter-subjective recognition as a "struggle" are characteristic aspects of modernity.

138.- Pausing to investigate the hermeneutical presuppositions helps to see that there is no contradiction but a fruitful tension between the political principle of cultural survival and openness to cultural exchange. It is a mistake to try to put ethnic identity on the same plane as universal human identity, as done by Mark Redhead.

139.- Redhead is wrong to think that the interpretations and self-interpretations of the players are contingent. The finitude and "characteristics of the past", which he refers to, are constitutive of identity.

140.- The rooted cosmopolitanism of Redhead does not properly allow the understanding and articulation of the forging and development of a moral and political identity in the sense of Taylor.

141.- Taylor sees the need for procedural liberalism, but not only for itself. Procedural liberalism is not enough and it alone leads modern society to some doubt and an acute malaise. Basing on the specific case, as permitted by hermeneutics, the conditions of possibility for the exercise of a democratic government can not be reduced to purely formal aspects.

12.2.9. *Conclusions of the ninth chapter*

142.- Heeding hermeneutical presuppositions, human freedom is a significant freedom, namely, a freedom that recognizes the need for a horizon of significance in order to be realized. This horizon of significance is interlaced with strong evaluations and it is the hermeneutical presupposition of freedom.

143.- Atomism is wrong because it does not consider the social conditions for the development of human capabilities. By showing the error of atomism, we see the need to reformulate the individual rights in terms of certain conditions for the exercise and development of human capabilities, which are highly valued and require our respect.

144.- The theories that focus exclusively on the absence of external obstacles are wrong because they ignore another crucial element to make sense of freedom: the "internal conditions".

145.- On the other hand, the concept of freedom as an exercise points out a new type of positive freedom. Thus, from that, to appeal to the ideal of self-fulfilment does not necessarily lead to totalitarianism, but we could open an internal area of freedom as is paradigmatically expressed in modernity by the individual himself.

146.- Not only the horizon of value but also the question of validity are reflected in Taylor's concept of positive freedom. To the extent that they are issues that involve strong evaluations and are therefore ways of knowing and understanding the self, it must be said that not only are there different prisms, but that some of them are manifestly erroneous.

147.- The ethics of Taylor consider the ideal of authenticity as a truly moral ideal and of crucial importance to freedom. His approach not only does not undermine freedom but leads to a realization of it; becoming strengthened by the ideal of self-realization.

CONCLUSIONS

148.- In response to the hermeneutical presuppositions, positive freedom involves application in the political field to become effective. The hermeneutical perspective helps conceive the political in positive terms of participation and by such to re-establish social bonds that make viable the exercise of citizens' freedom.

149.- Absolute freedom is meaningless and leads to the destruction of the horizons of significance. This is one of the pitfalls of modern regimes.

150.- Although it is very important not to overlook the dangers of certain collectivistic derivations of the Rousseauian general will, individual freedom is inadequate and needs citizens' freedom in order to achieve a "complete freedom". For which, it is no longer enough to protect individual rights, but paradoxically to reinforce the bonds and belonging to society. Thus, for an effective exercise of political freedom it is necessary to strengthen the significant bonds and the social ties in line with the civic humanism of Tocqueville.

151.- Taylor proposes a liberalism that recognizes differences (not inequalities or privileges) in a way that liberal values and individual rights are not undermined by the fact that a society is identified as a whole with strong collective goals. In light of inter-cultural hermeneutics, such liberalism is in a better position to recognize difference, by being embedded in the cultural context and meeting the demands of identity.

152.- It remains to be explored the potential for overlapping Taylor's conception of significant freedom with the conception of freedom as agency per Sen's approach to capabilities.

12.2.10. *Conclusions of the tenth chapter*

153.- Hermeneutics based on the tradition of civic humanism retrieves "genuinely common goods" that are presented as a social dimension needed to develop the democratic capacities of man.

154.- From the hermeneutical approach it can be seen more clearly that an assumption of Welfarism is atomism. Atomism is self-destructive for democratic societies because it suggests that we are isolated individuals. Tocqueville is one of the references of Taylor's criticism to atomism and a model of democratic societies

155.- Against the atomist assumption, Taylor develops a hermeneutical and substantive approach that allows the discovery of a space for dialogue (inter-subjectivity), where thinking is formed: the dimension of meaning. Only through it, can individual action make sense.

156.- From the holistic perspective of hermeneutics, culture is focused as a very peculiar social good because it makes possible new goods, which can be individual or collective. Culture is the place (*locus*) that makes possible other goods, rather than a good among others. And although different cultures constitute an

intrinsic good, it cannot be denied that there are points of criticism which hermeneutics in its critical and intercultural dimension has to make relevant.

157.- It is crucial to distinguish between two types of common goods: the convergent and the genuine. Only the holistic approach of hermeneutics adequately allows the illumination of the genuinely common goods. These are goods where the self-understanding and shared understanding of the agents are constitutive of those self same goods. They become distorted by any attempt to reduce them to individual terms.

158.- There is an important distinction drawn by Taylor between "ontological issues" and "advocacy issues". This is a basic element of understanding for his hermeneutical approach as a presupposition of his ethical-political thesis. Hermeneutics is what allows Taylor to illuminate the ontological issues ranging from atomism to holism. On the other hand, advocacy issues range from individualistic positions to collectivist.

159.- A "holistic individualism" is possible, where ethics and hermeneutics are intertwined. "Holistic individualism" is a synthesis which raises the possibility of a defence of modern liberalism, by considering the importance of freedom of the citizen but without abandoning the significance of common goods and community life. So it is necessary to delve into the hermeneutical presuppositions in order to articulate properly the ethical elements.

160.- This is not about giving up the procedures in the constitution of a democratic government, but the problem is that procedural liberalism is weighted with atomist prejudices that lead liberal democracy to dubious situations. Retrieving the tradition of civic humanism opens a new dimension of the social and political reality where common goods are designed and politically articulated and it outlines a model of free society that serves the regime of participatory self as a condition of political culture.

161.- Within the tradition of civic humanism we can highlight some key elements that should be recovered in order not to undermine liberalism by reducing it to mere proceduralism. The first is the patriotic virtue. This is the preference of common interest over the interest of the individual, so that state coercion is replaced by a voluntary identification with the policy by citizens. The second element is the complex Rousseauian concept of "general will." Thirdly, we should highlight the criticism of Tocqueville against the marginalization of politics on the part of a civil society absorbed by the economy and turned into "soft despotism" (*despotisme doux*).

162.- The republican and the liberal models are incommensurable in the different ways of conceiving modern freedom. Despite this, we must not remove any of them for the maintenance and promotion of liberal democracy.

163.- Taylor not only doesn't reduce their proposal to an Aristotelian approach, but he seeks to articulate jointly the republican legacy of civic humanism with proceduralism seeking a "balance" between them. Procedural liberalism need

not be restricted to an atomist approach. A holistic procedural liberalism is possible which not only recognizes that values purely are individual rights and principles of equal treatment, but also that it incorporates the good core of the civic-humanist tradition: self-participatory government. Republican self-government involves adopting the self as a genuine common good around which gravitate several conceptions of the good life.

164.- On the other hand, the republican tradition is also susceptible to correction and substantial nuances, more than has been done explicitly by Taylor. So, it is possible to conceive a "broader" or "more understanding" civic humanist stance by bearing in mind the collectivist dangers. This position not only recognizes freedom as participation but also individual and negative freedom as well. Thus, the general will is harmful when it leads to the total homogenization of society

165.- The main appeal of Taylor against collectivism is the defence of diversity (in the individual and in minorities as well). Preserving diversity and authenticity prevents drift to totalitarian regimes. His ethics of authenticity allow the eradication of the evil of collectivism. In this regard, there is the vital importance to take minorities into account in order to nurture a genuine democratic spirit. Secondly, the holistic concept of culture does not lead in Taylor to the defence of national or social cultures at the expense of its universal aspirations. Rather, the thesis that human cultures (culture as a whole) have something important to say and that they deserve and are worthy of our admiration, responds to a universal aspiration of all culture as "cultura animi". Thirdly, the open conversation and interchange about the recognition of the difference in the public sphere is an inescapable element of our society in order not to become collectivist. To this should be added that it is vital always to have in mind that it is in the individual where the potential for freedom truly exists.

166.- Taylor does not address directly the issue of minority rights as other authors such as Will Kymlicka have done. Indeed, he opts for highlighting the recognition of the "distinct society" of Quebec and giving meaning of its claims (at least some of them). In that sense, it could be seen as a defence of collective rights. But it would distort Taylor's approach if we see in it a study and classification of collective rights. Rather, his approach helps to shed light and give meaning to the claims that, in the context of Quebec, elevate the Francophone community. Kymlicka's distinction between "external protections" and "internal restrictions" is wise, but the instrumentalist derivations that the "social goods" can receive are somewhat dangerous when omitting the hermeneutical presuppositions which Taylor addresses. This is not to deny the freedom or the rights of the individual but to allow the development of a more articulated and fuller exercise of that freedom and those rights.

167.- The approach of Philip Pettit about freedom in *A Theory of Freedom* leads to collectivism. Although some of his criticism of the atomism of liberalism is right, the collectivization of reason that Pettit defends lead to the irresponsibility of the individual. Blaming collective subjects and diluting individual responsibility leave the door open to regimes that oppress the people and deny the inescapable autonomy and freedom of man.

12.2.11. *Conclusions of the eleventh chapter*

168.- The non-cultural explanations of modernity are inadequate because they ignore the interpretive (and self-interpretive) nature as theories of modernity. Without a cultural framework it is not possible to understand the genealogy of values from which modernity makes sense. Another distortion of the non-contextualized approach of modernity is to think that modern individualism can survive without any reference to a type of society. By losing sight of the identity of Western modernity, it is impossible to understand the historical and cultural aspects of the constituent changes of that era, and the cultural features of one's own culture are ethnocentrically projected.

169.- The cultural approach can avoid the pitfalls of the non-cultural prism and go into the socio-historical context of the genesis of modern values. The first hermeneutic presupposition is the cultural and contextualized nature of self-understanding; modernity is the historical and social circumstance that shapes the world in which we live and that constitutes us. The second presupposition of the cultural approach of modernity is the pluralism that consists of seeing our own culture as one among others. The third presupposition is based on the experience as it is lived by the agent. The fourth and closely related to the above is the ability to "make comparative and complex assertions".

170.- To recover the sense of the current "modern" situation, it is not enough to claim the objectivity of distance from the particular context. The way to reinstate identity would be an "exercise of vast de-distancing", a rapprochement to the sources, to the original complexity that contrasts with other modes of identity.

171.- Among the hermeneutical presuppositions of the modern social imaginaries we highlight the experiential and not merely theoretical approach. Unlike the theoretical explanation, a background understanding is a way of implied self-understanding that is deeply rooted in culture.

172.- The hermeneutical approach illuminates the "modern moral order" embedded in historical genesis and embodied in modern identities. This approach avoids the pitfalls of the non-cultural approach to modernity. As much with regard to understanding the characters' own identities as well as to the devastating impact on the understanding of other cultures. By contrast, compensating for the effect of the constituent historical and social elements of our understanding is how it will be possible to lay bridges of understanding between culturally distinct societies.

173.- Taylor does not deny nor invalidate the claims of universality of modernity. In his realistic hermeneutics there are found two types of universality: Firstly, it is possible to recognize the validity and universality of the explanations of the science about nature, even, in terms of efficiency and progress; Secondly, in human sciences there can be found a kind of trans-historical (not non-historical) universality, namely, the human constants (structures of the self) of man's philosophical anthropology. By contextualizing the conditions of moral experience in

the modern horizon, man's transcendentalism reappears with more force, situated in the specific period of modernity.

174.- The hermeneutical and realistic approach of Taylor can overcome the malaise of modernity focused on: atomism, instrumental reason, soft subjectivism and fragmented society. His proposal is to disarm the latent naturalism and retrieve strong evaluations and the horizons of significance: Firstly, highlighting the strong evaluations that naturalism is in fact based on; Secondly, uncovering the complexity of other kinds of constitutive goods and moral sources in modernity.

175.- We can highlight three sources of moral modernity: the theistic foundation, the naturalism of disengaged reason and romantic expressionism. The main problem is to eliminate the diversity of sources and think of them exclusively. From the intercultural hermeneutics that I defend, choosing one over the other does not provide a global perspective, rather, without ignoring the real conflict, what is sought is the complementariness amongst them.

176.- As much the concept of "moral source" as the concept of "social imaginary" constitute modes of characterization of modernity within the coordinates of hermeneutics.

177.- It is difficult to try to profile the character of modernity in Taylor. In his writings the terminology and topics vary. My conclusion is that it is possible to unravel at least a few constants in this characterization: the subjective movement toward individual rights; the process of internalization of modern humanism; the latent ontology; the demise of the hierarchy of pre-modern societies; and the emergence of secular society.

178.- An analysis of the legacy of and his interaction with the works of Aristotle, Hegel and Nietzsche helps to profile the hermeneutic modernity proposed by Taylor with a view to classify and clarify the philosophical problems of his time. Taylor incorporates key elements of each of them; while he also rejects others. That confers originality to his philosophy.

179.- The Aristotelian legacy can be seen in Taylor's model of practical reason, which is an important re-conceptualization of the Aristotelian *phronesis*. So the Aristotelian approach is present in the historical and located approach of Taylor. However, Taylor introduces very significant elements as criticism or "transcendent goods" which are intelligible only in the light of modernity.

180.- On the other hand, Taylor also defends Aristotle's "ideal of inclusiveness" as opposed to Plato's Idea of Good. But right after that, it is possible with Taylor to raise a critical tone that recognises the need to go beyond the claims of Aristotle to a universality of justice and human dignity appropriate to modern liberalism.

181.- Taylor's reflection on history show the heritage of the "philosophical history" of Hegel. The hermeneutical approach of Taylor uncovers his Hegelian heritage by adopting a substantialist point of departure that can combine the

normative nature of the moral order with the effectiveness of the "historical transition". But the hermeneutics of history, with which Taylor is related, is able to justify rationally the transition as a gain without incurring an ontologization of reason and a rationalization of the absolute reality that ends up cancelling the individual conscience (subjective spirit) and ontologizing State.

182.- Taylor joins Hegel in the overcoming of the Kantian paradox of autonomy. But although the Hegelian approach is well-conceived, it is "short-lived". Going back to authors such as Herder and Humboldt, the approach of Taylor refers to an irreducible "pre-conceptual experience".

183.- In my view, the fundamental difference between the hermeneutics of Taylor (of Gadamer and Ricoeur as well) with the Hegelian approach is the Hegelian presupposition of an absolute point of view. There is no end of history. The Hegelian *Aufhebung* (overcoming) is replaced by the hermeneutical *Abhebung* (contrast, relief). That gives entry to the interpellation and genealogical approach of Nietzsche which is one of the meanings contained in the word "supersession".

184.- Taylor's approach is also heir of Nietzsche's genealogy. But these are two different types of genealogies: realist (Taylor) and nihilistic (Nietzsche).

185.- Exploration of the origins of Western culture and language in Nietzsche corresponds largely with the scrutiny of moral sources and to the defence of a hermeneutical holism of language in Taylor. Taylor himself quotes Nietzsche's work in various places to characterize the "malaise of modernity" and uses his sharp criticism to collect and recover the sense of unending tension.

186.- The crucial difference is that while Nietzsche aims to reduce Western history to the absurdity of nihilism by considering it as a fiction or "original lie"; the scrutiny of Taylor discovers real goods. Faced with Nietzsche's narrow image of the "moral" from tradition as an infertile burden, rediscovering once again these sources of moral, the restitution of the moral and religious ideals of tradition (even when we see in them sources of conflict but also of reconciliation) is a "work of liberation". The genealogy of Taylor is located some distance from that of Nietzsche and the archaeology of Foucault; a distance that remains open to the truth and to the reality that in Nietzsche has disappeared within the pan-semiotic process. This distancing from Nietzsche means for Taylor a proximity (de-distancing) to reality in the form of a pre-conceptual experience of the primary contact with it.

187.- I think that the approach of Taylor can be complementary to Nietzsche's peculiar genealogy "following the conductive thread of the body" as is suggested by Jesus Conill's interpretation of Nietzsche. Thus, the eminently "trans-valuational" character can significantly contribute to confer new forms of "experiential background" by highlighting the intelligence (*Klugheit*) that already operates in our body before the emergence of consciousness. It happens in the body and the body itself is the interpreter before entering into consciousness.

188.- Between Taylor and Habermas there is a "substantial disagreement" on the way to answer the question about the superiority of modern moral order. Taylor

CONCLUSIONS

suggests that it is possible to answer this question without resorting to a kind of reasoning that leaves out the historical dimension and the feeling for the human experience itself. These are the "supersession arguments".

189.- In Habermas's recent writings there can be detected a substantial shift in his philosophy with respect to previous approaches. First, he recognizes the insufficiency of the "cognitive point of view" to explain the democratic and pluralistic society and the need to incorporate the "motivational point of view" through the sources of meaning of secular society. Secondly, secularism is a work made across secular and religious reasons as well. The reasons are not restricted to a language of general acceptability, but it is possible and necessary to hear the polyphony of reasonableness.

190.- Despite the significant shift in the philosophy of Habermas towards a substantive approach, it raises a criticism on the "founded abstention". This is inadequate and contradictory to the claims of Habermas's approach to respond to the challenges of today. On the contrary, philosophy has to recover the substance of the tradition and not to relegate the ethical issues to science or to any form of psychoanalysis.

191.- Although both Habermas and Taylor argue on the horizon of modernity that a return to pre-theocratic societies is not a viable alternative, it is possible to draw a distinction between the "secularization in a post-secular society" of Habermas and the "inclusive secularism" or "secularity 3" of Taylor.

192.- The most substantive difference between the philosophy of MacIntyre and that of Taylor is that MacIntyre rejects entirely the modern project and tries to return to the Aristotelian-Thomistic tradition; while for Taylor, the mistake is not so much the "modern culture" as the meta-ethics which tries to account for it.

193.- The main similarities between Taylor and MacIntyre are: (1) Both authors examine the modern view and they consider that the change in the understanding of morality itself is explained in terms of changing the moral vision; (2) The retrieval of phronesis, (3) Both are betting on a meta-ethics of Aristotelian inspiration that, compared to the neutrality of the world and to the disengaged agent, maintains the need to go after the virtue.

194.- Some of the main differences between them are: (1) For Taylor, good and not virtue occupies the central place in his substantial criticism to modern ethics; (2) The appropriation of Aristotle by Taylor is "a more sophisticated variant" capable of recovering the modern ideal of freedom; (3) While Taylor recognizes some self-criticism in MacIntyre's concept of tradition, he, unlike that, touches on "transcendent goods"; (4) MacIntyre's global rejection of modernity makes his approach one-sided and it limits the possibilities of a genuine intercultural encounter.

195.- A key feature of the hermeneutic-genealogical approach of Taylor is the retrieval of moral sources in their duality as sources of conflict and sources of reconciliation. The genealogical perspective is stereoscopic and it encourages the complexity and diversity of modernity irreducible to several criteria.

CONCLUSIONS

196.- Moral sources are sources of conflict but also of reconciliation. Reconciliation should not be understood within the meaning of the Hegelian *Versöhnung*. On the contrary, the possible reconciliation based on the presuppositions of the hermeneutical finitude of Taylor's *Abhebung* should be read in a mainly experiential sense as avoiding unilateralism and the reductionist danger of stifling the spirit as well. The exercise of re-articulation is primarily an exercise of liberation, a creative exercise (of creation and re-creation), to open new ways of creative modernity and above all an exercise of openness to difference: from "for us" to "with us".

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Nota sobre la forma de citar:

La forma de citar adoptada es abreviada por autor y año de publicación del libro o el artículo respectivo, seguido de dos puntos y las páginas correspondientes. Así por ejemplo:

TAYLOR, Charles (1964): *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge and Kegan Paul, p. 182

Se cita:

Taylor 1964: 182.

Si la edición que se cita es distinta de la primera, pudiendo ser ésta una traducción o una reedición en el idioma original, se indica el año de la primera edición y entre paréntesis el año de la edición, que se cita seguida de dos puntos y el número de páginas. Así por ejemplo:

MacIntyre 1967 (1970: 130).

Se refiere al artículo de MacIntyre publicado originalmente en 1967: “The Idea of a Social Sciences”, pero que se cita según la edición de Bryan R. Wilson de 1970, en la página 130.

Llamamos la atención de que gran parte de los ensayos de Taylor se citan conforme a la edición recopiladora de sus ensayos (*Philosophical Papers I y II; Reconciliar las soledades, Argumentos filosófico y Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie*). Así por ejemplo:

Taylor 1989 c (1997: 59-90).

Significa que es un artículo de Taylor publicado en 1989 (en concreto “Explanation and Practical Reason”) que se cita conforme a la versión de 1997 (versión española de *Argumentos Filosóficos*) y que va de la página 59 a la 90.

Nótese que la mayoría de artículos de Taylor se citan con un año y una letra en minúscula con el fin de distinguir todos aquellos que se publicaron en un mismo año. Los libros, sin embargo, se citan únicamente por el año, a menos que coincidan dos en un mismo año, con lo cual se introduce una letra distintiva en mayúscula (a diferencia de la minúscula para los artículos).

-Artículo:

Taylor 1989b (1997: 246).

-Libro:

Ricoeur 2004 A (2005).

Este modo de citar conforme al año de la primera publicación nos permite situar el texto en el tiempo. Lo cual, en nuestro caso, es especialmente significativo puesto que nos ayuda tanto a contextualizar el escrito en una época determinada, como a ver –si la hay– la evolución del pensamiento del autor.

Si cito un libro que no he trabajado directamente y que no recojo en la bibliografía final, pero al que sí se refiere alguno de los autores y obras que sí he abordado, escribo la referencia completa del libro en nota al pie y entre paréntesis añadido: “(citado por [y la referencia abreviada de alguna obra recogida en la bibliografía del final])”:

Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967 (citado por Apel 1972 (1985 I: 39, nota al pie 60)).

I BIBLIOGRAFÍA DE CHARLES TAYLOR¹

A) LIBROS

- TAYLOR, Charles (1964): *The Explanation of Behaviour*, London: Routledge and Kegan Paul.
- (1970): *The Pattern of Politics*, Toronto: McClelland and Stewart. (El capítulo 8, "A Canadian Future", reimpreso en Taylor 1992B: 23-39 (Taylor 1999: 57-82)).
- (1975 A): *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1975 B): *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Vorwort von Garbis Kortian (Frankfurt: Suhrkamp).
- (1979): *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press. (Traducción castellana: *Hegel y la sociedad moderna*, Mexico: Fondo de cultura economica, 1983).
- (1983): *Social Theory As Practice*, Delhi: Oxford University Press. a) - Pp. 1-27, reimpreso como "Social Theory and Practice" en Taylor 1985 II: 91-115. b) - Pp. 28-47, reimpreso como "Understanding and Ethnocentricity" en Taylor 1985 II: 116-133. c) - Pp. 48-67, reimpreso como "The Concept of a Person," en Taylor 1985 I: 97-114.
- (1985 I): *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* Cambridge: Cambridge University Press.
- (1985 II): *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.

¹ Aquí citaré únicamente las obras que he trabajado. Un listado más actualizado y completo con traducciones a otras lenguas puede encontrarse en <http://www.kent.ac.uk/politics/research/charlestaylorbib/primarybibbooks.html>. y en <http://www.nd.edu/~rabbey1/index.htm> Sobre el premio Tempelton 2007 concedido a Taylor puede visitarse la página web: http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf

- (1988): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Nachwort von Axel Honneth, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press. (Traducción castellana: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996).
- (1992 A): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press. (Originalmente publicado como *The Malaise of Modernity*. Ontario: Anansi, 1991) (Traducción castellana: *La ética de la Autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994).
- (1992 B): *Rapprocher les solitudes: crits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest, ed. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval. (Traducción inglesa: *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, Guy Laforest, ed. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993). (Traducción castellana: *Acercar las soledades: federalismo y nacionalismo en Canada*. Donostia: Tercera Prensa, 1999).
- (1995): *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. (Traducción castellana: *Argumentos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997).
- (1997): *La liberté des modernes*. Essais choisis, traduits et présenté par Philippe de Lara, Paris: Presses Universitaires de France. (Traducción castellana: *La libertad de los modernos*. Buenos aires: Amorrortu, 2005).
- (2002 A): *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge, Mass: Harvard University Press. (Traducción castellana: *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003).
- (2002 B): *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (2004): *Modern Social Imaginaries*, Dilip Gaonkar, Jane Kramer, Benjamin Lee and Michael Warner, eds. Durham, NC: Duke University Press. (Traducción castellana: *Imaginarios sociales Modernos*, Barcelona: Paidós, 2006).
- (2007): *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

B) ARTÍCULOS

1957

- a) "Can Political Philosophy be Neutral?" en *Universities and Left Review*, 1 (Spring 1957), pp. 68-70.
- b) "Socialism and the Intellectuals" en *Universities and Left Review*, 2 (Summer 1957), pp. 18-19.
- c) "The Politics of Emigration" en *Universities and Left Review*, 2 (Summer 1957), pp. 75-6.
- d) "Marxism and Humanism" en *New Reasoner*, 2 (Autumn 1957), 92-8.
- e) Review of *Les Démocraties Populaires* and *La Tragédie Hongroise* by François Fejtö, *Universities and Left Review*, 2 (Summer 1957), 70-1.

1958

- a) [with Michael Kullmann] "The Pre-Objective World" en *Review of Metaphysics*, 12. pp. 108-32.
- Reimpreso en *Essays in Phenomenology*, Maurice Natanson, ed. The Hague: Martinus Nijhoff. pp. 116-136.
- b) "The Ambiguities of Marxist Doctrine" en *Student World*, 51/2. pp. 157-66.
- c) "The Poverty of the Poverty of Historicism" en *Universities and Left Review*, 4 (Summer 1958), pp. 77-8.
- d) "Alienation and Community" en *Universities and Left Review*, 5 (Autumn 1958), pp. 11-18.

1959

- a) "Ontology" en *Philosophy*, 34, pp. 125-41.
- b) "Phenomenology and Linguistic Analysis" en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 33, pp. 93-110.

1960

- a) "What's Wrong with Capitalism?" en *New Left Review*, 2 (Mar./Apr. 1960), pp. 5-11.
- b) "Changes of Quality" en *New Left Review*, 4 (July/Aug. 1960), pp. 3-5.
- c) "Clericalism" en *Downside Review*, 78/252, pp. 167-80.

1962

- a) "L'État et les partis politiques" en *Le rôle de l'État*, André Raynauld, ed. Montréal: Les Éditions du Jour, pp. 111-21.
- b) "La bombe et le neutralisme" en *Cité Libre*, 13 (Mai 1962), pp. 11-16.
- c) "L'homme de gauche et les élections provinciales" en *Cité Libre*, 13 (Nov. 1962), pp. 6-7, 21.
- d) Review of *The Phenomenological Movement* by Herbert Spiegelberg, *Mind*, 71, pp. 546-51.

1963

- a) "Regina Revisited: Reply to Walter Young" en *Canadian Forum*, 43 (1963), pp. 150-1.
- b) "Le Canada, ouvrier de la paix" en *Cité Libre*, 14 (Avr. 1963), pp. 13-17.
- c) "L'État et la laïcité" en *Cité Libre*, 14 (Fev. 1963), pp. 3-6.

1964

- a) "Left Splits in Quebec" en *Canadian Dimension*, 1/7 (July-Aug. 1964), pp. 7-8.
- b) "La révolution futile: ou, les avatars de la pensée globale" en *Cité Libre*, 15 (Août/Sept. 1964), pp. 10-22.
- c) Review of *La Philosophie Analytique*, Cahiers de Royaumont, Philosophie IV. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1962), *Philosophical Review*, 73 (1964), pp. 132-135.

1965

- a) "Nationalism and the Political Intelligentsia: A Case Study" en *Queen's Quarterly*, 72, pp. 150-168.
- Reimpreso en Taylor 1992B: (1999: 29-56); (2) *Queen's Quarterly*, 100 (1993), 166-184.
- b) "What's Wrong With Canadian Politics?" *Canadian Dimension*, 2/4 (May-June 1965), pp. 10-11, 20-21.
- c) "La planification fédérale-provinciale" en *Cité Libre*, 16 (Avr. 1965), pp. 9-16.
- d) "Genesis" [Review of *The Structure of Behaviour* by Maurice Merleau-Ponty] en *New Statesman*, 70 (Sept. 3, 1965), pp. 326-327.
- e) "Bâtir un nouveau Canada," [Review of *Lament for a Nation* by George Grant] *Cité Libre*, 16 (Août 1965), pp. 10-14.

1966

- a) "Marxism and Empiricism," in *British Analytic Philosophy*, Bernard Williams and Alan Montefiore, eds. (London: Routledge and Kegan Paul, 1966) pp. 227-246.
- b) "Alternatives to Continentalism" en *Canadian Dimension*, 3/5 (July-Aug. 1966), pp. 12-15.
- c) "The End of Ideology or a New (Class) Politics? A Dialogue Between Gad Horowitz and Charles Taylor" en *Canadian Dimension*, 4/1 (Nov.-Dec. 1966), 12-15.

1967

- a) "Neutrality in Political Science" en *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Peter Laslett and W. G. Runciman, eds. (Oxford: Blackwell, 1967), pp. 25-57. Reimpreso en Taylor 1985 II: 58-90; (2) *The Philosophy of Social Explanation*, Alan Ryan, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1973) pp. 139-70; (3) *Social Structure and Political Theory*, William F. Connolly and Glen Gordon, eds. (Toronto: Heath, 1974) pp. 16-39; (4) *Readings in the Philosophy of Social Science*, Michael Martin and Lee C. McIntyre, eds. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994) pp. 547-570. Traducción alemana: "Neutralität in der politischen Wissenschaften," en Taylor 1988: 14-64.
- b) "Mind-Body Identity, a Side Issue?" en *Philosophical Review*, 76, pp. 201-213. - Reimpreso en *The Mind/Brain Identity Theory*, C. V. Borst, ed. (London: Macmillan, 1970), pp. 231-241.
- c) "Teleological Explanation: A Reply to Denis Noble" en *Analysis*, 27, 141-3.
- d) "Psychological Behaviorism," en *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, Paul Edwards, ed. (New York: Macmillan, 1967) pp. 516-520.
- e) "Relations Between Cause and Action," in *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, vol.1 (Québec: Les Presses de l'Université Laval), pp. 243-255.
- f) "Nationalism and Independence" en *Canadian Dimension*, 4/3 (Mar.-Apr. 1967), pp. 4-12.
- g) Review of *Signs* and *The Primacy of Perception* by Maurice Merleau-Ponty, *Philosophical Review*, 76 (1967), pp. 113-17.

1968

- a) "From Marxism to the Dialogue Society" en *From Culture to Revolution: The Slant Symposium 1967*, Terry Eagleton and Brian Wicker, eds. (London: Sheed and Ward), pp. 148-181.
- b) "A Reply to Margolis," *Inquiry*, 2, pp. 124-128.

c) "René Lévesque's New Party: A View from Montreal," *Canadian Dimension*, 5/4 (Apr.-May 1968), 12-13.

d) Review of *History and Truth: Essays* by Paul Ricoeur, *Journal of Philosophy*, 65, 401-3.

e) Review of *Explanation and Human Action* by A. R. Louch, *Journal of Philosophy*, 65, 81-84.

1969

a) "Two Issues About Materialism", [Review of *A Materialist Theory of Mind* by D. M. Armstrong], *Philosophical Quarterly*, 19 (1969), 73-9.

b) "A Socialist Perspective on the 70's" en *Canadian Dimension*, 5/8 (Feb. 1969), 36-43.

c) "The 'America' Issue" en *Canadian Dimension*, 6/6 (Dec. 1969/Jan. 1970), 6-7.

d) "Either We Plan Our Own Economy - or We Become a Branch-Plant Satellite," *Maclean's Magazine*, 82 (Dec. 1969), 77.

e) "Sauf vot' respect, vive le Canada libre!" *Le Magazine Maclean*, 9 Dec. 1969, 52.

1970

a) "Explaining Action" *Inquiry*, 13 (1970), pp. 54-89.

b) "The Explanation of Purposive Behaviour" en *The Behavioural Sciences*, Robert Borger and Frank Cioffi, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) pp. 49-79; 89-95.

c) "Marcuse's Authoritarian Utopia" *Canadian Dimension*, 7/3 (Aug./Sept. 1970), pp. 49-53.

d) "Behind the Kidnappings: Alienation Too Profound for the System," *Canadian Dimension*, 7/5 (Dec. 1970), pp. 26-29.

e) "A Canadian Future?" en *The Pattern of Politics*, Toronto: McClelland & Stewart.

1971

a) "How Is Mechanism Conceivable?" en *Interpretations of Life and Mind: Essays Around the Problem of Reduction*, Marjorie Grene, ed. (London: Routledge and Kegan Paul) pp. 38-64. Versión temprana, "Conditions for a Mechanistic Theory for Behaviour," in *Brain and Human Behavior*, Alexander G. Karczmar and John C. Eccles, eds. (Berlin and New York: Springer-Verlag, 1972) pp. 449-70. Versión revisada en Taylor 1985 I: 164-186.

b) "Interpretation and the Sciences of Man," *Review of Metaphysics*, 25 (1971), pp. 3-51. Reimpreso en (1) Taylor 1985 II: 15-57; (2) *Explorations in Phenomenology*, David Carr and Edward S. Casey, eds. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), pp. 47-101; (3) *Understanding and Social Enquiry*, Fred Dallmayr and Thomas McCarthy, eds. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977) pp. 101-31; (4) *The Philosophy of Society*, Rodger Beehler and Alan R. Drengson, eds. (London: Methuen, 1978) pp. 156-200; (5) *Interpretive Social Science: A Reader*, Paul Rabinow and William M. Sullivan, eds. (Los Angeles: University of California Press, 1979) pp. 25-71; (6) *Critical Sociology*, Paul Connerton, ed. (London: Penguin Books) pp. 153-193; (7) *Readings in the Philosophy of Social Science*, Michael Martin and Lee C. McIntyre, eds. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), pp. 181-211. Traducción francesa y castellana: Taylor 1997 (2005: 143-198). Traducción alemana: "Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen," in *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Hans-Georg Gadamer and Gottfried Boehm, eds. (Frankfurt: Suhrkamp, 1978), pp. 169-226.

c) "What is Involved in a Genetic Psychology?" in *Cognitive Development and Epistemology*, Theodore Mischel, ed. (New York and London: Academic Press, 1971) pp. 393-416. Reimpreso en Taylor 1985 I: 139-163. Traducción alemana en Taylor 1975B: 220-258.

d) "Les cercles vicieux de l'aliénation post-moderne," in *Le Québec qui se fait*, Claude Ryan, ed. Montréal: Hurtubise. pp. 161-165.

e) "The Agony of Economic Man" en *Essays on the Left: Essays in Honour of T. C. Douglas*, Laurier LaPierre et al, eds. (Toronto: McClelland and Stewart, 1971) pp. 221-35. Reimpreso en (1) *Canadian Forum*, Apr.-May 1971, 43-9; (2) *Canadian Political Thought*, H. D. Forbes, ed. (Toronto: Oxford University Press, 1985), pp. 406-416.

f) Review of *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology* by Jerry Fodor, *Philosophical Review*, 80, pp. 108-113.

1972

a) "A Response to MacIntyre" en *Philosophic Exchange*, 1, pp. 15-20.

b) "The Opening Arguments of the *Phenomenology*" en *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Alasdair MacIntyre, ed. (New York: Doubleday), pp. 151-87.

c) "Is Marxism Alive and Well?" *Listener*, 87 (May 4), pp. 583-585.

1973

a) "Peaceful Coexistence in Psychology", *Social Research*, 40, pp. 55-82. Reimpreso en (1) Taylor 1985 I: 117-138; (2) *Social Research*, 51 (1984), 551-578; (3) *The Restoration of Dialogue: Readings in the Philosophy of Clinical Psychology*, Ronald B. Miller, ed. (Washington D. C.: American Psychological Association, 1992), pp. 70-84. Traducción alemana en Taylor 1975B: 259-290.

1974

- a) "Socialism and Weltanschauung," in *The Socialist Idea: A Reappraisal*, Leszek Kolakowski and Stuart Hampshire, eds. (London: Weidenfeld and Nicolson), pp. 45-58.
- b) "The Canadian Dilemma," *Canadian Forum*, May/June 1974, 28-31.

1975

- a) "Force et sens: les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme," in *Sens et Existence: En Homage à Paul Ricoeur*, Gary B. Madison, ed. (Paris: Éditions du Seuil, 1975) pp. 124-37.
- b) "Neutrality in the University," in *Neutrality and Impartiality: The University and Political Commitment*, Alan Montefiore, ed. (London: Cambridge University Press, 1975) pp. 128-148.

1976

- a) "The Politics of the Steady State," in *Beyond Industrial Growth*, Abraham Rotstein, ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1976) pp. 47-70.
- b) "Responsibility for Self" en *The Identities of Persons*, Amélie Rorty, ed. (Berkeley: University of California Press, 1976) pp. 281-299. Reimpreso en *Free Will*, Gary Watson, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1982) pp. 111-126.
- c) "Reply to Soll and Schmitz," *Journal of Philosophy*, 73 (1976), pp. 723-725.

1977

- a) "What Is Human Agency?" in *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Theodore Mischel, ed. (Oxford: Blackwell, 1977) pp. 103-135. Reimpreso en Taylor 1985 I: 15-44. Traducción alemana: "Was ist menschliches Handeln?" en Taylor 1988: 9-51.
- b) "On Social Justice," [Review of *Understanding Rawls* by Robert Paul Wolff], *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 1 (1977), pp. 89-96.

1978

- a) "Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions," in *Philosophy of History and Action*, Yirmiahu Yovel, ed. (Dordrecht: Reidel), pp. 133-154.
- b) Comments on Ricoeur's "History and Hermeneutics," in *Philosophy of History and Action*, Yirmiahu Yovel, ed. (Dordrecht: Reidel, 1978) pp. 21-25.
- c) Contribution to Panel Discussion on "Is a Philosophy of History Possible?" in *Philosophy of History and Action*, Yirmiahu Yovel, ed. (Dordrecht: Reidel, 1978) pp. 238-240.

- d) "Language and Human Nature," Alan B. Plaunt Memorial Lecture (Ottawa: Carleton University, 1978). Reimpreso en (1) Taylor 1985 I: 215-47; (2) *Interpreting Politics*, Michael T. Gibbons ed. (New York: New York University Press, 1987), pp. 101-132. Traducción en francés y en castellano en: Taylor 1997 (2005: 33-76). Versión abreviada: "Theories of Meaning," in *Man and World*, 13 (1980), 281-302.
- e) "Marxist Philosophy," in *Men of Ideas*, Bryan Magee, ed. (New York: Viking Press, 1978) pp. 42-58.
- f) "The Validity of Transcendental Arguments," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, pp. 151-165.
- Reimpreso en Taylor 1995: 20-33 (1997: 43-58).
- g) "Marxism: The Science of the Millennium," *Listener*, Feb. 2, pp. 138-140.
- h) "Feuerbach and Roots of Materialism," [Review of *Feuerbach* by Marx Wartofsky], *Political Studies*, 26, pp. 417-421.

1979

- a) "Action as Expression" en *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, Cora Diamond and Jenny Teichman, eds. (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press), pp. 73-89. Traducción en francés y en castellano en: Taylor 1997 (2005: 77-96).
- b) "Atomism" en *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C. B. Macpherson*, Alkis Kontos, ed. (Toronto: University of Toronto Press), pp. 39-61. Reimpreso en (1) Taylor 1985 II: 187-210; (2) *Communitarianism and Individualism*, Shlomo Avineri and Avner de-Shalit, eds. (Oxford: Oxford University Press, 1992) pp. 29-50. Traducción castellano: "atomismo" en J. Betegón y J. R. Páramo (eds) *Derecho y moral*, Barcelona, Ariel, 1990, (pp. 107-124).
- c) "Sense Data Revisited," in *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer, with his Replies*, G. F. Macdonald, ed. (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press), pp. 99-112.
- d) "Why Do Nations Have to Become States?" in *Philosophers Look at Canadian Confederation*, Stanley G. French, ed. (Montreal: Canadian Philosophical Association), pp. 19-35. Reimpreso en: Taylor 1992B (1999: 83-111).
- e) "What's Wrong With Negative Liberty," in *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Alan Ryan, ed. (Oxford: Oxford University Press), pp. 175-193. Reimpreso en (1) Taylor 1985 II: 211-229; (2) *Readings in Social and Political Theory*, Robert M. Stewart, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1985, 2nd ed. 1996); (3) *Liberty*, David Miller, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1991) pp. 141-62; (4) *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Robert E. Goodin and Philip Pettit, eds. (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 418-428; (5) *Freedom: An Introduction with Readings*, Nigel Warburton, ed. (New York: Routledge, 2001) pp.

203-217. Traducción en francés y en castellano en: Taylor 1997 (2005: 257-282). Traducción alemana: "Der Irrtum der negativen Freiheit," in Taylor 1988: 118-144.

f) "There is a Hidden Psychic Cost Involved in Having Constantly to Play One's Part in a Systematic Lie" *New Statesman*, July 6 1979, 13-14. Reimpreso como "Pall Over Prague: The Psychic Cost of Unremitting Repression" in *Atlas*, 26 (Oct. 1979), p. 64.

1980

a) "The Philosophy of the Social Sciences" en *Political Theory and Political Education*, Melvin Richter, ed. (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 76-93.

b) "Les sciences de l'homme," *Critique*, 36 (août-sept. 1980), pp. 839-49.

c) "Understanding in Human Science", *Review of Metaphysics*, 34 (1980), pp. 25-38.

d) "A Discussion", (with Richard Rorty and Hubert L. Dreyfus), *Review of Metaphysics*, 34, pp. 47-55.

e) "Formal Theory in Social Science", *Inquiry*, 23 (1980), 139-44.

f) "Theories of Meaning," (Dawes Hicks Lecture in Philosophy), *Proceedings of the British Academy*, 66 (1980), pp. 283-327. Reprinted in his *Human Agency and Language*, pp. 248-292.

g) "Minerva Through the Looking-glass," [Review of *Philosophy and the Mirror of Nature* by Richard Rorty] *Times Literary Supplement*, Dec. 26, 1466.

1981

a) "Growth, Legitimacy and the Modern Identity," *Praxis International*, 1, pp. 111-125. Versión revisada: "Legitimation Crisis?" in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 248-88.

b) "Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*," in *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Steven H. Holtzmann and Christopher M. Leich, eds. (London: Routledge and Kegan Paul), pp. 191-210.

1982

a) "Consciousness", en *Explaining Human Behaviour: Consciousness, Human Action and Social Structure*, Paul F. Secord, ed. (Beverly Hills: Sage), pp. 35-51.

b) "The Diversity of Goods" en *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams, eds. (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 129-144.

Reimpreso en (1) Taylor 1985 II: 230-47; (2) *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Stanley G. Clarke and Evan Simpson, eds. (Albany N. Y.: State University of New York Press, 1989), pp. 223-40.

c) "Réponse à Jean-Marie Beyssade's 'La classification Cartésienne des passions'", *Revue Internationale de Philosophie*, 37(146) (1982), 288-292.

d) "Rationality", en *Rationality and Relativism*, Martin Hollis and Steven Lukes, eds. (Oxford: Blackwell, 1982), pp. 87-105; reimpreso en Taylor 1985 II: 134-151.

e) Review of *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen* by Ernst Tugendhat (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), *Journal of Philosophy*, 79, pp. 218-222.

1983

a) "Social Theory as Practice," in his *Social Theory As Practice* (Delhi: Oxford University Press, 1983). pp. 1-27. -Reimpreso en Taylor 1985 II: 91-115.

b) "Understanding and Ethnocentricity," in his *Social Theory As Practice* (Delhi: Oxford University Press, 1983). Pp. 28-47. reimpreso en 1985 II: 116-133.

c) "The Concept of a Person," in his *Social Theory As Practice* (Delhi: Oxford University Press, 1983). Pp. 48-67. Reimpreso en Taylor 1985 I: 97-114.

d) "Hegel's Philosophy of Mind" en *Contemporary Philosophy: a new survey*. G. Floistad (ed.), La Haya; reimpreso en Taylor 1985 I: 77-96; traducción al francés y al español en: Taylor 1997 (2005: 97-122).

e) "Political Theory and Practice," in *Social Theory and Political Practice*, Christopher Lloyd, ed. (Oxford: Clarendon Press, 1983) pp. 61-85.

f) "The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology," en *The Need for Interpretation: Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task*, Sollace Mitchell and Michael Rosen, eds. (London: Athlone Press, 1983) pp. 141-69. Reprinted as "Cognitive Psychology" in Taylor 1985 I: 187-212.

g) Review of *Die Entstehung der Dialekti* de Kondylis

1984

a) "Kant's Theory of Freedom," in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, John N. Gray and Zbigniew Pelczynski, eds. (London: Athlone Press, 1984) pp. 100-21. Reimpreso en Taylor 1985 II: 318-337.

- b) "Philosophy and its History," in *Philosophy in History*, Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) pp. 17-30.
- c) "Politics and Ethics: An Interview," [A discussion involving Foucault, Taylor and others] in *The Foucault Reader*, Paul Rabinow, ed. (NY: Pantheon, 1984) pp. 373-80.
- d) "Foucault on Freedom and Truth," *Political Theory*, 12 (1984), 152-83. Reimpreso en Taylor 1985 II: 152-184. Traducción castellana: "Foucault sobre la libertad y las verdad," in *Michel Foucault* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990)
- e) "Hegel, History and Politics," in *Liberalism and Its Critics*, Michael Sandel, ed. (New York: New York University Press, 1984)
- f) "Aristotle or Nietzsche," [Review of *After Virtue* by Alasdair MacIntyre], *Partisan Review*, 51(2), 301-306.

1985

- a) "The Nature and Scope of Distributive Justice," editado por primera vez en Taylor 1985 II: 289-317. (El manuscrito es de 1976).
- b) "Humanismus und moderne Identität," in *Der Mensch in den Modernen Wissenschaften: Castelgandolfo-Gespräche 1983*, Krzysztof Michalski, ed. (Stuttgart: Klett-Cotta), pp. 117-170. Reimpreso en alemán en: Taylor 2002 B: 218-270.
- c) "The Person," in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes, eds. (New York: Cambridge University Press), pp. 257-281.
- d) "Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late Twentieth Century Canada" en *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*, Alan Cairns and Cynthia Williams, eds. (Toronto: University of Toronto Press, 1985), pp. 183-229. Reimpreso en Taylor 1992B (2005: 113-197).
- e) "Connolly, Foucault and Truth," *Political Theory*, 13 (1985), 377-85.
- f) "Self-interpreting Animals", editado por primera vez en Taylor 1985 I: 45-76. (El manuscrito es de 1977).
- g) "Table ronde [David Carr, Charles Taylor y Paul Ricoeur]" [on *Temps et récit*, vol.1 par Paul Ricoeur], *Revue de l'Université d'Ottawa*, 55 (Oct.-Dec. 1985), pp. 311-6. Traducción inglesa: "Ricoeur on Narrative", in *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, David Wood, ed. (New York: Routledge, 1991), pp. 174-9.

1986

- a) "Human Rights: The Legal Culture," in *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paul Ricoeur, ed. (Paris: UNESCO), pp. 49-57.
- b) "Dialektik heute, oder: Strukturen der Selbnegation," en *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, Dieter Henrich, ed. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), pp. 141-153.
- c) "Liebliches Handeln," in *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Alexandre Metraux and Bernhard Waldenfels, eds. (Munich: Fink), pp. 194-217. Traducción inglesa: "Embodied Agency," in *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Henry Pietersma, ed. (Washington, D. C.: University Press of America, 1989), pp. 1-21.
- d) "Die Motive einer Verfahrensethik," in *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Wolfgang Kuhlmann, ed. (Frankfurt: Suhrkamp, 1986) pp. 101-35. Traducción inglesa: "The Motivation Behind a Procedural Ethics," in *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Ronald Beiner and William James Booth, eds. (Cambridge: Harvard University Press, 1993) pp. 337-360.
- e) "Sprache und Gesellschaft," in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Axel Honneth and Hans Joas, eds. (Frankfurt: Suhrkamp), pp. 35-52. Traducción inglesa: "Language and Society" en *Communicative Action*, Axel Honneth and Hans Joas, eds. (Cambridge: MIT Press, 1991) pp. 23-35.
- f) "Uncompromising Realist," [Review of *The View from Nowhere* by Thomas Nagel], *Times Literary Supplement*, Sept. 5 1986, 962.

1987

- a) "Overcoming Epistemology," in *After Philosophy: End or Transformation?* Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy, eds. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987) pp. 464-88. Reimpreso en: Taylor 1995: 1-19 (1997: 19-42).
- b) "Social Science in Relation to Practice," *Social Science*, 72 (1987), 110-12.

1988

- a) "Algunas Condiciones Para una Democracia Viable" en *Democracia y Participación*, R. Alvagay and Carlos Ruiz, eds. (Santiago: Ediciones Melquiades).
- b) "The Hermeneutics of Conflict," in *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, James Tully, ed. (Princeton, N. J.: Princeton University Press), pp. 218-228.

- c) "Inwardness and the Culture of Modernity," in *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*, Axel Honneth, *et al*, eds. (Frankfurt: Suhrkamp), pp. 601-23.
- d) "Le juste et le bien," *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, pp. 33-56. Traducción castellana: "Lo justo y el bien" en *Revista de Ciencia Política* (Universidad Católica de Chile), 12(1-2) (1990)
- e) "Reply to de Sousa and Davis", *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988), pp. 449-58.
- f) "The Moral Topography of the Self", in *Hermeneutics and Psychological Theory*, Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk, eds. (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988) pp. 298-320.
- g) "Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the "Inner": Commentary on Kenneth Gergen," in *Hermeneutics and Psychological Theory*, Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk, eds. (New Brunswick: Rutgers University Press), pp: 52-58.
- h) Critical Notice of *The Fragility of Goodness* by Martha Nussbaum, *Canadian Journal of Philosophy*, 18, pp. 805-814.
- i) Foreword to *Social Action and Human Nature* by Axel Honneth and Hans Joas, Raymond Meyer, tr. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) pp. vii-ix.

1989

- a) "Marxism and Socialist Humanism" en *Out of Apathy: Voices of the New Left Thirty Years On*, Robin Archer *et al*, eds. (London: Verso, 1989), pp. 59-78.
- b) "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate" en *Liberalism and the Moral Life*, Nancy L. Rosenblum, ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 159-82. Reimpreso en Taylor 1995: 181-203 (1997: 239-268).
- c) "Explanation and Practical Reason", *Wider Working Paper* WP72 (Helsinki: World Institute for Development Economics Research of the United Nations University). Versión corregida y ampliada en: (1) *The Quality of Life*, Martha Nussbaum and Amartya Sen, eds. (New York: Oxford University Press, 1993) pp. 208-31; (2) Taylor 1995: 34-60 (1997: 59-90).
- d) "La tradition d'une situation," in *Penser l'éducation: Nouveaux dialogues avec André Laurendeau*, Nadine Pirotte, ed. (Montréal: Boréal, 1989) pp. 87-8. Reimpreso y traducción castellana en: Taylor 1992B (1999: 221-228).
- e) "Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply," *Political Studies*, 37 (1989), 277-81.

1990

- a) "Comparison, History, Truth" en *Myth and Philosophy*, Frank E. Reynolds and David Tracy, eds. (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1990), pp. 37-55. Reimpreso en Taylor 1995: 146-64 (1997: 199-220).
- b) "Religion in a Free Society" en *Articles of Faith, Articles of Peace*, James Davison Hunter and Os Guinness, eds. (Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1990), pp. 93-113.
- c) "Les institutions dans la vie nationale," in *Les Institutions Québécoises: Leur Rôle, Leur Avenir*, Vincent Lemieux, ed. (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1990. Reimpreso en Taylor 1992B (Taylor 1999: 199-219).
- d) "Invoking Civil Society," Working Paper. Chicago: Center for Psychosocial Studies. Reimpreso en: Taylor 1995 (Taylor 1997: 269-292). Traducción y reimpresiones en alemán: (1) "Die Beschwörung der Civil Society" en *Europa und die Civil Society, Castengandolgo-Gespräche 1989*, ed. Krzystof Michalski, Stuttgart, 1991; (2) Taylor 2002 B: 64-92.
- e) "Irreducibly Social Goods," in *Rationality, Individualism and Public Policy*, Geoffrey Brennan and Cliff Walsh, eds. (Canberra: Australian National University, 1990). Reimpreso en Taylor 1995: 127-145 (Taylor 1997: 175-198).
- f) "Rorty in the Epistemological Tradition," in *Reading Rorty*, Alan Malachowski, ed. (Oxford: Blackwell, 1990) pp. 257-75.

1991

- a) "The Importance of Herder," in *Isaiah Berlin: A Celebration*, Edna and Avishai Margalit, eds. (London: Hogarth Press, 1991). Reimpreso en Taylor 1995: 79-99 (Taylor 1997: 115-142).
- b) "The Dialogical Self," in *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, David R. Hiley, ed. (Ithaca: Cornell University Press, 1991) pp. 304-14.
- c) "Les enjeux de la réforme constitutionnelle," in *Les Avis des Spécialistes Invités à Répondre aux Huit Questions Posées par la Commission* [Submission to the Commission sur l'Avenir Politique et Constitutionne du Québec] (Québec: Québec Government Publication, 1991). Traducción inglesa: "The Stakes of Constitutional Reform" en Taylor 1992B (1999: 229-250).
- d) "Lichtung oder Lebensform. Parallelen Zwischen Wittgenstein und Heidegger," in *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Brian McGuinness et al, eds. (Frankfurt: Suhrkamp, 1991) pp. 94-120. Traducción inglesa: "Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein" en Taylor 1995 61-78 (1997: 91-114).

e) "Shared and Divergent Values," in *Options for a New Canada*, Ronald L. Watts and Douglas M. Brown, eds. (Kingston: Queen's University Press, 1991) pp. 53-76. Reimpreso en Taylor 1992B (1999: 251-296).

f) "Comments and Replies," *Inquiry*, 34 (1991), 237-54.

g) "Civil Society in the Western Tradition," in *The Notion of Tolerance and Human Rights: Essays in Honour of Raymond Klibansky*, Ethel Groffier and Michel Paradis, eds. (Ottawa: Carleton University Press), pp. 117-136. Versión temprana: "Modes of Civil Society," *Public Culture*, 3 (1990), 95-118.

1992

a) "The Politics of Recognition," Working Paper (Chicago: Center for Psychosocial Studies, 1992). Traducción castellana: *El multiculturalismo y 'La política de reconocimiento'*, Amy Gutman ed. (Fondo de Cultura Económica, 1993). Reimpreso en: Taylor 1995 (1997: 293-334).

b) "Heidegger, Language, and Ecology," in *Heidegger: A Critical Reader*, Hubert Dreyfus and Harrison Hall, eds. (Oxford: Blackwell, 1992), pp. 247-69. Reimpreso en: (1) Taylor 1995: 100-126 (Taylor 1997: 143-174); (2): Mark Wrathall and Hubert L Dreyfus (eds), *Companion to Heidegger* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004).

c) "To Follow a Rule...," in *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory*, Mette Hjort, ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992) pp. 167-85.

- Reimpreso en: Taylor 1995: 165-180 (1997: 221-238).

d) "Charles Taylor - un philosophe enraciné dans le monde," [Interview with Jean Pichette] *Le Devoir*, 14 Déc. 1992.

e) Review of *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* by Thomas A. McCarthy, *Ethics*, 102, pp. 856-858.

f) "Impediments to a Canadian Future" en Taylor 1992 (1999: 297-319).

1993

a) "Der Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft' im politischen Denken des Westens," in *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Micha Brumlik and Hauke Brunkhorst, eds. (Frankfurt: Fischer Verlag).

b) "Embodied Agency and Background in Heidegger," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Charles B. Guignon, ed. (New York: Cambridge University Press, 1993) pp. 317-36.

c) "Nietzsche's Legacy," *Lonergan Review*, 2 (1993), 171-87.

d) "Liberales Politik und Öffentlichkeit," in *Die liberale Gesellschaft: Castelgandolfo-Gespräche 1992*, Krzysztof Michalski, ed., (Stuttgart: Klett-Cotta, 1993) pp. 21-67. Reimpresión en alemán en: Taylor 2002 B: 93-139. Traducción inglesa: "Liberal Politics and the Public Sphere" en Taylor 1995: 257-287 (Taylor 1997: 335-372).

e) "Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?" *Transit*, 5 (1992-3), pp. 5-20. Reimpreso en alemán en: 2002 B: 11-29.

f) "The Dangers of Soft Despotism," *The Responsive Community*, 3, pp. 22-31.

1994

a) "Why Democracy Needs Patriotism", *Boston Review*, 19 (1994). Reimpreso en *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Joshua Cohen, ed. (Boston: Beacon Press, 1996), pp. 119-21.

b) "The Modern Identity" en *Communitarianism: A New Public Ethics*, Markate Daly, ed. (Belmont, California: Wadsworth), pp. 55-71.

c) "Précis of *The Sources of the Self*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, pp. 185-186.

d) "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, pp. 203-13.

e) "Charles Taylor Replies" en *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, James Tully, ed. (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 213-57.

f) "Philosophical Reflections on Caring Practices," in *The Crisis of Care: Affirming and Restoring Caring Practices in the Helping Professions*, Susan S. Phillips and Patricia Benner, eds. (Washington, D. C.: Georgetown University Press), pp. 174-87.

g) "Can Liberalism Be Communitarian?" *Critical Review*, 8, 257-262.

h) "Justice after Virtue" in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of A. MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus, Polity Press.

1995

a) "On 'Disclosing New Worlds'," *Inquiry*, 38, pp. 119-22.

b) "Nationalismus und Moderne," *Transit*, 9, p. 177-198. Reimpreso en alemán en: Taylor 2002 B: 140-165. Versión inglesa: "Nationalism and Modernity" en *The Morality of Nationalism*, Robert McKim and Jeff McMahan, eds. New York: Oxford University Press, 1997, pp. 31-55. Versión revisada en *Theorizing*

Nationalism, Ronald Beiner, ed. (Albany: State University of New York Press, 1999) pp. 219-45.

c) [Response to Bromwich's "Culturalism, the Euthanasia of Liberalism"], *Dissent*, 42 (Winter 1995) 103-104.

d) "Ursprünge des neuzeitlichen Selbst" in *Identität im Wandel, Castengaldolfo-Gespräche 1995*, hrg. Krzysztof Michalski, Stuttgart, s. 11-23. -Reimpreso en alemán en: Taylor 2002 B: 271-283.

e) "Two Theories of Modernity," in *Hastings Center Report*, 25/2 (Mar.-Apr. 1995), pp. 24-33. (Versión revisada). Reimpreso en: (1) *The Responsive Community* 6/3 (Summer 1996), 16- ; (2) *Public Culture*, 11 (1999), 153-74; (3) Bill Fulford, Donna Dickenson and Thomas Murray (eds), *Healthcare Ethics and Human Values*, (Oxford: Blackwell, 2001); (4) Dilip Gaonkar (ed), *Alternative Modernities*, (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2001). También disponible en <http://www.uchicago.edu/research/jnl-pub-cult/backissues/pc27/07-TaylorX.html> y http://www.socialcapital-foundation.org/journal/volume%202001/issue%205/taylor_presentation.htm

Version temprana: "Modernity and the Rise of the Public Sphere," in *The Tanner Lectures on Human Values*, 14, Grethe B. Peterson, ed. (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993) pp. 203-60.

f) "Liberal and the public culture" en Taylor 1995 (traducción castellana en Taylor 1997, pp: 335-372).

1996

a) "Deep Diversity and the Future of Canada," in *Can Canada Survive? Under What Terms and Conditions?*, David M. Hayne, ed. *Transactions of the the Royal Society of Canada*, sixth series, 7, 29-35. Un fragmento en inglés está disponible: <http://uni.ca/taylor.html>. Un fragmento en francés está disponible en http://uni.ca/taylor_f.html

b) "Spirituality of Life - and Its Shadow," *Compass*, 14 (May/June 1996), 10-13. También disponible en: <http://gvanv.com/compass/arch/v1402/ctaylor.html>

c) "Identidad y reconocimiento," *Revista Internacional de Filosofia Politica*, 7 (1996), 10-19.

e) "Communitarianism, Taylor-made - An Interview with Charles Taylor," [Interview with Ruth Abbey] *Australian Quarterly*, 68/1 (1996), 1-10.

f) "Les sources de l'identité moderne," en *Les frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, eds. (Sainte-Foy: Les Presses de L'Université Laval and Paris: L'Harmattan), pp. 347-364. Versión española : "Las fuentes de la identidad moderna", *Debats* 68, invierno 2000, pp. 30-45.

g) "Drei Formen des Säkularismus" en *Das Europa der Religionen: Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Otto Kallscheuer, ed. (Frankfurt: Fischer, 1996) pp. 217-46.

h) Review of *Multicultural Citizenship* by Will Kymlicka, *American Political Science Review*, 90 (1996), 408.

1997

a) "Leading a Life," in *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*, Ruth Chang, ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 170-83. (Reimpreso en: Taylor 1997: 285- (2005: 283-302).

b) "Demokratie und Ausgrenzung," *Transit*, 7 (14/1997), pp. 81-97. Reimpreso en alemán en Taylor 2002 B: 30-50. Versión inglesa revisada: "The Dynamics of Democratic Exclusion," in *Journal of Democracy*, 9/4 (Oct. 1998), 143-56.

c) "Die Immanente Gegenauflklärung," in *Aufklärung Heute: Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Krzysztof Michalski, ed., (Stuttgart: Klett-Cotta, 1997) pp. 54-74.

d) Foreword to *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* by Marcel Gauchet. Princeton University Press, 1997. pp. ix-xv.

1998

a) "Living With Difference," in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr. eds. New York: Oxford University Press, pp. 212-226.

b) "Modes of Secularism" en *Secularism and Its Critics*, Rajeev Bhargava, ed. Delhi: Oxford University Press, pp. 31-53.

c) "Le Fondamental dans l'Histoire" en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Guy Laforest and Philippe de Lara, eds. (Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle; Sainte Foy: Les Presses de L'Université Laval), pp. 35-49.

d) "L'expérience intérieure", [An interview] *Le Devoir*, 4 Avr. 1998, D1-2.

e) "De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance: Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor," in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Guy Laforest and Philippe de Lara, eds. (Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval), pp. 351-64. Traducción inglesa: "From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition: An Interview with Philippe de Lara", in *Thesis Eleven*, 52 (Feb. 1998), pp. 103-12.

f) "Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste? Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor," in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Guy Laforest and Philippe de Lara, eds. (Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998) pp. 365-368.

g) "Interview to Charles Taylor by Mark Redhead" citas en Redhead 2002.

1999

a) "A Catholic Modernity?" en *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*, James L. Heft, ed. (Oxford University Press), pp. 13-37. (Conferencia realizada tras la entrega del premio marianista en enero de 1996 en la University of Dayton).

b) "Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'", *European Journal of Philosophy*, 7/2, 158-63.

c) "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights" en *The East Asian Challenge for Human Rights*, Joanne R Bauer and Daniel A. Bell, eds. (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 124-144. Reimpreso en *The Politics of Human Rights*, Obrad Savic, ed. (London and New York: Verso, 1999) pp. 101-119.

d) "Democratic Exclusion (and its Remedies?) The John Ambrose Stack Memorial Lecture," in *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Alan C. Cairns et al. (eds.) (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1999) pp. 265-87. Reimpreso en: *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, Rajeev Bhagava, Amiya Kumar Bagchi and R. Sudarshan, eds. (New Delhi: Oxford University Press, 1999) pp. 138-63.

2000

a) "McDowell on Value and Knowledge," [Review of *Mind, Value, and Reality and Meaning, Knowledge, and Reality* by John McDowell] in *Philosophical Quarterly*, 50, pp. 242-49.

b) "What's Wrong with Foundationalism?" en *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, vol.2, Mark Wrathall and Jeff Malpas, eds. (Boston: MIT Press)

c) "Religion Today," *Transit*, 19, También disponible en: <http://www.univie.ac.at/iwm/t-19txt3.htm> Traducción alemana: "Religion heute". Disponible en: <http://www.univie.ac.at/iwm/t-19txt1.htm>

d) "Einige Überlegungen zur Idee der Solidarität," *Transit*, 20, pp. 189-201. Reimpreso en alemán en: Taylor 2002 B: 51-63.

e) "Die Moderne und die säkulare Zeit" en *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernitäten: Castelgandolfo-Gespräche 1998*, Krzysztof Michalski, ed., (Stuttgart: Klett-Cotta), pp. 28-85. Reimpreso en: Taylor 2002 B: 166-217.

f) "Modernity and Difference," en *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Paul Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie, eds. (London and New York: Verso).

g) "The Ground of Inclusiveness", Askonas, Peter F and Angus Stewart (eds), *Social Inclusion: Possibilities and Tensions* (Basingstoke: Macmillan).

2001

a) "On Social Imaginary," accessible en:

<http://www.nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm>

b) "A Tension in Modern Democracy" en *Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*, Aryeh Botwinick and William E. Connolly, eds. (Princeton University Press), pp. 79-95.

c) "Plurality of Goods" en *The Legacy of Isaiah Berlin*, Ronald Dworkin, Mark Lilla and Robert S. Silvers, eds. (New York Review of Books), pp. 113-20.

d) "Modernity and Identity" en Scott, Joan W. and Debra Keates (eds) *Schools of Thought: Twenty-five Years of Interpretive Social Science* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).

e) "Marxist philosophy" Magee, Bryan (ed) *Talking Philosophy: Dialogues with Fifteen Leading Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

2002

a) "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes," in *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Jeff Malpas, Ulrich von Arnswald and Jens Kertscher, eds. (Boston: MIT Press), pp. 279-97. Reimpreso in *The Cambridge Companion to Gadamer*. Robert J. Dostal, ed. (Cambridge University Press).

b) "Democracy, Inclusive and Exclusive," in *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Richard Madsen *et al.* eds. (University of California Press, 2001).

c) "Modern Social Imaginaries", *Public Culture*, 14/1 (Winter 2002).

d) "Risking Belief: Why William James Still Matters," *Commonweal*, 129/5 (March 8 2002), 14-7.

- e) "What it Means to Be Secular," [Interview with Bruce Ellis Benson] *Books and Culture*, 8/4 (July/August 2002), 36. Accesible en: <http://www.christianitytoday.com/bc/2002/004/14.36.html>
- f) "On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th," [Interview with Hartmut Rosa and Arto Laitinen] en *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Arto Laitinen and Nicholas H. Smith, eds. *Acta Philosophica Fennica*, 71 (Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 2002) pp. 165-95. Traducción alemana: "Interview: Tocqueville statt Marx. Über Identität, Entfremdung und die Konsequenzen des 11. September," [Interviewt von Hartmut Rosa und Arto Laitinen] *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 50, 1, pp. 127-148.
- 2003**
- a) "Foundationalism and the Inner-Outer Distinction" en *Reading McDowell: On Mind and World*, Nicholas H. Smith, ed. (London: Routledge, 2003)
- b) "Response to Bhabha" en *Globalizing Rights: the Oxford Amnesty Lectures 1999*, Matthew J. Gibney OUP, ed. (Oxford). pp. 184-188..
- c) „Foreword“ en *Quebec Identity. The Challenge of Pluralism*, Jocelyn, ed.
- d) “Charles Taylor on Secularization” Interview with Taylor by Francisco Lombo and Bart van Leeuwen.
- e) “No Community, No Democracy. Part I” in *The Responsive Community*, 13, 4. pp. 17-27.
- f) “No Community, No Democracy. Part II” in *The Responsive Community*, 14, 1. pp. 15-25.
- g) "Die Immanente Gegenaufklärung: Christentum und Moral", in *Religion Nach der Religionskritik*, Ludwig Nagl, ed. (Berlin: R.Oldenbourg Verlag and Akademie Verlag, 2003). Traducción en francés: “Les anti-Lumieres immanentes: Christianism et morale”. Traducción en ingles: “The Immanent Counter-Enlightenment: Christianity and Morality” (traducido por: Ian Jennings), en *South African Journal of Philosophy*, Vol. 24, No, 3, 2005, pp. 224-239.
- h) “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 *Hegel and Law*, Salter, Michael ed. (Aldershot: Ashgate).
- i) "Closed World Structures" en *Religion After Metaphysics*, Wrathall, Mark A, ed., Cambridge University Press, Cambridge, (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 47-48.
- j) "Redefinir la famille: entrevue avec Charles Taylor," [Interview with Nathalie Dyke] *MokaSofa*, 21 mars 2003.

k) "Ethics and ontology", *The Journal of Philosophy*, Vol. 100, pp. 305-320.

2004

a) "Descombes' Critique of Cognitivism," *Inquiry*, Vol. 47, no. 3, June, pp. 203-218

b) "Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern" en *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity and Islam*(ed), James L Heft, New York: Fordham University Press, pp. 15-42.

c) "Merleau-Ponty and the epistemological picture" en *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Taylor Carman and Mark Hansen, eds. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 26-49.

d) "What is Pragmatism?" en *Pragmatism, Critique, Judgement: Essays for Richard J Bernstein*, S Benhabib and N Fraser, eds. MIT Press, Cambridge, Mass, pp.73-92.

e) "A place for transcendence?" Chapter 1 in Schwartz, Regina M. (ed.), *Transcendence: Philosophy, Literature and Theology Approach the Beyond*, (New York: Routledge).

2005

a) Interview with Alain Beaulieu, *Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 9, No. 1, Spring 2005, pp. 115-127.

b) "A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason," in *Reason and the Reasons of Faith*, ed. Paul J. Griffiths and Reinhard Hütter, New York: T and T Clark, pp. 339-353.

c) "The 'Weak Ontology' Thesis," *The Hedgehog Review*, Vol. 7, Issue 2 (Summer 2005), pp. 35-42.

d) „Die Zukunft des Kapitalismus. Kapitalismus ist unser faustischer Pakt“. en *Die Zeit*, Nr. 19 (04.05.2005). Disponible en: http://www.zeit.de/2005/19/Kapitalismus_2fTaylor

2006

a) "Benedict XVI," *Public Culture* Vol. 18, No. 1, pp. 11-14.

b) "Religious Mobilizations," *Public Culture* Vol. 18, No. 2, pp. 281-300.

c) "Religion and Modern Identity Struggles", in Nilufer Gole and Ludwig Amman (eds.), *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, pp. 481-524.

d) «La religion dans la Cité des modernes : un divorce sans issue?» (14/10/2006) ; Charles Taylor and Pierre Manent, Musée des Beaux-Arts de Montréal, «Les grandes

conférences Argument» <http://www.cerium.ca/video/2006-2007/argument01/conference.aspx>

e) “A Different Kind of Courage.” *The New York Review of Books* 54:7 (April 26)

f) “Block Thinking.” *Project Syndicate*, September 2007: <http://www.project-syndicate.org/commentary/taylor4>

g) “Religion and European Integration” in *Religion in the New Europe: Conditions of European Solidarity* (ed.) Krzysztof Michalski, Central European University Press, pp. 1-22.

2007

a) “Statement at the Templeton Prize Press Conference, New York City, March 14, 2007” en http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf, pp: 9-13.

b) “Comments” en *The British Academy: A Conversation with Charles Taylor*, London, May 2, 2007 en http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf, pp: 33-39.

c) “What is Secularity?” in Kevin Vanhoozer and Martin Warner (eds). *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*, (Aldershot: Ashgate, 2007), 97-130.

d) “On Social Imaginaries,” in Peter Gratton and John Panteleimon Manoussakis (eds.), *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press.

e) “The Sting of Death: Why We Yearn for Eternity.” *Commonweal* 134 (17, October 12, 2007), 13-16. Disponible en : http://www.commonweal-magazine.org/article.php3?id_article=2022

f) “Cultures of Democracy and Citizen Efficacy.” *Public Culture* 19 (1, Winter 2007), 117-150.

g) “The Future of the Religious Past” in *Religion: Beyond a Concept* (ed.) Hent de Vries, Fordham University Press, 2007.

2008

a) “Charles Taylor Interviewed”, *Prospect Magazine*, February. Disponible en: http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=10030

II BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

A) Monografías publicadas sobre Charles Taylor consultadas

- ABBEY, Ruth (2000), *Charles Taylor*. Princeton, Princeton University Press.
- GAGNON, Bernard (2002), *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- LLAMAS, Encarna (2001), *Charles Taylor, una antropología de la identidad*. Barañáin, EUNSA.
- REDHEAD (2002) *Charles Taylor. Thinking and Living Deep Diversity*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- ROSA, Harmut (1998), *Identität und Kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Ch. Taylor*. Frankfurt/New York, Campus.
- SMITH, Nicholas H. (2002), *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- SCHAUPP, Walter (2003), *Gerechtigkeit im Horizont des Guten , fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor*, Wien, Herder.
- SCHÜTZ, Markus (2005), *Der Begriff des Guten bei Charles Taylor. Kann es unter der Autonomiebedingung der Moderne noch eine normative Theorie des guten Lebens geben?.* München, Herbert Utz Verlag.

B) Bibliografía complementaria

- ABBEY, Ruth (1999), "Charles Taylor's Politics of Recognition. A Reply to Jonathan Seglow" en *Political Studies* 47. pp. 710-714.
- (2000), *Charles Taylor*. Princeton, Princeton University Press.
- (2002), "Taylor as a Postliberal Theorist of Politics" en Arto Laitinen y Nicholas H. Smith (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica. Helsinki, The Philosophical Society of Finland, vol 71, pp. 149-163.
- (2004), „Introduction, Timely Meditations in a Untimely Mode –The Thought of Charles Taylor“ en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ANCELOVICI, Marcos y DUPUIS-DÉRI, Francis (2001), "Charles Taylor" en *Profiles in Contemporary Social Theory*, London, Sage.
- APEL, Karl-Otto (1972), *Transformation der Philosophie I und II*. Frankfurt, Suhrkamp. (traducción española, *La transformación de la filosofía I y II*, Madrid, Taurus, 1985).
- (1979), *Die "Erklären, Verstehen"-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1982), "The 'Erklären/Verstehen-Controverse' in the Philosophy of the Human and Natural Sciences, en G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. A new survey (Chronicles of the International Institute for Philosophy)*, vol. II, the Hague pp. 19-50.
- (1985), "¿Límites de la ética discursiva?" en Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.
- (1987), "Falibilismus, Konsestheorie der Wahrheit und Letztbegründung" en Forum f. Phil Bad Homburg (ed), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp (trad. castellana en Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 1999).
- (1988a), *Diskurs und Verantwortung. Das Problema des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1988.

- (1988b) „Zurück zur Normalität? –Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des weltgeschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht“ en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.) *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins, Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. (Hay traducción castellana de la primera parte en Karl-Otto Apel, Adela Cortina y otros (eds.), *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Crítica. Pp, 70-117.” en K. O. Apel y otros (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991. pp. 70-117).
- (1989), “Normative Begründung der ‘kritische Theorie’ durch Rekurs auf lebensweltliche Sttlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mi Habermas gegen Habermas zu denken“ en A. Honneth y otros (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Festschrift für J. Habermas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (trad. Cast., *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*. Granada, editorial Comares, 2004. pp, 33-91).
- (1990), „Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants“ en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*. Achen, Augustinus Buchhandlung, pp. 10-40 (trad. cast. en Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991).
- (1991), „Wittgenstein und Heidegger, kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs“ en (Cooeds.) *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt, Suhrkamp. (trad. Cast., Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de una comparación” en Karl-Otto Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid, Síntesis, 2002. pp,).
- (1992), “Diskursethik vor der Problematik von Rect. Und Politik, Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?“ en Karl Otto Apel, Matthias Kettner (eds.) *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1993a), „Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Versuch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehen zu beantworten“ en L. E.

- Hahn (ed.), *Library of Living Philosophers, The Philosophy of H.G. Gadamer*, La Salle, Open Court. (trad. Cast en en Karl-Otto Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid, Síntesis, 2002. pp, 134-167).
- (1993b), „Das Anliegen des (amerikanischen) kommunitarismus in der Sicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik. Worin liegen die kommunitären Bedingungen der persönlichen Identität?“, en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt, Fischer. Pp. 149-172 (Trad. cast. modificada, “Las aspiraciones del comunitarismo angloamericano desde el punto de vista de la ética discursiva” en D. Blanco y otros (eds.) *Discurso y realidad*. Madrid, Trotta, 1994, pp. 15-33.
- (1994), „Die hermeneutische Dimension von Sozialwissenschaft und ihre normative Grundlage“ en Karl-Otto Apel y Matthias Kettner (eds.) *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt, Suhrkamp, pp. 17-48.
- (1998a), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1998b), „El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso” en Juan Ramón Calo (ed.) *Topografías del mundo contemporáneo*. Madrid, Encuentro.
- (2001), „Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft“ en u. H. Burckhart (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage von Ethik und Pädagogik*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- APEL, Karl-Otto, BURKHART, Holger, BÖHLER, Dietrich (2001), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- BERLIN, Isaiah y ARON, Raymon (1999), *Ensayos sobre la libertad*. Barcelona, Círculo de lectores.
- ARANGUNREN, José Luis (1986), “Prólogo” a Adela Cortina, *Ética mínima*. Madrid, Tecnos. Pp, 11-15.
- (1991), “Ética comunicativa y democracia” en K.O. Apel, A. Cortina y otros (eds.) *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Crítica. Pp, 209-218.

- AVINERI, Shlomo (1978), "Coments on Charles Taylor's 'Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions'" in *Philosophy of History and Action*, Yirmiahu Yovel, (ed.) Dordrecht, Reidel. Pp. 155-159.
- BEUCHOT, Mauricio (2000), *Tratado de hermenéutica analógica*. México, UNAM-Ítaca.
- BENEDICTO RODRIGUEZ, Rubén (2004), *Charles Taylor, identidad, comunidad y libertad*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Valencia (Valencia, España) y dirigida por Juan Francisco Lisón Buendía.
- BENHABIB, Seyla (1998), "Democracy and Identity, In Search of a Civic Polito" en *Philosophy and Social Criticism* 24, nº 3.
- (2002), *The Claims of Culture, Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, Princeton University Press.
- BHABHA, Homi K. (2003), "On Writing Rights" in *Globalizing Rights, The Oxford Amnesty Lectures 1999*. (ed.) Matthew J. Gibney OUP.
- BICK, Mimi (1987), *The Liberal-Communitarian Debate, A Defense of Holistic Individualism*. Trinity College, Oxford.
- BOK, Sissela (1996) "From Part to Whole," in Joshua Cohen, ed, *For Love of Country* Boston, Beacon Press, pp. 38-44.
- BOHMAN, James (1991a), *New Philosophy of social science*, Oxford, Blackwell.
- (1991b), "Holism without Skepticism, Contextualism and the Limits of Interpretation" en *The Interpretive Turn, Philosophy, Science, Culture*, David R. Hiley, ed. (Ithaca, Cornell University Press, 1991). Pp , 129-154.
- BOUCHARD, Gérard y TAYLOR, Charles (2008), *Fonder L'Avenir: Le temps de la conciliation*. Rapport de la Commission de Consultation sur Les Practiques d'Acommodement Reliées aux Différences Culturelles. Gouvernement du Quebec, (Versión inglesa: *Building the Future: A Time for Reconciliation*. Report of the Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences). Existen dos versiones del informe: una completa (310 páginas) y otra abreviada (99 páginas). Ambas disponibles en : <http://www.accommodements.qc.ca/index.html>
- BREUER, Ingeborg (2000) *Charles Taylor zur Einführung*. Hamburg, Junius.

- BRUMLICK, Micha; BRUNKHORST, Hanke (1993), „Vorwort“ en Micha Brumlick y Hanke Brunkhorst (ed.) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, Fischer.
- CASSIRER, Ernst (1993) “Die kantische Elemente in Wilhelm von Humboldt Sprachphilosophie” in *Ernst Cassirer, Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Hrsg. Von Ernst Wolfgang Orth. Reclam, Stuttgart (pp. 236-273).
- CONILL, Jesús (1988), *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Antrhopos.
- (1991), *El enigma del animal fantástico*. Madrid, Tecnos.
- (1994), “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial” en Domingo Blanco y otros (eds) *Discurso y realidad*. Madrid, Trotta. Pp, 131-143
- (1997), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos.
- (1998) “Concepciones de la experiencia” en *Diálogo filosófico* 41, pp. 148-169.
- (1999), “Tras la hermenéutica trascendental” en *Anthropos*, nº 183, marzo-abril. pp, 51-54.
- (2001), “Nietzsche y la filosofía española”, *Debats* 73, pp.119-128.
- (2002), *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia, Bancaja.
- (2003a), “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas” en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (ed.) *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos. 121-142.
- (2003b), “La tradición del republicanismo aristocrático” en Jesús Conill y David Crocker (eds.) *Republicanismo y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?* Granada, Comares.
- (2003c), “Heidegger y Zubiri” en *Revista Portuguesa de Filosofía*. Outubro-Dezembro, Volumen 59, fascículo 4. pp, 1181-1202.
- (2004), “La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento” en *Nietzsche y el lenguaje. Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche*. Número 4. pp. 37-50

- (2005) “Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras Nietzsche (Algunas virtualidades prácticas)” en *Actes del XV Congrès Valencia de Filosofia*. Valencia, Bancaixa.
- (2006) *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Tecnos.
- (2007), “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana” en *Pensamiento* vol. 63, número 238. Madrid, Universidad de Comillas, pp. 571-581.
- CONNOLLY, William E. (2004), “Catholicism and Philosophy, A Nontheistic Appreciation” en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press. Pp. 165-186.
- CONSTANT, Benjamin (1989), *Escritos políticos*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. (traducción, estudio preliminar y notas de María Luisa Sánchez Mejía).
- CORTINA, Adela (1985a), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.
- (1985b) *Crítica y utopía, La escuela de Francfort*. Madrid, Cincel.
- (1986), *Ética mínima*. Madrid, Tecnos.
- (1988) “Dignidad y no precio, Más allá del economicismo” en Esperanza Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona, pp. 140-166.
- (1990), *Ética sin Moral*. Madrid, Tecnos.
- (1991a), “Introducción” a Kart-Otto Apel, *Verdad y responsabilidad*. Barcelona, Paidós. Pp, 9-33.
- (1991b), “Una ética aplicada desde el ruedo ibérico” en Karl-Otto. Apel, Adela Cortina y otros (eds.) *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona crítica. Pp, 219-240.
- (1995), *Ética civil y religión*, Madrid, Ppc.
- (1996), “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, *Isegoría*, núm. 13.
- (1997), *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza.
- (1998), “Ética intercultural. Una aproximación desde Europa” en Juan Ramón Calo (ed.) *Topografías del mundo contemporáneo*. Madrid, Encuentro.

- (1999), “K.-O. Apel sobre el tópico, ‘filosofía, ¿para qué?’” en *Anthropos* n° 183, marzo abril.
- (2000), “¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo?” en A. Cortina (ed.), *La educación y los valores*. Fundación Argentaria y Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 61-79.
- (2001), *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid, Trotta.
- (2003), “El quehacer público de las éticas aplicadas, ética cívica transnacional” en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (ed.) *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos. 13-44.
- (2007), *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo, Nobel.
- (2008), *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*. Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas.
- CORTINA, Adela y CONILL, Jesús (1999), “Pragmática trascendental” en Marcelo Dascal (ed.) *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Madrid, Trotta. Pp, 137-166.
- DAVIS, Steven (1988), “Charles Taylor on Expression and Subject-Related Properties” en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, n° 3, September 1988, pp. 433-447.
- DE SOUSA, Ronald (1988), “Seizing the Hedgehog by the Tail, Taylor on the Self and Agency” en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, n° 3, September 1988, pp. 421-432.
- DESCOMBES, Vicent (1994), “Is there an objective spirit?” en James Tully (ed.) *Philosophy in an age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press, pp , 96-118.
- (1998), “porquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles?” en Guy Laforest y Philippe de Lara (eds) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris, Centre International de Cerisy-La-Salle, Cerf; Sainte Foy, Les Presses de l'Universite Laval. pp, 53-78.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás (1993), “Introducción” a *Amor y Justicia* de Ricoeur 1993, Madrid, Caparrós.

- DOMINGO MORATALLA, Agustín (1991), *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Ediciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- (1999a); “Introducción” a *Lo justo* Ricoeur 1995 (1999), Madrid, Caparrós.
- (1999b), “Gadamer y Apel, ¿hermenéutica experiencial o Hermenéutica trascendental?” en *Anthropos*, n° 183, marzo-abril.
- DREYFUS, Hubert L. (1980a), “Holism and Hermeneutics” en *Review of Metaphysics*, 34 (1980), pp. 3-24.
- (1980b), “A Discussion” [with Charles Taylor y Richard Rorty] *Review of Metaphysics*, 34, pp. 47-56.
- (1991), “Heidegger’s Hermeneutic Realism” *The interpretative Turn*. D. Hiley y James Bohman y R. Shusterman (eds.) Ithaca, Cornell University Press, pp. 25-41.
- (2002), “Comments on Cristina Lafont’s Intepretation of Being and Time” en *Inquiry*, volumen 45, número 2, junio, pp. 191-194.
- (2004), “Taylor’s (Anti-)Epistemology” en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press. Pp. 52-83.
- DUNN, John (1990) “The Elusive Community, The Political Theory of Charles Taylor” en *Interpreting Political Responsibilities* Princeton (N.J.), Princeton University Press. Pp. 179-192.
- DUMONT, Louis, (1983), *Essais sur l’individualisme: une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*. Paris: Senil. (traducción en castellano: *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza editorial, 1987).
- ELSHTAIN, Jean Bethke (1994), “The Risks and Responsibilities of Affirming Ordinary Life” in *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor in Question*, en James Tully (ed.) Cambrdige, Cambridge University Press. Pp. 67-80.
- (1999), “Augustine and Diversity” en James L. Heft (ed.) *A Catholic Modernity? Charles Taylor Marianist Award Lecture*, Oxford, Oxford University Press.

- (2004), “Toleration, Proselytizing, and the Politics of Recognition, The Self Contested” en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press. Pp, 127-139.
- FIGAL, Günter (1994), *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik, Ästhetik, Metaphysik*. Stuttgart/Weimer.
- (1996a), *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart, Reclam.
- (1996b), „Hermeneutische Modernität“ in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44, pp. 655-660.
- FLANAGAN, Owen (1990), “Identity and Strong and Weak Evaluation” en Owen Flanagan y Amélie Okensberg Rorty (ed.) *Identity, character, and morality, essays in moral psychology*. Massachusetts, MIT Press.
- (1996), *Self Expressions, Mind, Morals, and the Meaning of Life*. Oxford, Oxford University Press.
- FORST, Rainer (1994), *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt, Suhrkamp.
- FRANKFURT, Harry (1971), “Freedom of the will and the concept of a person” in *Journal of Philosophy*, 67, I, pp. 5-20.
- GADAMER, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr Siebeck. (trad. Cast., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999). Reedición revisada en alemán en Hans-Georg Gadamer *Gesammelte Werke*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 10 vols. (Se cita, autor seguido del año y del número del volumen en romanos seguido de dos puntos y la página).
- (1976), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (trad. Cast, *De la razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981).
- (1983), “La idea de filosofía práctica” en *El giro hermenéutico*. Madrid, Catedra, 1998, pp, 187-196.
- (1987), *Gesammelte Werke*. Tübingen, Mohr Siebeck, 10 vols.
- (1992), *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.
- (1999), *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.
- (2002), *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder.

- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María (2000), *Ética y hermenéutica, ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2004), (ed.) *Cultura, Política y Religión. En el choque de las civilizaciones*. Gran Canaria, Centro de la cultura popular canaria.
- (2005), *Teorías de la moralidad, Introducción a la ética comparada*. Madrid, Síntesis.
- (2006), *Buscando la felicidad. La odisea de la conciencia moral en su peregrinar hacia el bien*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (2008), *Un paseo por el laberinto*. Madrid, Madrid, Biblioteca Nueva.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María y FEBLES YANES, Jorge (2006), (eds.) *El Mediterráneo. Un lugar de encuentros entre culturas*. Gran Canaria, Parlamento de Canarias y Centro de la cultura popular de Canaria.
- GEERTZ, Clifford (1994), “The strange estrangement, Taylor and the natural science” en James Tully (ed.) *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GIDDENS, Anthony (1976), *New Rules of Sociological Method*. New York, Basic.
- GOLDBLOOM, Michael E. (2007), “Statement at the Templeton Prize Press Conference, New York City, March 14, 2007” en http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf, pp, 3-4.
- GRACIA CALANDÍN, Javier (2002), “En busca del thymós en occidente tras el 11-S” en *Actas del IV Congreso Nacional de estudiantes*. Valencia, Asociación Nacional Estudiantes.
- (2003a), “Ética abierta a la religión” en *Proceedings Metaphysics 2003*, Roma, Fondazione Idente di Studi e di Ricerca.
- (2003b), “Wilhelm von Humboldt en su paso por Valencia. Aspectos centrales de su filosofía del lenguaje” en *Non uerbum e verbo. Hermeneutica y Traducción*. Valencia, Symposion Asociación Cultural.
- (2004), “Propuesta de hermenéutica intercultural en Charles Taylor” en *Actes del XV Congrès Valencià de Filosofia “Joseph L. Blasco in memoriam”*. Valencia, Bancaixa. Pp, 219-232.

- (2006a), “El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor” en *Diálogo filosófico* n° 64, enero/abril 2006, Madrid, Ediciones diálogo filosófico. pp, 77-94.
- (2006b), “¿Cuál es el lugar de la religión en ‘sociedades secularizadas?’” en Ildefonso Murillo (ed.) *Religión y persona*, Madrid, ediciones diálogo filosófico.
- (2006c), “Charles Taylor, ¿universalista o relativista?” en *Actes del XVI Congrès Valencià de Filosofia*. Valencia, Bancaixa. Pp, 383-396.
- GRONDIN, Jean (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (trad. cast., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999).
- (1999) *Hans-Georg Gadamer, Eine Biographie*. Tübingen, Mohr Siebeck (trad. Cast. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona, Herder, 2000).
- (2000), *Einführung zu Gadamer*. Tübingen, Mohr Siebeck. (trad. Cast., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003).
- (2006), *L’herméneutique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GUIGNON, Charles (1991), “Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism” en *The Interpretive Turn, Philosophy, Science, Culture*, David R. Hiley, ed. (Ithaca, Cornell University Press, 1991) pp, 81-101.
- GUTMAN, Amy (1985), “Communitarian Critics of Liberalism,” *Philosophy and Public Affairs*, 14, 308-322.
- (1992) “Introduction” en *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”* en Princeton, Princeton University Press. (trad. esp, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. *Ensayo de Charles Taylor. Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rokefeller, Michael Walzer y Susan Wolf*, México, FCE, 1993)
- HABERMAS, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt, Suhrkamp. (trad. esp., *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus. 1987).
- (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* Frankfurt a.M., Suhrkamp. (trad. esp., *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985).

- (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt, Suhrkamp.
- (1986), „Entgegnung“ in *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Axel Honneth and Hans Joas, eds. Frankfurt, Suhrkamp, pp. 327-405.
- (1990), *Die Moderne –ein unvollständiges Projekt*, Leipzig
- (1991) *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (trad. Cast José Mardomingo., *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000).
- (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Trad. cast., *La inclusión del otro*. Madrid, Paidós, 1999).
- (1999), “From Kant to Hegel and Back again – the Move Towards Detranscendentalization” en *European Journal of Philosophy* 7, 2, Oxford, Blackwell pp. 129-157.
- (2002a), “Abstención fundamentada ¿Hay respuestas posmetafísicas a la cuestión de la ‘recta vida?’” (trad. cast. de R. S. Carbón en *El Futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002 pp. 11-28).
- (2002b), “Glauben und Wissen” en *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (traducción castellana de R. S. Carbón en Habermas, *El Futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002 pp. 129-146).
- (2005), “Vorpolitische Grundlage des demokratischen Rechtsstaates?” en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau, 2005, pp. 15-37.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1987), *Phänomenologie des Geistes*, v. 9, Felix Meiner, Düsseldorf, 1980. (*Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1966. Traducción de Wenceslao Roces).
- (1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid, Libertarias/Prodhufi.
- (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Edición de R. Valls Plana. Madrid, Alianza.

- HEIDEGGER, Martin (1927) *Sein und Zeit (El ser y el tiempo)*, México, FCE, 1971. Traducción de José Gaos).
- (1995) “El concepto de experiencia en Hegel”, en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza. Pp. 110-121.
- HERDER, Johann Gottfried (1964), *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Paris, Aubier-Montaigne. Edición bilingüe Alemán-Francés de Max Rouché (primera publicación de 1774). (Edición castellana de Pedro Ribas en Johann Gottfried Herder, *Obra selecta*. Madrid, Alfaguara, 1982).
- (1965) *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart, Freies Geistesleben, (primera publicación 1772). (Edición castellana de Pedro Ribas en Johann Gottfried Herder, *Obra selecta*. Madrid, Alfaguara, 1982).
- HILEY, David R.; BOHMAN, James F. y SHUSTERMAN, Richard (1991), “Introduction, The interpretative Turn” en *The Interpretive Turn, Philosophy, Science, Culture*, David R. Hiley, ed. (Ithaca, Cornell University Press, 1991). Pp, 1-14.
- HJORT, Mette (1994), “Literature, Romantic expression or strategic interaction?” en James Tully (ed.) *Philosophy in an age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press. Pp, 121-135.
- HOBBS, Thomas (1989), *El Leviatán*, Madrid, Alianza.
- (2000), *De cive*, Madrid, Alianza.
- HORTAL, Augusto (2002), *Ética general de las profesiones*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (2003), “Ética aplicada y conocimiento moral” en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (ed.) *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos. Pp. 91-119.
- (2007), *Ética profesional de traductores e intérpretes*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- HONNETH, Axel (1988), „Nachwort“ en Charles Taylor *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt, Suhrkamp.

- (1993), *Komunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*. Frankfurt/ New York, Campus.
- (1998) „Vorwort“ en Harmut Rosa *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/New York, Campus.
- (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt, Suhrkamp.
- HONNETH, Axel und JOAS, Hans (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (*Social Action and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988).
- (1986), *Kommunikatives Handeln, Beiträge zur Jürgen Harbermas' "Theorie des Kommunikatives Handeln"*. Frankfurt, Suhrkamp.
- HOY, David Couzens (1991), "Is Hermeneutics Ethnocentric?" en *The Interpretive Turn, Philosophy, Science, Culture*, David R. Hiley, ed. (Ithaca, Cornell University Press, 1991). Pp, 155-175.
- (1995), "Significant Others, Objectivity and. Ethnocentrism" en *Objectivity and Its Other*, (ed.) Wolfgang Natter, Theodore R. Schatzki and John Paul Jones III. New York and London, Guilford Press, 1996.
- (1996), "Thomas McCarthy and Contemporary Critical Theory" en *Philosophy Social Criticism*, 22, pp. 83-98.
- HOY, David Couzens y McCARTHY, Thomas (1994) *Critical Theory*. Oxford, Blackwell.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1991) *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona, ediciones Península. Traducción de Andrés Sánchez Pascual y prólogo de José María Valverde.
- (1995) *Schriften zur Sprache*, Stuttgart, Suhrkamp. Edición y epílogo a cargo de Michael Böhler.
- HYMAN, John (1998), "Agir et percevoir" en Guy Laforest y Philippe de Lara (eds) *Charles Taylor et l'interpretation de l'identité moderne*. Paris, Centre International de Cerisy-La-Salle, Cerf; Sainte Foy, Les Presses de l'Universite Laval. pp, 115-131.
- JACQUES, Daniel (1995), *Tocqueville et la Modernité*, Québec, Les Editions du Boreal.

- JAMES, Susan (1994), "Internal and external in the work of Descartes" en James Tully (ed.) *Philosophy in an age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press. Pp, 7-19.
- JOAS, Hans (1996), "Ein Pragmatist wider Willen?" in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44, pp. 661-670.
- KANT, Immanuel
- KERR, Fergus (2004), „The Self and the good, Taylor’s Moral Ontology“ en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press. Pp. 84-104.
- KORTIAN, Garbis (1975), "Vorwort" en Taylor 1975 B, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt, Suhrkamp. Pp. 7-13.
- KOTKAVIRTA, Jussi (2002), "Charles Taylor and the Concept of a Person" en Arto Laitinen y Nicholas H. Smith (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica. Helsinki, The Philosophical Society of Finland, vol 71, pp. 65-82.
- KUHLMANN, Wolfgang (1985), *Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. München/Freiburg, K. Alber.
- (1986), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1989), „Ist die Transzendentalpragmatik eine philosophische Form des Fundamentalismus?“ en T. Meyer (ed.) *Fundamentalismus in Modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (trad. Cast., "¿Es la pragmática trascendental una forma filosófica de fundamentalismo?" en *Anthropos* n° 183, marzo-abril 1999).
- (1991), "Acerca de la fundamentación de la ética del discurso" en Karl-Otto Apel, Adela Cortina y otros (eds.), *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Crítica. Pp, 118-131.
- (1992), "Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik" en Wolfgang Kuhlman, *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Würzburg, Königshausen und Neumann. Pp, 100-130.

- (2002), „Diskursethik – Akt- oder Normenethik?“ en Holger Burckhart y Horst Gronke (eds.). *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg, Königshausen Neumann.
- KUHN, Thomas S. (1962), *The Structure of scientific Revolution* (trad. esp, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1971).
- (1976) “Theory-Change as Structure-Change, Comments on the Sneed Formalism” in *Erkenntnis* 10.
- (1983a) “Commensurability, Comparability, Communicability” (trad. cast en, *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Paidós, Barcelona, 1989)
- (1983b) “Rationality and Theory Choice”. (trad. cast en, *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Paidós, Barcelona, 1989).
- (1987) “What are Scientific Revolutions?” (1989) *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Paidós, Barcelona. Pp. 55-93.
- (1991), “The Natural and the Social Science” en *The interpretative Turn*. D. Hiley y James Bohman y R. Shusterman (eds.) Ithaca, Cornell University Press.
- KYMLICKA, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press.
- (1990), *Contemporary Political Philosophy, An introduction*. Oxford, Clarendon Press.
- (1991), “The Ethics of Inarticulacy” en *Inquiry*, 34, pp. 155-182.
- (1994), “Communitarism, Liberalism, and Superliberalism” *Critical Review*, 8 (1994). Pp. 263-284.
- (1995), *Multicultural citizenship, A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press (trad. cast , *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*. Barcelona, Paidós, 1996).
- (1999), “Liberalismo y derechos de las minorías etnoculturales. Conversación con Hill Kymlika por Ruth Rubio Marín” en *Las Claves de la razón práctica*, n° 97, pp. 43-55.
- (2000), “Derechos humanos y justicia etnocultural” en *Debats* n° 68, pp, 47-63.
- LAFONT, Cristina (1993), *La razón como lenguaje. Un análisis del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid, Visor.

- (1994), *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. Esp. , *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid, Alianza, 1997).
- (2002a), “Précis of Heidegger, Language, and World-disclosure”, *Inquiry* 45 (2002), pp.185-90.
- (2002b), “Replies”, *Inquiry* 45 (2002), pp.229-48.
- LAFORÉST, Guy (1994) "Philosophy and Political Judgement in a Multinational Federation," in *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor in Question*, James Tully, ed. (Cambridge, Cambridge University Press, 1994) pp. 194-209.
- LAFORÉST, Guy ; LARA, Philippe de (1998) , “Introducción” en Guy Laforest y Philippe de Lara (eds) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris, Centre International de Cerisy-La-Salle, Cerf; Sainte Foy, Les Presses de l'Université Laval. pp, 19-34.
- LAITINEN, Arto (2002), “Culturalism Moral Realism” en Arto Laitinen y Nicholas H. Smith (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica. Helsinki, The Philosophical Society of Finland, vol 71, pp. 115-132.
- (2004), “A Critique of Charles Taylor’s Notions of ‘Moral Sources’ and ‘Constitutive Goods’” en Jussi Kotkavirta y Michael Quante (ed.) *Moral Realism*. Acta Philosophica Fennica, vol. 76, 2004. pp. 73-104.
- LAMBERTI, Jean-Claude (1970) *La notion d'individualisme chez Tocqueville*. París, PUF.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (1995), *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid, Alianza.
- LARA, Philippe de (1997), “Introduction. L’anthropologie philosophique de Charles Taylor” en Charles Taylor 1997, *La liberté des modernes*. Essais choisis, traduits et présenté par Philippe de Lara. Paris, Presses Universitaires de France. (trad. Cast., “Introducción. La antropología filosófica de Charles Taylor” en Charles Taylor 2005. pp, 13-29).
- (1998), “Les voies de la raison pratique” en Guy Laforest y Philippe de Lara (eds) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris, Centre

- Internacional de Cerisy-La-Salle, Cerf; Sainte Foy, Les Presses de l'Université Laval. pp, 369-370.
- LEVOMÄKI, Irma (2002), "On Charles Taylor and the Challenge of Modernity" en Arto Laitinen y Nicholas H. Smith (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica. Helsinki, The Philosophical Society of Finland, vol 71, pp. 133-148.
- LLISÓN BUENDÍA, Juan Francisco (2003) "La libertad cívica a debate, ¿Modelo comunitario o Republicanismo individualista de Philipp Pettit?" en Jesús Conill y David Crocker (eds.) *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?* Granada, Comares.
- LÖWITH, Karl (1928), *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, Drei Masken Verlag.
- LÖW-BEER, Martin (1991), "Living a life and the Problem of Existential Impossibility" en *Inquiry*, 34, 217-236.
- LLAMAS, Encarna (2001), *Charles Taylor una antropología de la identidad*. Navarra, Eunsa.
- LLINARES, Joan Baptista (2002), "El concepto de 'cultura' en el joven Herder" en J. B. Llinares y N. Sánchez Durá (eds.) *Ensayos de Filosofía de la cultura*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- MACINTYRE, Alasdair (1984), *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, Second Edition. (trad. esp., *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987, con epílogo a la segunda edición inglesa).
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press. (trad. esp., *Justicia y racionalidad, conceptos y contextos*. Barcelona, Ediciones internacionales universitarias, 1994).
- (1994), "A Partial Response to my Critics" en John Horton y Susan Mendus (ed.) *Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press.
- (2003), "¿La ética aplicada se basa en un error?" en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (ed.) *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos. Pp. 71-89.
- MADDI, Salvatore R. "Is the Move toward Modernity so simple?, Commentary on Charles Taylor" Stanley B. Messer, Louis A. Sass y Robert Woolfolk (ed.)

- Hermeneutics and Psychological Theory*, New Bruswick, Rotgers University Press. Pp. 328-332.
- McDOWELL, John (1993), *Mind and World*. Harvard University Press.
- MONTEFIORE, Alan (1998), “Choisir son identité” en Guy Laforest y Philippe de Lara (eds) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris, Centre International de Cerisy-La-Salle, Cerf; Sainte Foy, Les Presses de l'Universite Laval. Pp. 97-114.
- MONTOYA, José (2007), “Lo verosímil en la ética de Aristóteles, una aporía en el vocabulario filosófico” en *Isegoría*, n° 37, julio-diciembre 2007, pp. 177-184.
- MULHALL, Stephen (2004), “Articulating the Horizons of Liberalism, Taylor's Political Philosophy” en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press. Pp, 105-126.
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam (1996), *Liberals and Communitarians*. Oxford, Balckwell. Second edition (*El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid, Temas de Hoy, 1996).
- NICOLÁS, Juan A. (1994), “Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real” en Domingo Blanco y otros (eds.), *Discurso y realidad*. Madrid, Trotta.
- (1999), “Con Apel al borde de la modernidad” en *Antrhopos n° 183*, marzo-abril. pp, 35-40.
- (2000), “Noología y hermenéutica” en María J. Frapoli y Juan Antonio Nicolás (ed.), *El valor de la verdad. Hermenéutica, Semántica y política*. Granada, Comares.
- (2003), “La constitución del saber, más allá del cartesianismo y de la hermenéutica” en Patricio Brickle (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Trotta, Madrid.
- (2005), “Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico” en *Endoxa: Series Filosóficas*, n° 20, 773-794.
- NICOLÁS, Juan A. y ESPINOSA, Ricardo (2008), *Zubiri ante Heidegger. Hermenéutica y realidad*. Barcelona, Herder.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000), *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta. Edición con introducción de L.E. de Santiago Guervós (Escritos sobre la retórica y el lenguaje de 1872 a 1875).

- NUSSBAUM, Martha (1990), "Our Pasts, Ourselves" en *New Republic* (9 de abril de 1990), pp. 27-34.
- (1993), "Commentary of Charles Taylor's 'Explanation and practical reason'" in Martha Nussbaum and Amartya Sen (ed.) *The Quality of the life*. New York, Oxford University Press. Pp. 232-241.
- (1996) "Patriotism and Cosmopolitanism" in Martha Nussbaum y Joshua Cohen (ed) *For Love of Country, Debating the limits of patriotism*. Boston, Beacon Press books.
- OKRENT, Mark (1984), "Hermeneutics, Transcendental Philosophy, and Social Science," *Inquiry*, Volume 27, Number 1 (March), pp. 23-49.
- (2002), "Equipment, World, and Language" en *Inquiry*, vol. 45, número 2, junio, pp. 195-204.
- OLAFSON, F. A. (1994), "Comments on the *Sources of the Self*" en *Philosophy and Phenomenological Research*, LIV (I), 191-196.
- ORLIE, Melissa A. (2004), "Taylor and Feminism, From Recognition of Identity to a Politics of the Good" en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press. Pp, 140-165.
- PANIKKAR, Raimundo (1990), *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca, San Esteban.
- (2000), "Religión, filosofía y cultura" en *Aproximaciones al pensar intercultural, Polylog, Issue 1*. (<http://arch.polylog.org>)
- (2003), *El diálogo indispensable*, Barcelona, Península
- PETITT, Philip (2001), *A Theory of Freedom (From the Psychology to the Politics of Agency)*. Cambridge, Polity Press. (trad. Cast., *Una teoría de la libertad. De la psicología a la acción política*. Madrid, Losad, 2006).
- PIHLSTRÖM, Sami (1998), *Pragmatism and philosophical anthropology, understanding our human life in a human world*. New York, P. Lang.
- (2001), "Kant anthropologized. Charles Taylor on Naturalism and Transcendental Conditions" en Volver Gerhard, Rolf Horstmann y Ralph Schumacher (ed.) *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*, Band 5, Walter de Gruyter GmbH & Co.

- KG pp. 582-591. (El mismo artículo se encuentra editado con algún añadido en el capítulo 6 de Pihlström 2003).
- (2002), “Linguistic Practices and Transcendental Arguments, Taylor and Wittgenstein” en Arto Laitinen y Nicholas H. Smith (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica. Helsinki, The Philosophical Society of Finland, vol 71, pp. 13-28.
- (2003), *Naturalizing the transcendental. A pragmatic view*. New York, Humanity Books, pp. 281-299.
- PINKARD, Ferry (2004), “Taylor, ‘History’, and the History of Philosophy” en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press. Pp, 187-213.
- RAWLS, John (1993), *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press (edición castellana, Barcelona, Crítica, 1996).
- RATZINGER, Joseph (2005), “Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates” en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau, 2005, pp. 39-60.
- REDHEAD, Mark (2002), *Charles Taylor. Thinking and Living Deep Diversity*. Oxford, Rowman and Littlefield Publishers.
- (2003), “Charles Taylor’s Deeply Diverse Response to Canadian Fragmentation, A Project Often Commented On but Seldom Explored” en *Canadian Journal of Political Science* 36, 1 (March 2003), pp. 61-83.
- RICOEUR, Paul (1973 a), “Hermenéutica y crítica de las ideologías” en E. Castelli (comp.), *Démythisation et Idéologie*, París, Aubier-Montaigne, 1973, pp. 25-63 (recogido en Ricoeur 1986 (2000)).
- (1973 b) “Ethics and culture. Gadamer and Habermas in dialogue”, en *Philosophy today* 17, pp. 153-165.
- (1978), “History and Hermeneutics” in *Philosophy of History and Action*, Yirmiahu Yovel, (ed.) Dordrecht, Reidel, pp. 3-21.
- (1983, 1984, 1985), *Temps et Recit*, 3 volúmenes. Paris, Seuil. (El año corresponde a cada uno de los volúmenes respectivamente).
- (1985), “Table ronde [David Carr, Charles Taylor, Paul Ricoeur]” [sur *Temps et recit*, vol1 par Paul Ricoeur], *Revue de l’Université d’Ottawa*, 55,

- oct.-dec. 311-316. (traducción al inglés “Discussion , Ricoeur on narrative » en David Wood (ed) *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*. Pp. 179-187).
- (1986), *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*. Paris, Editions du Seuil. (trad. cast., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires, FCE, 2000).
- (1989), « Entre philosophie et théologie, la Règle d'Or en question » en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, vol 69, n°1, pp. 3-9 (Trad. Castellana de Tomás Domingo, “Entre filosofía y teología , la regla de oro en cuestión” en *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993).
- (1990), *Soi-même comme un autre*. Paris, Editions du Seuil. (trad. Cast., *Sí mismo como otro*. Madrid, siglo XXI, 1996).
- (1990b), „*Liebe und Gerechtigkeit*“ (Amour et Justice), Tübingen, J.C.B. Mohr (Trad. Castellana Tomás Domingo Moratalla, „Amor y justicia“ en *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993; edición francesa, *Amour et Justice*, Paris, PUF, 1997).
- (1991), “Narrative Identity” en David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, New York, Routledge, pp. 188-199.
- (1995), *Le Juste*. Esprit (trad. Cast. , *Lo justo*. Madrid , Caparrós, 1999. Con Introducción de Agustín Domingo Moratalla).
- (1998), “Le fundamental et l'historique, note sur Sources of the Self” en Guy Laforest y Philippe de Lara (eds) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris, Centre International de Cerisy-La-Salle, Cerf; Sainte Foy, Les Presses de l'Université Laval. pp, 19-34. (traducción española en Ricoeur, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid, Trotta, 2008, pp, 155-170)
- (2000), “De la morale à l'éthique et aux étiques” en VVAA, *Un siècle de philosophie*. Paris, Gallimard, pp. 103-120.
- (2004 A), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, editions Stock. (trad. Cast., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Madrid, Trotta, 2005).
- (2004 B), *Sur la traduction*. Paris, Bayard. (trad. Cast., *Sobre la traducción*. Buenos Aires, Paidós, 2005).

- ROBITAILLE (2007), “Statement at the Templeton Prize Press Conference, New York City, March 14, 2007” en [http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton Prize Chronicle 2007.pdf](http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf), pp, 5-6.
- ROCKEFELLER, Steven C. (1992), “Comment to ‘Charles Taylor’s Politics of Recognition’” en *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, (ed.) Amy Gutmann. Princeton, Princeton University Press. (traducción castellana en México, FCE, 1993).
- RORTY, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton/N.J. (trad. Cast., Filosofía en el espejo de la naturaleza. Madrid, ediciones cátedra, 1989)
- (1980a), “A reply to Taylor and Dreyfus” en *Review of Metaphysics*, 34. pp. 39-46.
- (1980b), “A Discussion” [with Charles Taylor y Hubert L. Dreyfus] *Review of Metaphysics*, 34. pp. 47-56.
- (1990), “The priority of Democracy to Philosophy” en *Reading Rorty*, Alan R. Malachowski (ed.) Basil Blackwell. Pp, 279-302.
- (1991), “Inquiry as Recontextualization, An Anti-dualist Account of Interpretation” en *The interpretative Turn, Philosophy, Science and Culture*. D. Hiley y James Bohman y R. Shusterman (eds.) Ithaca, Cornell University Press, pp, 59-80.
- (1994), “Taylor on truth” en *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. James Tully (ed.) Cambridge, Cambridge University Press, pp. 20-33.
- ROHT, Paul A. (1991), “Interpretation as Explanation” en en *The Interpretive Turn, Philosophy, Science, Culture*, David R. Hiley, ed. (Ithaca, Cornell University Press, 1991). Pp, 179-196.
- RORTY, Amélie Okensberg y WONG, David (1990) “Aspects of Identity and Agency” en en Owen Flanagan y Amélie Okensberg Rorty (ed.), *Identity, character, and morality, essays in moral psychology*. Massachusetts, MIT Press.
- ROS, Juan Manuel (2001), *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad y democracia en Tocqueville*. Barcelona, crítica.
- ROSA, Harmut (1995), “Goods and Life-forms, Relativism in Charles Taylor’s Political Philosophy” en *Radical Philosophy*, nº 71, (May/June), 20-26.

- ROSEN, Michael (1991), "Must we Return to Moral Realism?" en *Inquiry*, 34, 183-194.
- ROUSE, Joseph (1987), *Knowledge and Power*. Ithaca, Cornell University Press.
- (1991), "Interpretation in Natural and Human Science" en *The interpretative Turn*. D. Hiley y James Bohman y R. Shusterman (eds.) Ithaca, Cornell University Press, pp.
- RUBIO CARRACEDO, José (2003), "Educar ciudadanos, El planteamiento republicano-liberal de Rousseau" en J. Conill y A. Crocker *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?* Granada, Editorial Comares.
- SANDEL, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique de (2000), "Introducción" en Nietzsche, *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta. Pp. 9-77.
- SASS, Louis A. (1988), "The Self in Contemporary Psychoanalysis, Commentary on Charles Taylor" en Stanley B. Messer, Louis A. Sass y Robert Woolfolk (ed.) *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, Rutgers University Press. pp, 321-327.
- SCHIFFER, Stephen (1972), "Mutual Knowledge" in *Meaning*. Oxford, Clarendon Press. Pp 30-42.
- SCHÖNDORF, Harald (1993), "Ist der ontologische Gottesbeweis ein Fehlschluss?" en *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Joseph Doré u. Christoph Theobald (eds.) Paris, pp. 715-724.
- (1995), "Erlebnis und Wirklichkeit" en *Die Wiederentdeckung der Wirklichkeit - Erlebnis im gesellschaftlichen Diskurs und in der pädagogischen Praxis*, hg. v. Bernd Heckmair u. a., Alling, pp. 23-39.
- (1996), "Was ist Glück? Vergangene und heutige Antwortversuche"; en *Herder-Korrespondenz* 50, pp. 198-202.
- (1998), "Individuum ohne Gemeinschaft? Der schwierige Versuch, liberal und sozial zugleich zu denken"; en, *Herder-Korrespondenz* 52, pp. 302-306.
- (1999), "Probleme der erkenntnistheoretischen Tradition"; en, *Forum Philosophicum* (Kraków) 4, pp. 43-54.
- (2001), "¿Por qué Jesús tuvo que sufrir? Una nueva concepción de la soteriología"; in, *Stromata* 57, pp, 153-176.

- (2002) “Am Ursprung menschlicher Freiheit und Würde, das Gewissen. Sind Menschenwürde und Menschenrechte nur Produkte des modernen Individualismus?”; en, *Strukturen der Wirklichkeit* 3, pp. 23-35.
- SCHÖNDORF, Harald y CORETH, Emerich (2000), *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin, Verlag W. Kohlhammer. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage.
- SEGLOW, Jonathan (1998), “Universal and Particulars, The case of Liberal Cultural Nationalism” en *Political Studies* 46 (5), 963-977.
- (1999), “Reply to Ruth Abbey” en *Political Studies* 47, pp. 715-717.
- SEN, Amartya (1979), “Utilitarianism and Welfarism” in *Journal of Philosophy* 76.9, pp. 463-489.
- (1996), “Humanity and Citizenship” in Martha Nussbaum y Joshua Cohen (ed) *For Love of Country, Debating the limits of patriotism*. Boston, Beacon Press books.
- (2006), *Identity and Violence*. New York, Norton.
- SKINNER, Quentin (1991), “Who are ‘we’? Ambiguities of The Modern Self” in *Inquiry* 34, p. 133-153.
- (1994), “Modernity and Disenchantment, Some Historical Reflections” en *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, p. 37-48.
- SMIGL, Norberto (2004), “Estudio introductorio” en Norberto Smigl (ed.) *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*. Granada, Comares.
- SMITH, Nicholas H. (1997a), *Strong hermeneutics. Contingency and moral Identity*. London, Routledge.
- (1997b), “Reason after meaning” en *Philosophy and Social Criticism*, n° 23, 1. pp. 131-140.
- (2002a), *Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Oxford, Blackwell.
- (2002b), “Overcoming Representationalism” en Arto Laitinen y Nicholas H. Smith (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica. Helsinki, The Philosophical Society of Finland, vol 71,
- (2004), “Taylor and the Hermeneutic Tradition” en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*. Cambridge, Cambridge University Press.

- SIURANA APARISI, Juan Carlos (2003), *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Kart-Otto Apel*. Granada, Comares.
- SIURANA APARISI, Juan Carlos y GRACIA CALANDÍN, Javier (2004), *La inmigración en la prensa valenciana. Análisis ético*. Valencia, Ceim.
- SULLIVAN, Daniel (2007), “Statement at the Templeton Prize Press Conference”, New York City, March 14, 2007” en http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf, pp, 6-8.
- SKINNER, Quentin (1991), “Who are ‘We’? Ambiguities of the Modern Self” en *Inquiry*, nº 34, 133-153.
- (1994) “Modernity and disenchantment, some historical reflections”, en James Tully (ed.) *Philosophy in an age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press. Pp. 37-48.
- TAMARIT LÓPEZ, Isabel y GRACIA CALANDÍN, Javier (2006), “Capabilities and Significant Freedom” en *HDCA Conference Papers*, Groningen 29 August- 1 September.
- THEUNISSEN, Michael (1977), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, Walter de Gruyter.
- TOCQUEVILLE (1967), *L’Ancien Régime et la révolution*. Paris. (trad. cast., *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 1982).
- (1980), *La democracia en América, I y II*. Madrid, Alianza.
- TUCK, Richard (1994), “Rights and Pluralism”, en James Tully (ed.) *Philosophy in an age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press. Pp,159-170.
- TUGENDHAT, Ernst (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. Cast, *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, FCE, 1993)
- (1988), *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica.
- (1992), “Korreferat zu Charles Taylor, ‘What is Human Agency’” en sus *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt, Suhrkamp. (Cabe llamar la atención de que como indica Tugendhat en la nota al pie 1 su comentario es de 1977).
- TULLY, James (1994), *Philosophy in an age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press.

- VALVERDE, Jose María (1955), *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos. Con traducción parcialmente resumida al final de la obra de la obra de Humboldt *Sobre la diversidad de estructura del lenguaje humano y su influjo en la evolución espiritual de la humanidad* (pp. 91-155).
- VAN PARIJS, Philippe (1998), “Justice libérale et solidarité nationale” en Guy Laforest y Philippe de Lara (eds) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris, Centre International de Cerisy-La-Salle, Cerf; Sainte Foy, Les Presses de l'Université Laval. pp, 171-184.
- VILA-CHÃ, João J. (2003a), “A (im-)pertinência de Martin Heidegger” en *Revista portuguesa de Filosofia. A Herança de Heidegger*. Tomo LIX, Fasc. 4, pp, 963-980.
- (2003b), “Dez Anos de Estudos sobre Heidegger” en *Revista portuguesa de Filosofia. A Herança de Heidegger*. Tomo LIX, Fasc. 4, pp, 1321-1366.
- (2004), “Pós-Modernidade e Cristianismo”; en, VILA-CHÃ, João J. (Org.) *Filosofia & Cristianismo. II, Efeitos Pós-Modernos*. In, *Revista Portuguesa de Filosofia*. 60, n. 4, pp. 803-811.
- (2006a), *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*. Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga.
- (2006b) “Ética-Bioética-Sociedade, A vida moral do ser humano num contexto de Relativismo e Utilitarismo”; en VILA-CHÃ, João J. (Org.) – *Ética-Bioética-Sociedade, Aspectos do Debate Moral em Contexto de Relativismo e Utilitarismo*. In, *Revista Portuguesa de Filosofia*. 62, n. 1 , pp. 3-21.
- (2006c), “O Princípio do Amor ou o Amor como Princípio de Justiça”; en, Vicente Durán Casas y Juan Carlos Scannone y Eduardo Silva (comp.), *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 199-221.
- WALLGREN, Thomas (2002), “Weak Philosophy, Great Hope, Charles Taylor’s Inconclusive Journey to ‘post-Epistemology’” en Arto Laitinen y Nicholas H. Smith (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica. Helsinki, The Philosophical Society of Finland, vol 71, pp. 45-63.

- WALZER, Michael (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books (trad. Esp., *Esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993).
- (1992), “Comment to ‘Charles Taylor’s Politics of Recognition’” in Amy Gutman 1992 (Traducción castellana en México, FCE, 1993).
- WEBER, Max (1904), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr.
- (1992), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.
- WEINSTOCK, Daniel M. (1994), “The Political Theory of strong evaluation” en James Tully (ed.) *Philosophy in an age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press. Pp, 171-193.
- WINCH, Peter (1972) “Understanding a Primitive Society” en *Ethic and Action*, London, Routledge and Kegan Paul. (Trad. esp., *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, Paidós. 1994).
- WOLF, Susan (1992), “Comment to ‘Charles Taylor’s Politics of Recognition’” en *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, (ed.) Amy Gutmann. Princeton, Princeton University Press. (traducción castellana en México, FCE, 1993).
- YRJÖNSUURI, Mikko (2002), “Reconsidering the Need for Selves” en Arto Laitinen y Nicholas H. Smith (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica. Helsinki, The Philosophical Society of Finland, vol 71, pp. 65-82
- ZAHLMANN, Christel (1992), *Kommunitarismus in der Diskussion*. Rotbuch.
- ZUBIRI, Xavier (1964), *Sobre el sentimiento y la volición*. (Madrid, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1992)
- (1980), *Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza.
- ZURN, Christopher Frederick (1999), *Competente and Context, Conceptions of the Self in the Critical Social Theories of Jürgen Habermas and Charles Taylor*. Evanston. Tesis Doctoral defendida en la Northwestern University (Evanston, Illinois, EEUU) en junio de 1999 y dirigida por Thomas McCarthy. [Manuscrito]