

Universidad Panamericana
Dirección de Sistema Bibliotecario

Tesis Digitales - Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

Queda **prohibida la reproducción total o parcial** de este trabajo, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización expresa y por escrito del autor. Cualquier uso no autorizado será sancionado conforme a la Ley Federal del Derecho de Autor.

El uso de esta obra podrá ser utilizado únicamente con fines **académicos e informativos** y deberá citar la fuente dónde la obtuvo mencionando el autor o autores.

UNIVERSIDAD

Pana
meri
cana

Biblioteca

Campus CDMX

DS

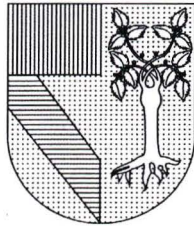
BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Acuerdo número 974179



**BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA**

“La superación del individualismo en *Fuentes del yo* de Charles Taylor”

T E S I S

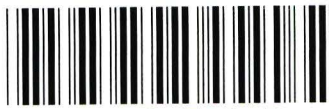
**Que para obtener el grado de
MAESTRO EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**P r e s e n t a :
GABRIELA GARCÍA ZERECERO**

Director de Tesis: Dr. Juan Andrés Mercado Montes

México, D.F.

2009



* 1 1 8 3 8 5 *

T
FIL
2009
9395
Ej. 2

CLASIF. _____
ADQUIS. 118385
FECHA. _____
COSTO: _____

LA SUPERACIÓN DEL INDIVIDUALISMO EN *FUENTES DEL YO* DE CHARLES
TAYLOR

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 3

CAPÍTULO I

LA APROXIMACIÓN MODERNA AL YO CONSCIENTE

1.	EL CAMINO AL INTERIOR	9
2.	LA RAZÓN DESVINCULADA: DESCARTES	11
3.	EL YO PUNTUAL: LOCKE	15
4.	LA RAZÓN AUTÓNOMA Y EL SENTIMIENTO MORAL	20
5.	LA VALIDEZ DE LA RAZÓN DESVINCULADA: EL PRINCIPIO DE UTILIDAD	24
6.	UNA NATURALEZA SIN DIOS: HUME	25
7.	LA BONDAD DE LA NATURALEZA: ROUSSEAU	26
8.	EL IMPERATIVO MORAL: KANT	28

CAPÍTULO II

LA COMPRENSIÓN DEL BIEN

1.	MARCOS REFERENCIALES INELUDIBLES	33
2.	EL YO EN EL ESPACIO MORAL	39
3.	LA ÉTICA DE LA INARTICULACIÓN	49
4.	LAS FUENTES MORALES	55

CAPÍTULO III

UNA ÉTICA DE BIENES: REFLEXIONES SOBRE LA PROPUESTA TAYLORIANA

1.	LA CENTRALIDAD DEL BIEN	59
2.	ENCUADRANDO EL BIEN	61
3.	JUSTIFICAR LAS ELECCIONES	65
4.	ARMONIZACIÓN PRUDENCIAL DE LOS BIENES	67
5.	CRECIMIENTO MORAL	69
6.	FINES Y SIGNIFICADOS	71
7.	ONTOLOGÍA MORAL Y NARRATIVA	72
8.	FUNDAMENTACIÓN DE LA TELEOLOGÍA	74
	CONCLUSIONES	77
	BIBLIOGRAFÍA	82

INTRODUCCIÓN

Charles Taylor es uno de los filósofos más influyentes y prolíficos en el mundo angloparlante actual¹. El hecho de que en ciertas ocasiones escriba en francés o alemán, combinado con la traducción de algunos de sus textos a varias lenguas significa que su influencia se ha extendido más allá de una audiencia angloparlante. Posiblemente la característica más importante de su obra es su amplitud; su trabajo contiene reflexiones que van desde la inteligencia artificial hasta el análisis de sociedades multiculturales contemporáneas.

Taylor nace en Montreal, (Québec, Canadá) en 1931. Estudia historia en McGill University, universidad inglesa en donde toma contacto con autores como Hegel y Marx, Tocqueville, Weber y Merleau-Ponty que influyen mucho en su obra. En 1952, finalizada su licenciatura, va al Oxford's Balliol College para cursar un año de estudios mixtos de filosofía, economía y política con Isaiah Berlin y Stuart Hampshire. Conoce también a Bernard Williams y traba amistad con él. De Berlin afirma que ha sido un “profesor, inspirador y un amigo durante décadas”; lo considera fundamental en su formación filosófica, aunque en algunos casos sus ideas se hayan fraguado en el debate con Berlin, como el concepto de libertad negativa y positiva tan presente en la antropología tayloriana². Ambos coinciden en una serie de interrogantes que son claves en antropología y filosofía moral (el tema de la identidad moral y cultural del sujeto, los conflictos entre bienes, las posibilidades e imposibilidades de la razón práctica, etc.) aunque los dos reconocen no estar de acuerdo en cuáles sean las respuestas mejores.

¹ Esta breve reseña bibliográfica recoge algunos de los datos que aportan los libros sobre la filosofía de Taylor de E. Llamas y R. Abbey y permite entrever la amplitud de los temas tratados por el filósofo canadiense, así como la cantidad de autores y escuelas que han contribuido en su pensamiento. (Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, EUNSA, Pamplona 2001, pp. 20-25 y ABBEY, R., *Charles Taylor*, Princeton University Press, New Jersey 2000, p. 4).

² Berlin acuña este concepto en la lección inaugural del año académico 1958 en Oxford, en la conferencia: «Two Concepts of Liberty» publicada en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969.

En 1956 comienza el doctorado y se traslada al *All Souls College*. Se forma en la línea de la filosofía analítica dominante en Oxford, cerrada a la cuestión de sentido, a la religión, problemáticas humanas irrenunciables para él. Conecta más con la vertiente de pensamiento de Elisabeth Anscombe, que en ese momento trabaja en su libro *Intention*, sobre la intencionalidad y la razón práctica, de quien Taylor reconoce que le aportó mucho en el conocimiento de Wittgenstein y Aristóteles. En 1961 termina su tesis doctoral –*The Explanation of Purposive Behaviour*– sobre el tema de la intencionalidad, en la que aúna la doctrina de Wittgenstein sobre este punto (de enfoque analítico) con la filosofía de Merleau-Ponty (de raigambre fenomenológica). Durante esos años fundó e impulsó la *Universities an Left Review* que más tarde se convertiría en la *New Left Review*.

En 1961 participa en la fundación del *New Democratic Party* (NPD) considerado de izquierda por los partidos conservadores de Québec. Durante varios años trabaja activamente y recibe varios premios por su labor política. En 1971 se separa del NPD para dedicarse de lleno a la filosofía.

Sus primeras líneas de investigación se refieren a la política quebeçoise y la crítica al dualismo. Entre 1970 y 1975 se nota en algunos de sus textos un esfuerzo por hacer la conexión entre filosofía analítica y la fenomenología como crítica al dualismo racionalista. En 1975 publica *Hegel*, su obra más conocida en el ámbito filosófico hasta *Sources of the Self* (1989). En 1976 le proponen ocupar la cátedra de Berlín, y se traslada a Oxford, donde permanecerá hasta 1981. En esta etapa se percibe un cambio de enfoque en sus escritos; sin dejar completamente de lado los planteamientos analíticos, ensaya aproximaciones fenomenológicas y hermenéuticas a la antropología. En esos años publica varios de los artículos que definirán sus principales tesis antropológicas. En 1979 publica también *Hegel and Modern Society*, una reelaboración de su *Hegel* enfocada como una teoría sobre la libertad.

En la década de los ochenta se establece en Montreal, y viaja como profesor invitado a universidades de diversos países. Trabaja sobre su teoría del lenguaje; aparecen algunos de sus artículos más conocidos sobre filosofía política –al hilo de la polémica con los

neoliberales-, de la discusión sobre el multiculturalismo y de la situación política canadiense. Es también el momento en que publica varios textos sobre la constitución moral de la identidad del hombre, el bien y la razón práctica. A partir de los años que pasa en Alemania (1985-87) se pueden encontrar en sus escritos notas sobre el expresivismo romántico. En 1985 se recogen algunas de sus conferencias sobre temas antropológicos en el volumen de *Philosophical Papers I*, y en 1989 sucede lo mismo con *Philosophical Papers II*. También en 1989 publica *Sources of the Self*, después de dedicarle un año sabático; *The Malaise of Modernity* aparece dos años después y se reimprime en 1992 como *The Ethics of Authenticity*; en ese mismo año se edita *Multiculturalism and the Politics of Recognition*.

A partir de 1992 sus escritos se centran sobre todo en cuestiones de antropología y ética, en torno a la constitución moral de la identidad del sujeto. En 1995 publica *Philosophical Arguments*, volumen que recoge algunos de sus mejores artículos de filosofía política y sobre la razón práctica. En los últimos años ha seguido dictando conferencias y participando en debates en todo el mundo; de sus más recientes publicaciones se podrían destacar *A Catholic Modernity?* y *Two Theories of Modernity*, ambos del 1999; *Religión Today* en 2000 y *On Social Imaginary* en 2001; *Modern Social Imaginaries* en 2004 y *A Secular Age* en 2007.

— — —

Toda reflexión moral parte necesariamente de una determinada concepción antropológica. La de Taylor parece presentarse en contraposición a la visión naturalista que, en su pretensión de aplicar al estudio del hombre los parámetros propios de la ciencia moderna, no reconoce –no puede hacerlo– como una característica esencial del agente humano su capacidad de auto-interpretación. Más aún, para Taylor, un agente humano no sólo es capaz de entenderse a sí mismo sino que está parcialmente constituido por esa auto-comprensión³.

³ Según el mismo Taylor señala en *Fuentes del yo*, las teorías de corte *naturalista* sostienen que hay que entender a los seres humanos en términos de continuidad con las ciencias de la naturaleza (extrahumana). Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona 2006, p. 124.

¿Quiénes somos en cuanto sujetos agentes? Nuestra experiencia moral es un punto de referencia inevitable en el descubrimiento de la propia identidad. Según Taylor, la mejor explicación (*best account*) sobre nuestro ser agentes es aquella en la que nos reconocemos y que nos ayuda a entendernos a nosotros mismos y nuestras elecciones. Es decir, es aquella que define la identidad moral personal en relación con bienes diversos y principalmente en función de algunos hiperbienes que tienen una importancia fundamental en la propia vida.

La investigación sobre las distintas identidades que el sujeto humano se ha dado a sí mismo en el curso de la historia occidental y los diversos bienes en relación a los cuales ha conducido su propia vida⁴, permiten al filósofo canadiense no sólo un conocimiento de formulaciones morales alternativas, sino también la posibilidad de hacer una propuesta renovada sobre lo que debe ser el verdadero bien para el hombre y el lugar que ocupa en su vida⁵.

Como tendremos ocasión de señalar, el atractivo de la propuesta tayloriana reside en la multiplicidad de elementos que incorpora en orden a superar el ideal moderno de la desvinculación y de la objetivación personal, de aquí el interés por abordar su estudio desde la perspectiva del presente trabajo.

En el primer capítulo se sigue el desarrollo histórico de *Fuentes del yo* desde Descartes a Kant, con el fin de mostrar el itinerario que ha llevado al ser humano a entenderse a sí mismo como un yo autónomo, desvinculado del mundo y la sociedad y agente transformador mediante el uso instrumental de su razón. Se señala particularmente la influencia de Locke quién, como afirma Taylor, lleva a cabo una de las articulaciones más importantes de la libertad desvinculada y cuyo voluntarismo teológico abre el camino al naturalismo y a todas la filosofías morales que pondrán su punto central en los

(orig.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge [Massachusetts] 1989). Se podría afirmar que su interés por combatir el naturalismo es el hilo conductor de la argumentación de *Fuentes del yo* y de muchos de sus artículos.

⁴ Para entender la importancia que Taylor da a la explicación de la condición histórica de la identidad (*historicist dimensions of selfhood*), especialmente el desarrollado en *Fuentes del yo*, véase ABBEY, R., *Charles Taylor*, cit., pp. 72-79.

⁵ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 11-13.

sentimientos. Razones de tipo metodológico llevan a interrumpir el recorrido en Kant considerando que, con el itinerario seguido hasta este punto, se ha conseguido establecer las características que definen el carácter individualista del sujeto moderno.

El objetivo de este capítulo se centra básicamente en la exposición del pensamiento de Taylor de manera que pueda entenderse como desarrolla su idea del yo y su propuesta de una ética de bienes. No se trata, por tanto, de realizar una revisión histórica ni de la verificación puntual de las tesis que suscribe el filósofo canadiense sobre los diferentes autores (lo que sobrepasa los límites del presente trabajo), sino de seguir su descripción particular, y en algunos casos discutible –de hecho el mismo Taylor parece haber ido corrigiendo y matizando algunos de sus juicios históricos– sobre los problemas que él ve en la modernidad y cómo pretende superarlos⁶.

Para Taylor la identidad del hombre moderno está configurada por sus concepciones del bien; nos definimos a nosotros mismos no sólo por el lugar que ocupamos en cierto espacio moral sino también por nuestra orientación en el mismo. Ante ciertas vertientes de la filosofía moderna en donde se considera al hombre como un objeto independiente de cualquier trasfondo moral, el filósofo canadiense lleva a cabo una labor de recuperación de horizontes valorativos que, teniendo en cuenta la capacidad humana de descubrir y crear significados, nos permitan reconocer los bienes implicados en nuestras decisiones, dotándolas así de sentido. La labor de recuperación de la ontología moral que respalda nuestras reacciones morales –utilizando una expresión de Taylor–, se expone en el segundo capítulo en el que se examinan, entre otros, sus conceptos de evaluación fuerte, marcos referenciales, hiperbienes y bienes constitutivos y su particular concepción sobre la razón práctica.

En el tercer capítulo se anotan algunas reflexiones sobre lo que, siguiendo a Grimaldi, llamamos la ética de bienes de Charles Taylor. Junto con los valiosos elementos de recuperación que se descubren en la propuesta tayloriana, se señalan también algunos de sus límites.

⁶ Como por ejemplo la oposición entre razón sustantiva y razón procedimental (cfr. nota 130), o respecto a la inmanencia del bien en Kant.

Finalmente en la conclusión se trata de mostrar algunos elementos del pensamiento ético de Taylor que posibilitan la superación del individualismo mediante la recuperación del sentido de la vida a través del descubrimiento de los bienes, así como la importancia de la reformulación de la *phronēsis* aristotélica que se considera como lo central en *Fuentes del yo*.

CAPÍTULO I

LA APROXIMACIÓN MODERNA AL YO CONSCIENTE

I. EL CAMINO AL INTERIOR

Para Charles Taylor, el análisis del yo moderno no es sino la historia de la constitución de la identidad en su versión moderna: la narración de cómo el ser humano llega a entenderse a sí mismo como un sujeto autónomo y racional. El individualismo, que lleva a centrarse en el yo, aísla al hombre del mundo natural y social; en consecuencia, los marcos referenciales que dotaban de sentido a la existencia se diluyen y la racionalidad se reduce a su función instrumental. La libertad moderna se entiende como una liberación: el sujeto ya no forma parte de un orden superior dado y, por tanto, no está obligado a someterse a él⁷.

La noción moderna del yo, sostiene Taylor, está relacionada con un cierto sentido de interioridad, más aún, está constituida por él; de aquí que en el análisis histórico que el filósofo canadiense lleva a cabo en *Fuentes del yo* quiera trazar el itinerario de la aparición y desarrollo de dicho sentido⁸.

Taylor da mucha importancia a una aproximación psicológica del yo que se puede formular como “el binomio dentro-fuera”: creemos que nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están ‘dentro’ de nosotros, mientras que los objetos a los que se refieren están ‘fuera’ y afirma que esta localización, que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno, está estrechamente relacionada con nuestro sentido de las fuentes morales⁹.

⁷ Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., pp. 30-31 y 37.

⁸ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 161.

⁹ Cfr. *ibíd.*, pp. 161-162.

Esta dualidad interior/exterior que aparece ya desde el modelo platónico, el orden que debe imponer la razón –interior– lo capta fuera de ella. Ser regidos por la razón significa tener la vida configurada por un orden racional preexistente que uno conoce y ama¹⁰.

El filósofo canadiense explica que, aunque con diferentes matices, en el desarrollo de la filosofía hasta el inicio de la modernidad, las fuentes morales se concebían como situadas fuera de nosotros, y esta localización dotaba a la razón de un papel diverso al que se le adjudica a partir de la transposición cartesiana. Al colocar las fuentes morales dentro de nosotros, Descartes dota de nuevo sentido a la comprensión de la razón y, en consecuencia, de su hegemonía sobre las pasiones. El autodomínio consiste en que la vida se configure según los órdenes construidos racionalmente, de acuerdo con los parámetros apropiados¹¹.

La postura que sostiene Descartes, comenta Taylor, se contrapone a la de Aristóteles. Para el Estagirita la captación del orden cósmico es una especie de ciencia en el sentido en que se trata de un conocimiento de lo inmutable y eterno. Por el contrario, nuestra concepción del orden correcto y de la prioridad de los fines, es una comprensión de lo que cambia continuamente y en la que los casos y situaciones particulares nunca llegan a determinarse completamente en reglas generales. El hombre sabio (*phronimos*) posee un conocimiento particular de cómo comportarse en cada circunstancia que no es equiparable, ni tampoco reducible, a las verdades generales. La sabiduría práctica (*phronēsis*) no es un sentido articulable sino una especie de ciencia, en el sentido de que conoce el universal y debe aplicarlo al aquí y ahora¹².

La sabiduría práctica para Aristóteles, continúa explicando Taylor, es una forma de conciencia del orden correcto de la propia vida en el que se integran en un todo unitario

¹⁰ Cfr. *ibíd.*, p. 179.

¹¹ Cfr. *ibíd.*, p. 208. Para Descartes, Dios es garante de esta *propiedad* de los parámetros: "... el libre albedrío es lo más noble que podemos tener porque en cierto modo nos asemeja a Dios y nos exime de ser sus súbditos y, por consiguiente, el buen uso de ello es el más grande de todos nuestros bienes; además, no hay nada que nos pertenezca tanto ni sea más importante para nosotros. De esto se deduce que sólo el libre albedrío produce nuestros mayores contentos". (Cfr. DESCARTES, *Discurso del método*, segunda parte, citado en TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 208-209).

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 a 32 – 1140 b 4. Se utiliza la edición bilingüe de Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993. En adelante se cita la *Ética a Nicómaco* con la sigla *ÉN*. Cfr. también, TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 168.

todos nuestros objetivos y deseos, y en el que cada uno de ellos posee una importancia determinada. De aquí que el orden bueno de nuestra vida enlace esencialmente con nuestro ser racional ya que la razón decide nuestros fines y porque mediante la *phronēsis* podemos determinar nuestra vida por ese orden¹³.

2. LA RAZÓN DESVINCULADA: DESCARTES

Taylor resalta la estrecha relación entre el nuevo modelo de dominio racional propuesto por Descartes y el giro epistemológico que surge como consecuencia del desarrollo de la nueva ciencia mecanicista del siglo XVII.

La mecanización de la imagen del mundo, comenta el filósofo canadiense, debilitó la comprensión hasta entonces predominante del conocimiento y preparó el camino para la concepción moderna. De acuerdo con Aristóteles, cuando conocemos algo, la mente (*nous*) se hace una con el objeto de pensamiento, y no porque materialmente lleguen a ser la misma cosa, sino que la mente y el objeto están informados por el mismo *eidos*. Al ser informada por el mismo *eidos*, la mente participa en el ser del objeto y no sólo lo representa¹⁴.

Esta teoría depende totalmente de la filosofía de las formas y, una vez que ya no explicamos el modo en que las cosas son en términos de especies que las informan, esta concepción del conocimiento es insostenible y se convierte rápidamente casi en ininteligible. El modelo representacional del conocimiento, afirma Taylor, se presenta, entonces, como la única alternativa disponible¹⁵.

¹³ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 180.

¹⁴ Cfr. TAYLOR, CH., «La superación de la epistemología» en *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona 1995, pp. 21-22.

¹⁵ Cfr. TAYLOR, CH., «La superación de la epistemología», cit., p. 22. A. Llano explica que se denomina 'representacionismo' aquella teoría que afirma que lo que inmediatamente conocemos no es la forma real que se encuentra en la naturaleza de las cosas sino un 'representante' suyo que acontece en el interior de la mente. Estas representaciones serían los *objetos reales* mientras que las cosas naturales quedan reducidas a causas de tales objetos; es decir, pasan de tener un ser intencional a constituirse en una realidad objetiva. Descartes (partiendo de la base de que ya ha demostrado la existencia del propio sujeto a través de la experiencia del *cogito*), concibe el pensar como en sí mismo neutral y su contenido sólo se adquiere mediante el dirigirse la

Si, como afirma Descartes, no es posible tener ningún conocimiento de lo que está fuera de nosotros, a no ser mediante las ideas que están en nosotros, entonces, conocer la realidad es poseer la representación correcta de las cosas. Ahora es necesario *construir* una representación de la realidad, una imagen correcta dentro de la realidad externa, como se ha concebido. El conocimiento deja de ser algo que *encontramos* para convertirse en algo que *construimos*. Además, las representaciones obtienen el estatus de conocimiento, no sólo por ser correctas sino por conllevar a la certeza¹⁶.

Para Descartes, la ciencia verdadera exige certeza y ésta sólo es posible cuando está basada en la evidencia. «Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente» sostiene la segunda regla de *Reglas para la dirección del entendimiento*. Para que el orden de las representaciones genere certeza ha de desarrollarse mediante una cadena de percepciones claras y distintas. Ya no se trata de confiar en las opiniones recibidas a través de la educación sino de examinar su fundamentación que, en definitiva, se encuentra en la propia mente. La certeza es algo que podemos generar por nosotros mismos cuando ordenamos correctamente nuestros propios pensamientos. El orden de las representaciones deberá sujetarse, por tanto, a los parámetros que derivan del acto de pensar del conocedor. Es un orden que debe cumplir con ciertas exigencias subjetivas¹⁷. La racionalidad pasa a ser la propiedad interna del pensamiento subjetivo, en lugar de que ésta consista en su visión de la realidad.

El filósofo canadiense explica que, como consecuencia de lo anterior, para Descartes la razón ha dejado de considerarse como una facultad para percibir las cosas correctamente y como una condición para el autodomínio. Ahora la racionalidad o facultad de pensamiento

mente hacia los objetos mentales, dentro de los cuales destacan las 'ideas' o representaciones. Según el planteamiento clásico, comenta Llano, "el concepto formal posee en nuestra mente una realidad psicológica que es —a su modo— plenamente real (...). Pero la realidad que —de manera puramente objetiva o intencional— posee la forma que en el concepto se representa ya no es, en sí misma considerada, real. (...) Lo representado en cuanto representado no es un doblete de aquello que se representa, en cuanto que esa forma representada es real en la naturaleza de las cosas. Confundir o fusionar los *objetos* con las *cosas* es el decisivo paso que lleva del realismo metafísico al representacionismo". (LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, pp. 178-184).

¹⁶ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 204-205.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 204-205.

ha de entenderse como la capacidad que poseemos para *construir* órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el pensamiento o la comprensión, o la certeza, y el autodomínio consistirá en que la vida se configure según los órdenes contruidos racionalmente según los parámetros apropiados¹⁸.

La capacidad de conocer es considerada pasiva para recibir, y activa para generar nuevas ideas. Aristóteles y Tomás de Aquino entendían el conocimiento como una forma de vida, por tanto, como actividad¹⁹.

La generación de ideas para Descartes, siguiendo una larga tradición, parte de una apreciación simplista de la sensibilidad, de origen materialista.

Por eso, de aquí en adelante y especialmente en Kant, la actividad de la mente empieza *dentro* de ella misma, y espontáneamente se crean vínculos entre las ideas. Llega un momento en el cual es difícil distinguir la actividad racional de la imaginativa²⁰.

Así como hemos ordenado las representaciones, es necesario también ordenar la comprensión que tenemos de la materia y dejar de pensar acerca de ella como el lugar de los acontecimientos y las cualidades cuya verdadera naturaleza sea mental. Si no hay un orden exterior al que el alma pueda volverse para comprender la realidad física, el mundo material solamente puede entenderse como simple extensión. «No conocemos los cuerpos – anota Descartes en la *segunda Meditación*– más que por la facultad de entender que está en nosotros, no por la imaginación ni por los sentidos; y no los conocemos por el hecho de verlos o tocarlos, sino porque los entendemos». Objetivar el mundo –apunta Taylor–

¹⁸ Cfr. *ibíd.*, p. 208.

¹⁹ En *De anima*, Aristóteles desarrolla la noción de vida como acto del cuerpo natural orgánico (libro 2, cc. 1-3). En ese contexto, todas sus funciones son descritas como actividades, entre las cuales destaca el acto de conocer: cfr. YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 369-388.

²⁰ Distinguir la imaginación de la memoria, y éstas del intelecto, es una tarea ardua. Esto se pone en evidencia en el tratamiento aristotélico, que a pesar de ser ordenado, es fragmentario: cfr. ARISTÓTELES, *De anima* 3.3, 427 a 17 - 429 a 9, donde se afrontan las semejanzas y las diferencias funcionales entre la sensación, la imaginación y la razón; en otros pasajes distingue incluso la *imaginación sensitiva (aisthētiké)* de la *racional (logistiké)* o *deliberativa (bouleutiké)*: cfr. *De anima* 433 b 29 y 434 a 5-8 con *La memoria y el recuerdo* 453 a 8-14. Cfr. al respecto el comentario de POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, v. 1, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 262 y 329 ss; CHOZA, J. - DE VICENTE, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991, pp. 186-188.

significa verlo de modo mecanicista y funcional, desprovisto de toda esencia espiritual o dimensión expresiva; es decir, entender la materia como *desencantada*²¹. Este *desencantamiento* del mundo no es sino la negación de un orden cognoscible en la naturaleza. De aquí que el modelo de dominio racional que presenta Descartes no pueda ser entendido sino como control instrumental: estar libre de la ilusión que mezcla la mente con la materia es tener una comprensión de esta última que facilita su control²².

El nuevo sentido que da Descartes a la noción de razón es también el sustento de su ética. Del mismo modo como sucede en su epistemología, la ética cartesiana apela a la desvinculación del mundo y del cuerpo ante las cuales se ha asumido una postura instrumental. Así como la búsqueda racional del conocimiento requiere la construcción de órdenes de representaciones; también la razón práctica obliga a utilizar las cosas del mundo, incluida nuestra doble naturaleza, para mantener y acrecentar el control racional: liberarse de las pasiones y obedecer a la razón es supeditar las pasiones a dirección instrumental²³. En su realización natural, las pasiones han de ser controladas por la razón. La consecuencia es que, tomada en este sentido instrumental, la razón se convierte en constructora de un orden moral que no está dado fuera de ella²⁴:

La nueva definición del dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales. Cuando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones, es decir, para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros (...)²⁵.

Si en el ámbito moral, señala Taylor, la construcción que lleva a cabo la razón no puede darse con relación a un orden moral que esté dado fuera de ella, entonces encuentra sus fuentes en el sentido que tenemos de la dignidad y de la autoestima. Paradójicamente, esa base de tono subjetivo, termina por ceder el protagonismo a criterios externos, objetivables,

²¹ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 206. Taylor toma el término «desencanto del mundo» de Max Weber (1864-1920), sociólogo alemán considerado uno de los fundadores del estudio moderno antipositivista de la sociología.

²² Cfr. *ibíd.*, p. 211.

²³ Cfr. *ibíd.*, p. 211.

²⁴ Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 41.

²⁵ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 214.

dependientes de la realidad desencantada: “La racionalidad ya no se define sustantivamente en términos del orden del ser, sino procedimentalmente, en términos de los parámetros por los cuales construimos los órdenes en la ciencia y en la vida”²⁶.

3. EL YO PUNTUAL: LOCKE

Taylor afirma que, con la idea central de la desvinculación, Descartes articuló uno de los más importantes avances de la Edad Moderna, pero será Locke quien la lleve a sus últimas consecuencias.

Ya se ha señalado cómo Descartes, al hacer de la razón la fuente y medida de todo conocimiento, ha conseguido desvincular al sujeto de todo orden externo, tanto en el ámbito del pensamiento como en el de la moral y de la percepción del mundo. La desvinculación –comenta Taylor– es siempre correlativa a la «objetivación». Objetivar algo implica despojarlo de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Por ejemplo, si tomamos un ámbito en el que el modo de ser de las cosas ha establecido normas o criterios y adoptamos ante él una postura nueva considerándola neutra, decimos que la objetivamos²⁷.

Objetivar el mundo es verlo de un modo mecánico y funcional en lugar de entenderlo como una realidad que se automanifiesta y que posee un orden que puedo conocer. Objetivar la experiencia supone apartarnos de la manera normal de estar en el mundo, sustraer su dimensión intencional, es decir lo que hace que determinada experiencia sea experiencia de algo. Así, en lugar de vivir «en» o «a través » de la experiencia, explica Taylor, la tratamos como un objeto²⁸.

²⁶ *Ibíd.*, p. 219. Se exponen con detalle estas apreciaciones de Taylor en LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., pp. 186-198.

²⁷ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 224. Sobre la atomización de la sensibilidad, de la cual depende también la consideración del yo como aislado, cfr. MELENDO, T., *John Locke. Ensayo sobre el entendimiento humano*, EMESA, Madrid 1978, pp. 63-68.

²⁸ Para ejemplificar lo que esto significa podemos hacer referencia al pensamiento de Descartes sobre las propiedades o cualidades secundarias y las sensaciones corporales. Descartes afirma que el verdadero lugar ontológico de las sensaciones está en la mente. Son ideas causadas por ciertas propiedades de las cosas pero

El giro dado por Descartes implica adoptar una postura que nos sustrae de la manera normal de experimentar el mundo y a nosotros mismos. Es decir, una vez que estemos desvinculados y hayamos dejado de vivir en nuestra experiencia, entonces es necesario adoptar un supuesto sobre el funcionamiento de las cosas. Tanto para Descartes como para sus sucesores empiristas, esos supuestos son, señala el filósofo canadiense, naturalmente, mecanicistas²⁹.

La desvinculación implica, por tanto, sobrepasar -mediante una reflexividad radical- la experiencia de la primera persona con el fin de conseguir cierta clase de control; es decir, nos sustraemos al error que puede causar nuestra experiencia cuando la reconstruimos objetivamente³⁰.

Con base en lo anterior, Taylor señala una serie de conexiones: entre la desvinculación y la objetivación por un lado, y una especie de poder o control, por el otro; entre esto y el ideal de un procedimiento correcto, una manera adecuada de ordenar o construir nuestros pensamientos, que define la racionalidad; y por último, entre la racionalidad y la consecución del conocimiento. Conexiones que, en ciertos ámbitos de la cultura moderna, han privilegiado la razón desvinculada y procedimental considerándola como el camino más seguro hacia el conocimiento³¹.

La desvinculación se lleva más lejos cuando se vuelve hacia el mismo sujeto, y esta tarea la realiza Locke, quien asume una postura radical y que establece los términos por los que se definirá lo que Taylor denomina el «yo puntual».

no representan nada en el objeto. Así cuando sitúo el color rojo en un traje, se trata de una idea que efectivamente ha sido causada por ciertas propiedades del traje, pero su lugar está en la mente (Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 226-227). Por el contrario, las cualidades primarias (como la extensión -en longitud, anchura y profundidad-, y las derivadas de ella (como el tamaño, la figura y el movimiento) son aquellas de las que cabe un conocimiento claro y distinto, es decir un conocimiento cuantificable que se pueda expresar en términos matemáticos. (Cfr. FERNÁNDEZ, J. L. – SOTO, M. J., *Historia de la filosofía moderna*, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 58).

²⁹ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 228.

³⁰ Cfr. *íd.*

³¹ Cfr. *íd.*

El primer paso que da Locke es rechazar las ideas innatas y con ello abre cauce a una visión antiteleológica de la naturaleza humana, tanto en el ámbito del conocimiento como en el de la moral. En lo que respecta al conocimiento excluye aquellas teorías que suponen una tendencia innata hacia la verdad; y, por lo que se refiere a la moral, deja de lado aquellas teorías que consideran una tendencia natural hacia el bien.

Para Locke, nuestras concepciones del mundo son síntesis de ideas que originalmente recibimos de la sensación y reflexión pero que, bajo la influencia de la pasión, la costumbre y la educación, pierden validez pues se realizan sin conciencia ni buenos fundamentos. Es necesario objetivar el proceso del pensamiento de modo que éste ya no sea fruto de experiencia de la primera persona sino que dependa de una teoría objetivadora de la mente: el entendimiento es meramente pasivo y nuestro conocimiento de las cosas está *construido* por bloques de ideas simples. El atomismo de la mente que propone Locke tiene como consecuencia una explicación del conocimiento en términos mecanicistas:

(...) el poder del hombre, y sus modos de operación, son muy semejantes en el mundo material e intelectual, ya que, como los materiales de ambos son tales que él no tiene poder sobre ellos, ni para crear ni para destruir, lo único que puede hacer es unirlos, o ponerlos uno junto a otro, o separarlos completamente³².

Al igual que Descartes, Locke considera que el conocimiento no es genuino si no lo desarrolla el mismo sujeto, por tanto hay que demoler y reconstruir, es decir, para tener una imagen correcta del mundo hay que desensamblar la imagen previamente concebida para ensamblarla de nuevo sobre cimientos sólidos y ateniéndonos a reglas de concatenación que sean confiables. El proceso es fundamentalmente reflexivo e implica desvincularnos de nuestras síntesis y creencias espontáneas para someterlas a examen; así, el camino hacia la ciencia es radicalmente independiente. Por eso, este modelo de razón excluye la autoridad³³.

³² TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 233.

³³ Cfr. *ibíd.*, p. 235. Sobre el análisis y la síntesis metodológica, cfr. *Discurso del método* II, AT, VI, 18, en FERNÁNDEZ, J. L. – SOTO, M. J., *Historia de la filosofía moderna*, cit., pp. 44-46.

En el ámbito de la moral, Locke adopta una teoría hedonista que considera que el bien y el mal no son sino placer y dolor: «El placer y el dolor y lo que los ocasiona, es decir, el bien y el mal, son los pilares sobre los que descansan nuestras pasiones». El proceso de desvinculación lleva a Locke a someter esta teoría a una transposición reificante. (Taylor usa este término para referirse al proceso de demoler y construir por el que se consigue la objetivación y con ella el control). Locke piensa que el deseo es una especie de malestar provocado por la ausencia de un bien concreto. «Es cierto que el bien y el mal, presentes y ausentes, actúan sobre la mente; pero lo que *inmediatamente* determina la voluntad en cada acción voluntaria es *el malestar del deseo*». No es el bien sino el malestar lo que determina la voluntad³⁴. La mente tiene «la posibilidad de suspender la consecución y ejecución de cualquiera de sus deseos, (...) tiene la libertad para considerar los objetos de esos deseos, para examinarlos en todos sus aspectos y sopesarlos entre sí». Al igual que con la teoría del conocimiento, la reificación está destinada a posibilitar el control. Locke introduce la voluntad. Inhibirnos a nosotros mismos y a nuestro deleite actual permite reconstruirnos de un modo más racional y ventajoso³⁵. Taylor enmarca más adelante estas nociones en el ámbito del voluntarismo teológico³⁶:

La desvinculación, tanto de las actividades del pensamiento como de nuestros deseos y gustos irreflexivos, permite que nos veamos como objetos de unas reformas de consecuencias trascendentales. El control racional puede extenderse hasta la recreación de nuestros hábitos y por consiguiente, de nosotros mismos (...). Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar yo 'puntual'. Adoptar esa postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello, distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial. Lo que en esencia somos no es ninguno de esos rasgos sino lo que es capaz de ajustarlos y cultivarlos. Eso es lo que desea transmitir la imagen del punto, inspirándose en el

³⁴ Cfr. el contexto de los pasajes lockeanos en COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, Ariel, México 1981, v. 5, p. 164.

³⁵ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 236-238. Taylor hace notar en este punto que Locke es claro al decir que los objetivos racionales de esta reconstrucción deben atenerse a la ley de Dios (a la que a veces también se refiere como derecho natural). Situándose en la tradición del voluntarismo teológico considera que no sólo la elección del bien o el mal es lo que nos mueve moralmente, sino la consideración de que el placer y el dolor, que acompañan al cumplimiento o violación de la ley por decreto del legislador, nos conducen a una mayor o menor felicidad.

³⁶ Sobre el origen y las consecuencias del voluntarismo que parte de Duns Scoto, cfr. INCIARTE, F., «Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad», en ALVIRA, R. (ed.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán Puelles*, Rialp, Madrid 1990, p. 284.

término geométrico: el yo real es «sin extensión»; es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos. Ese poder reside en la conciencia³⁷.

La teoría de Locke promueve, por un lado, el desarrollo de nuevas facultades de autocontrol y autorreconstrucción que requieren de una nueva postura desvinculada hacia el yo; y por otro, la imagen de un yo capaz, en principio, de una completa desvinculación. La combinación de estos dos factores explica la fuerza del yo puntual a lo largo de la Ilustración ya que ofrece las bases para una explicación plausible de la nueva ciencia como conocimiento válido, entrelazada a una nueva teoría del control racional del yo, aunando los dos bajo el ideal de la autorresponsabilidad racional. El ideal de libertad e independencia se encuentra respaldado por la concepción de la desvinculación y la razón procedimental³⁸.

Según Taylor, Locke tiene una inmensa influencia sobre el desarrollo de la Ilustración al llevar a cabo una de las articulaciones más importantes de la libertad desvinculada. Al optar por el voluntarismo teológico, Locke afirma que el bien moral está fundamentado en los mandamientos de Dios y no en ninguna tendencia que pueda aprehenderse en la naturaleza y, aunque habla de la ley natural, la reduce a su vertiente normativa: estamos obligados a obedecer a Dios porque él nos ha hecho y los designios del hacedor son normativos. Locke percibe la ley de la naturaleza como mandato divino pero también como dictado de la razón, y el camino principal para participar en la voluntad de Dios es la racionalidad instrumental. Hay, pues, dos fuentes morales: la bondad y sabiduría de Dios que se manifiesta en el orden de la naturaleza, y la razón desvinculada como el modo en el que el hombre participa en el plan de Dios³⁹.

Para Locke, Dios se relaciona con los hombres como seres racionales, por tanto, sus designios respetan totalmente la razón autónoma de los humanos. Si esto es así, el papel que desempeñaba la gracia en la filosofía cristiana no tiene ya ningún sentido, pues el bien de los hombres a que llama Dios se hace cada vez más abarcable para las facultades humanas. De este modo, señala Taylor, Locke abre también el camino al naturalismo y,

³⁷ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 239.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 241-242.

³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 322-323.

consecuentemente, a todas las filosofías morales que pondrán su punto central en los sentimientos, que alcanzará su culmen en *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau⁴⁰.

4. LA RAZÓN AUTÓNOMA Y EL SENTIMIENTO MORAL

Después de haber esbozado una imagen de lo que podría denominarse el deísmo lockeano, el filósofo canadiense pasa a examinar otra clase de deísmo que cristaliza en torno a lo que se ha denominado la teoría de los sentimientos morales expuesta por Hutcheson pero que tiene su inicio con Shaftesbury⁴¹.

Al igual que Locke, Shaftesbury sostiene la autonomía de la razón y deja al margen la acción de la gracia, pero tiene una opinión diferente de las fuentes morales que no se encuentran ya en la dignidad del sujeto desvinculado que objetiva una naturaleza neutra, sino en la inherente inclinación de la naturaleza humana hacia el amor al todo que es bueno. Mientras que Locke niega la inclinación natural hacia el bien⁴², Shaftesbury habla del *afecto natural* hacia el mismo. La bondad o maldad de las acciones despiertan en nosotros, de manera natural, sentimientos de aprobación o desaprobación; el sentimiento comienza a tener relevancia de categoría moral⁴³.

Para Taylor, el término *afecto natural* sugiere, en el marco del pensamiento moderno, dos aspectos que interesa señalar: la interiorización entendida como subjetivación de una ética teleológica de la naturaleza, y la transformación de la ética del orden en una ética de benevolencia.

A la pregunta ¿por qué amamos el bien cósmico? ya no se puede responder: porque es esencialmente amable. Esta respuesta sería la propia de la razón entendida sustantivamente, de una razón que es capaz de captar el orden de las cosas. La explicación moderna, en

⁴⁰ Cfr. *ibíd.*, p. 336.

⁴¹ HUTCHESON, Francis (1694-1746). SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, 3er conde de (1671-1713).

⁴² La ley de Dios es lo que determina el bien, por lo tanto, no es posible percibir a Dios determinado por un bien que estuviera ya implícito en la inclinación de la naturaleza que Él mismo ha creado. (Cfr. *ibíd.*, p. 341).

⁴³ Cfr. *ibíd.*, pp. 350 y 354.

cambio, apuntará no a la amabilidad intrínseca del objeto, sino a ciertas inclinaciones del sujeto. La subjetivación moderna da un paso adelante. Para saber qué es lo que nos permite reconocer el bien, además de examinar la constitución de las cosas, hemos de analizar nuestros deseos, aspiraciones, inclinaciones y sentimientos. El término *afecto* sugiere con fuerza la interiorización⁴⁴.

De manera análoga, ya no son la justicia y la templanza las virtudes que han de presidir nuestra relación con los demás sino la beneficencia. Se pone el acento en la ayuda práctica, en hacer el bien a la gente. Con la interiorización del pensamiento ético, en el que las inclinaciones son cruciales, el motivo de la benevolencia se convierte en la clave para la bondad⁴⁵.

Siguiendo el camino trazado por Shaftesbury, Hutcheson termina por configurar la teoría de los sentimientos morales. La bondad y la generosidad nos son naturales: nuestro sentido moral empuja a la benevolencia que es lo que mejor funciona para nuestra felicidad.

Todas las acciones consideradas amables en cualquier lugar... siempre parecen benevolentes, o procedentes del amor a los demás y del estudio de su felicidad. [Y las] acciones que nuestro sentido recomendaría más encarecidamente para nuestra elección, como las más perfectamente virtuosas [son] las que parecen poseer la más ilimitada tendencia universal hacia la más grande y extensible felicidad de todos los agentes racionales a quienes pueda llegar nuestra influencia. [Cada persona se sirve mejor a sí misma sirviendo a los demás]: Su constante búsqueda del bien público es la más probable de las maneras de promover su propia felicidad⁴⁶.

Para ser bueno es importante identificar las fuentes de la bondad. Lo que nos capacita moralmente es nuestra benevolencia que tiene como fundamento la benevolencia universal de Dios, autor de nuestra naturaleza. Debemos creer en la bondad de la naturaleza humana.

Lo que nos lleva a alabar y dar gracias a Dios es, obviamente, su bondad, su benevolencia. Pero la bondad de Dios consiste en realizar nuestro bien. El mundo ha sido

⁴⁴ Cfr. *ibíd.*, pp. 351-354.

⁴⁵ Cfr. *ibíd.*, pp. 354-355.

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 358-359.

diseñado de modo que cada uno, actuando de acuerdo con su buena voluntad, contribuye al bien de los demás. La máxima felicidad se alcanza cuando, dando rienda suelta a nuestros sentimientos y emociones morales de benevolencia, hacemos lo máximo para contribuir a la felicidad general. Bajo esta perspectiva, la felicidad juega un papel central y la noción de bien deja de ser teocéntrica: lo que importa en el universo es la felicidad humana y la bondad de Dios parece consistir en promover ese mismo fin⁴⁷.

(...) ahora es posible observar cómo el «vivir de acuerdo con la naturaleza» asume un sentido muy distinto al antiguo. Ya no significa en absoluto vivir de acuerdo con la jerarquía de metas de la razón (sustantiva). Significa, más bien, vivir de acuerdo con el designio de las cosas. En otras palabras, lo que hace correcto el modo de vida bueno no es que refleje la inherente condición racional de ciertas actividades, sino que sea fiel al designio de la naturaleza, que esté de acuerdo con la significación correcta de las actividades señaladas como significativas por el designio⁴⁸.

El designio de un orden para el bien de criaturas instrumentalmente racionales deja a Dios sin más opción que establecer leyes que permitan actuar sin su interferencia.

Lo que Taylor quiere mostrar es que las diferentes nociones de fuentes morales, ya sea que se hallen en la razón o en nuestros sentimientos, implican una interiorización respecto al modelo antiguo y en consecuencia un cambio en la comprensión del bien constitutivo. En el caso del deísmo lockeano, la razón instrumental, partiendo de los hechos acerca de nuestras inclinaciones –lo que proporciona placer o dolor– se convierte en el único modo de acceso al bien. Si seguimos a Hutcheson, el acceso al bien depende de los sentimientos morales.

Taylor señala que la opción que se inclina por los sentimientos ocasiona una revolución filosófica en la comprensión de los mismos. La palabra *sentimiento*, en el marco referencial moderno, reemplaza en parte a la palabra *pasión*, y en ello subyace un cambio muy profundo en la psicología moral. Los antiguos entendían las pasiones a través de su relevancia en la vida moral, es decir, en el hecho de que de alguna manera contribuían a apreciar la bondad o maldad de algún fin o estado de las cosas. Los estoicos las definieron

⁴⁷ Cfr. *ibíd.*, pp. 366-367.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 383-384.

simplemente como opiniones. Para Aristóteles, las pasiones, guiadas por la *phronēsis*, serán dóciles a nuestra comprensión del bien, de manera que la persona buena estará movida solamente cuando deba estarlo y hasta el grado en que deba estarlo⁴⁹. Con Descartes encontramos que hay que subordinar a las pasiones a sus funciones apropiadas que son dictadas por la razón desvinculada. Finalmente, con Hutcheson, los sentimientos terminan por considerarse en sí mismos parte y medida del bien y en consecuencia se hacen normativos⁵⁰.

Hasta ahora, comenta Taylor, las fuentes morales, de una manera u otra, implicaban a Dios pero a partir del siglo XVIII comienzan a surgir fuentes morales alternativas, ya que, en la medida en la que éstas se interiorizan, de modo particular dentro de ciertas facultades, comienzan a generarse las bases para una moral no teísta.

Ya se ha visto como con Descartes y Locke, y luego se verá con Kant, que aprender a ser un sujeto desvinculado del control racional, un yo puntual, va acompañado por el sentido de la dignidad que poseemos como seres racionales. Dicha dignidad, que se ubica en una perspectiva teísta, se convierte en una fuente moral. Pero cuando se empieza a considerar que las fuentes morales sólo pueden ser reconocidas correctamente en su forma no teísta, la dignidad del libre control racional sólo será genuina una vez liberada de la sumisión a Dios. Del mismo modo, cuando la noción de orden providencial se transforma en una imagen de la naturaleza como una enorme red de seres engranados que conduce no sólo a la conservación sino a la felicidad de las criaturas sensibles que contiene y al que se tiene acceso no sólo a través de la razón sino de los sentimientos, el bien al que la naturaleza conduce es ahora un bien puramente natural, autónomo⁵¹.

⁴⁹ Lo que se pretende es contrastar la visión clásica sobre las pasiones con las modernas teorías del sentimiento. Aristóteles considera la modelación racional de las pasiones mediante el hábito en la formación del carácter pero atiende también el caso de incontinente. El dominio sobre las pasiones es indirecto, político y no despótico.

⁵⁰ Cfr. *ibíd.*, pp. 388-391.

⁵¹ Cfr. *ibíd.*, pp. 432-435. Taylor se cuestiona por qué surgen como fuentes alternativas la dignidad de la razón desvinculada o el bien autónomo de la naturaleza y no otro tipo de posturas como la *ataraxia* de Epicuro, la *apatheia* estoica o el *amor intellectualis Dei* de Spinoza. La respuesta, que se desarrollará ampliamente en *Fuentes del yo*, apunta a que las fuentes se determinan en función a los bienes que se consideran vitales y su relación con los bienes constitutivos reconocibles dentro de la vida espiritual del agente. Es decir, se hace indispensable un trabajo interpretativo que ponga de relieve la naturaleza y la fuerza de dichos bienes.

Para Taylor hay dos posturas ideológicas que han contribuido a generar formas de increencia: la primera une un animado sentido de las facultades de la razón desvinculada a una lectura instrumental de la naturaleza; la otra se centra en las facultades de inspiración creativa y las vincula al sentido de la naturaleza como fuente moral interna. Estas dos posturas se plantean como rivales y la tensión entre ellas es uno de los rasgos dominantes de la cultura moderna. El filósofo canadiense afronta el desarrollo de estas dos líneas de pensamiento con el objetivo de iluminar la identidad moderna, tal como la vivenciamos actualmente y las fuentes morales que incorpora. Junto a la facultad del control racional hay que reconocer también la de la articulación expresiva⁵².

5. LA VALIDEZ DE LA RAZÓN DESVINCULADA: EL PRINCIPIO DE UTILIDAD

Para Taylor, los defensores radicales de la Ilustración hicieron caso omiso, o al menos creyeron hacerlo, de la noción de un orden providencial y basaron su ética solamente en la utilidad⁵³. Partiendo del hecho de que la gente desea la felicidad y el placer, y la ausencia de dolor, lo único que nos debe preocupar es saber como maximizar la felicidad. El principio de utilidad es el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción en orden al aumento o disminución de la felicidad que ésta conlleva. Bajo este presupuesto, los juicios sobre el bien y el mal no pueden referirse a ni al antiguo orden jerárquico de la razón ni al moderno designio providencial. Hay que dejar de lado todo llamamiento a la ley de la naturaleza o de la razón y centrarnos solamente en las consecuencias de las acciones. Es decir, considerar nuestra naturaleza como un ámbito neutro al que hay que entender para poderlo dominar. Centrarse en la utilidad permite una búsqueda más directa de la felicidad y la razón desvinculada consigue hacer desaparecer los obstáculos que dificultan la

⁵² Cfr. *ibíd.*, pp. 437-438.

⁵³ Esta afirmación de Taylor puede resultar poco precisa si no se matiza ya que Kant, por ejemplo, puede considerarse como un “defensor radical de la Ilustración” y, sin embargo, su ética es una propuesta contra la instrumentalización y contra la utilidad como criterio último de racionalidad. Como se señaló en la introducción, este primer capítulo se limita a la exponer el pensamiento de Taylor en orden a dar las bases para entender su propuesta ética pero no se pretende verificarlo o argumentarlo; sin embargo, parece oportuno hacer aquí esta anotación.

promoción universal e imparcial del bienestar⁵⁴. A diferencia de Descartes que limita artificialmente el alcance de su indagación radical aceptando de manera provisional la moral y la religión establecidas, comenta Taylor, sus sucesores ilustrados simplemente levantan esos límites.

Los utilitaristas sólo reconocen un bien: el placer. En añadidura, este bien no presenta una valoración particular ya que lo que se pretende es borrar la distinción entre los bienes morales y los no morales y hacer que todos los deseos humanos tengan la misma consideración. El horizonte moral que venía definido en el deísmo por los tres bienes vitales: la razón autorresponsable, la búsqueda de la felicidad y la benevolencia se relacionaban con el bien constitutivo que los sostenía: el orden providencial. Al ser este orden rechazado rotundamente por el naturalismo es necesario articular una nueva alternativa en la que los bienes cobren sentido⁵⁵. Para Taylor, los primeros pasos en esta dirección están dados por Diderot y Hume quien –afirma– tal vez merezca ser observado un poco más a este respecto.

6. UNA NATURALEZA SIN DIOS: HUME

Hume niega por completo la visión providencial del mundo y, a pesar de haber asumido las ideas lockeanas de manera incondicional, no asume totalmente la postura de la desvinculación. Para el filósofo canadiense, curiosamente Hume se mantiene más cerca de Hutcheson, de quien toma prestado el lenguaje de los sentimientos morales. Si ya no es posible pensar que las satisfacciones corrientes tengan significado por formar parte del designio divino, sí pueden ser percibidas como significativas incluso en un mundo no providencial. La significación descansaría simplemente en el hecho de que los seres humanos, dada su propia configuración, no pueden no otorgarles significado; y el camino hacia la sabiduría implica adaptarnos a nuestra configuración normal y aceptarla⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. *ibíd.*, pp. 441-443.

⁵⁵ Cfr. *ibíd.*, pp. 455-466.

⁵⁶ Cfr. *ibíd.* p. 470. Taylor es suficientemente claro en señalar que ha hecho una interpretación de Hume pues éste no reconoció los temas que Taylor describe como significativos. Los lenguajes para hacerlo eran los de

Al igual que los defensores radicales de la Ilustración, Hume se opone a la religión y a gran parte de la metafísica tradicional pues considera, al parecer, que menosprecian y tiranizan la naturaleza humana. En cambio, en lugar de optar por un entendimiento desvinculado de la naturaleza humana como ámbito neutro que permita el control, Hume parece inclinarse por la autoaceptación: la meta de la autoexploración no es el control desvinculado sino la vinculación, adaptarnos a lo que en realidad somos.

Exploramos desde dentro la forma de la vida humana. Encontramos que dentro de esa forma, los humanos son irresistiblemente dados a otorgar significación a ciertas cosas. Ciertas cosas son invariable objeto de sentimientos morales, que por su propia naturaleza están demarcadas de otras por su incomparable significación. Antes se pensaba que sin un cierto aval ontológico en el propio tejido de las cosas dicha significación era ilusoria; y ahora parece como si el universo no pudiera proporcionar tal aval (al menos, así le parece a Hume). Pero no importa. No lo necesitamos. Lo importante es reconocer dicha forma y aceptarla, apreciarla y aprender a vivir en ella⁵⁷.

7. LA BONDAD DE LA NATURALEZA: ROUSSEAU

La filosofía ilustrada, explica Taylor, terminó de erradicar la idea de un orden providencial para centrarse sólo en el hombre. En la última parte del s. XVIII surgieron distintas reacciones en contra del deísmo racionalista y el naturalismo que dieron paso a diversos movimientos que contribuyeron decisivamente a la transformación de la cultura moderna y cuyo hilo conductor fue asumir una postura refractaria ante la imagen unidimensional de la voluntad y su recuperación del sentido de que el bien y el mal se batían en el corazón humano. El filósofo canadiense considera que Rousseau consiguió articular una propuesta que tuvo gran influencia en casi todas las vertientes de pensamiento que siguieron esta línea⁵⁸.

providencia o la ética tradicional y Hume guarda distancia con respecto a ambos. Lo que Taylor pretende es intentar reconstruir el espíritu con el que Hume emprendió su investigación sobre la naturaleza humana.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 474.

⁵⁸ *Cfr. ibid.*, p. 486.

Como ya ha señalado Taylor, el naturalismo ilustrado considera la propia naturaleza como un ámbito de dominio neutro que hay que entender para poder dominar. Hay que comprender la psicología humana no en términos de supuestas inherentes inclinaciones hacia el bien o el mal, sino a través de un examen causal neutro⁵⁹. Por naturaleza no somos ni buenos ni malos, se nos hace uno o lo otro. El bien y el mal se convierten en una cuestión de instrucción, de conocimiento, de ilustración dejando de ser cualidades radicalmente diferentes de la voluntad humana. Y, por lo que concierne a ésta última, se le reduce sólo al deseo negando en ella cualquier distinción cualitativa⁶⁰.

Para Rousseau, la maldad humana no es una cosa que pueda ser desplazada por el aumento de conocimiento o ilustración. Creer en esta posibilidad es una deformación moral. El impulso original de la naturaleza es bueno, pero el efecto de una cultura depravada hace que perdamos contacto con él. Esta pérdida está ocasionada porque hemos dejado de depender de nosotros mismos y de nuestro impulso interior, para depender de los otros y de lo que piensan sobre nosotros. Es necesario, por tanto, recobrar el contacto con la naturaleza y para ello, nuestra guía interior es la conciencia.

La vuelta a la naturaleza que propone Rousseau no ha de ser entendida, sostiene Taylor, como un regreso al primitivismo, sino como esa liberación del poder de la opinión y de las ambiciones, y así poder encontrar los motivos para las propias acciones dentro de nosotros mismos. Lo que se necesita es la transformación de la voluntad: la naturaleza es fundamentalmente buena y la alienación que nos deprava es la que nos separa de ella.

Taylor ya ha explicado cómo en la ética del siglo XVIII el designio providencial de la naturaleza ocupó el lugar del orden jerárquico de la razón como bien constitutivo y como dicho designio se pone de manifiesto en cierta medida a través de nuestros sentimientos y motivaciones. El bien se descubre en parte mediante la introspección, mediante la consulta de nuestros sentimientos e inclinaciones. Esto supuso una revolución filosófica en lo que respecta al lugar del sentimiento en la psicología moral y Rousseau hace avanzar dicha

⁵⁹ Cfr. *ibíd.*, pp. 441-442.

⁶⁰ Cfr. *ibíd.*, pp. 485-486.

revolución. Ahora es la voz interior de nuestros verdaderos sentimientos lo que define qué es lo bueno: puesto que el *élan* de la naturaleza en nosotros *es* el bien, es esto lo que hay que consultar para descubrirlo⁶¹.

Rousseau se encuentra en el punto de partida de una transformación de la cultura moderna hacia una interioridad más honda y una autonomía más radical aunque no llega a dar el paso decisivo a esa posición más subjetivista. Lo que se necesitaba era que la voz interior se desprendiera de su yugo y declarara su plena competencia moral. La nueva ética de la naturaleza que surge con el expresivismo romántico da ese paso⁶².

8. EL IMPERATIVO MORAL: KANT

Para Kant, comenta Taylor, el naturalismo y el utilitarismo de la Ilustración no dan cabida a la dimensión moral y en consecuencia a la libertad.

La acción moral no ha de considerarse como tal en función de los resultados sino por el motivo por el que se realiza. Lo que la persona moral desea por encima de todo es conformar su acción con la ley moral lo que equivale a libertad; actuar moralmente es actuar de acuerdo con lo que somos, agentes racionales/morales⁶³.

La ley moral está dictada por la propia naturaleza de la razón, no se impone desde fuera. Ser un agente racional es actuar por razones lo que para Kant equivale al propósito de conformar nuestra acción con la ley universal. En otras palabras, la actividad racional genera, de alguna forma, una configuración normativa y la razón demanda que vivamos de acuerdo a ella. La ley moral es lo que surge desde dentro y no puede definirse ni por

⁶¹ Cfr. *ibíd.*, pp. 486-495.

⁶² Cfr. *ibíd.*, p. 494. El famoso escrito de Maritain sobre Rousseau, subtítulo "el santo de la naturaleza", muestra rasgos comunes con la explicación de Taylor. Cfr. MARITAIN, J., *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, Club de lectores, Argentina 1986, pp. 107-182.

⁶³ Taylor aclara aquí que Kant, siguiendo a Rousseau, define la libertad y moralidad esencialmente en términos recíprocos. Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 495. Un resumen de la propuesta moral kantiana se encuentra en FERNÁNDEZ, J. L. - SOTO, M. J., *Historia de la filosofía moderna*, cit., pp. 287-294.

ningún orden externo ni por el impulso de la naturaleza en nosotros. La ley moral se define por la naturaleza del razonamiento, es decir, por los procedimientos del razonamiento práctico que obligan a que se actúe por principios generales y por tanto no puede fundamentarse en naturaleza ni en nada que esté fuera de la voluntad racional humana⁶⁴.

Taylor hace notar que, al igual que Descartes, para Kant el centro de su idea moral se encuentra en el concepto de dignidad humana que es única en los seres racionales. «Todo en la naturaleza funciona de acuerdo con leyes. Sólo el ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios». Es decir, sólo las criaturas racionales obedecen las leyes que ellas mismas formulan y por eso experimentamos los imperativos morales como algo superior a las demandas de la naturaleza. Para Kant, la naturaleza racional existe como fin en sí misma, mientras que todo lo demás en el universo puede ser tratado como medio porque su valor es sólo instrumental. Sólo los seres racionales tienen dignidad y nuestra obediencia a la ley moral es simplemente el respeto que dicha dignidad nos exige. Las fuentes del bien son interiores⁶⁵.

En cuanto a la razón instrumental, Kant piensa que es un aspecto de la racionalidad y que su desarrollo sirve para alentar la racionalidad en un sentido más amplio en cuanto que nos permite no caer en el error del naturalismo de la Ilustración: el fin fundamental que debe presidir sobre todo lo demás no es la felicidad sino racionalidad, moralidad y libertad. La razón instrumental desempeña un papel de control racional⁶⁶.

Según Taylor, la consideración de que el progreso es el avance de la razón autorresponsable, es decir progreso en libertad y responsabilidad moral, permite a Kant ofrecer una base clara para uno de los presupuestos centrales del pensamiento ilustrado: la creencia de que el crecimiento en racionalidad lleva consigo el incremento de benevolencia. Los seres humanos están dotados de una voluntad universal para la beneficencia o la justicia; la demanda de la razón en su uso práctico lleva consigo la determinación de actuar

⁶⁴ Kant ofrece así una base firme aunque sumamente nueva para la subjetivación o interiorización de las fuentes morales inaugurada por Rousseau. Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 497.

⁶⁵ Cfr. *ibíd.*, pp. 497-498.

⁶⁶ Cfr. *ibíd.*, p. 499.

sólo por máximas y de considerar a todos los seres racionales como fines en sí mismos. Hacerse más racional significa llegar a esa determinación⁶⁷.

Taylor explora otras derivaciones históricas, posteriores al racionalismo, que han contribuido a la configuración moderna de la identidad. Subraya el “giro expresivista” del romanticismo, que rescata (...) la naturaleza como fuente moral, a través de la expresión propia, de la articulación que el individuo hace de los significados. Es un paso más en el proceso de interiorización de fuentes morales que da lugar a la concepción moderna de la identidad, ya que este expresivismo no es sino otra forma de poner al sujeto particular en el centro de la cuestión de la identidad⁶⁸.

Taylor dedica la última parte de *Fuentes del yo* a las diversas corrientes de pensamiento que surgieron de la vía marcada por el expresivismo hasta nuestros días:

Esas dos enormes y multifacéticas transformaciones, la Ilustración y el Romanticismo, con su propia concepción expresiva del hombre, han hecho de nosotros lo que somos. No digo esto como hipótesis causal, por supuesto. Como lo he dicho con frecuencia, es difícil trazar en este ámbito el orden de causación. (...) A lo que me refiero es más bien a que (...) las concepciones que tenemos de nosotros mismos, nuestras perspectivas morales siguen desarrollándose (...). Continuamos visiblemente elaborando sus implicaciones o explorando las posibilidades que abrieron para nosotros⁶⁹.

Es imposible reproducir de un modo más o menos breve, el análisis tan extenso y completo como el que hace Taylor sobre la comprensión moderna del yo en *Fuentes del yo*. Nos hemos limitado a citar aquellos aspectos que nos parece que pueden ayudar a entender la ruptura que se abre en la modernidad entre el mundo y el yo, “fractura que supone en realidad el nacimiento de un yo como autónomo, diferente de la realidad natural, independiente de su matriz social, caracterizado por su autonomía y eficacia”⁷⁰.

En *La ética de la autenticidad*, Taylor hace un análisis de la sociedad liberal en el que da una visión crítica sobre algunos aspectos problemáticos que detecta en la época contemporánea y que son consecuencia del individualismo liberal. Parece oportuno

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. 500.

⁶⁸ LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 47.

⁶⁹ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 537.

⁷⁰ LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 47.

reseñarlos brevemente porque resumen de una manera clara los aspectos que caracterizan al yo moderno y que se han intentado poner de manifiesto a través del proceso de interiorización de las fuentes morales que se ha presentado por medio del recorrido histórico expuesto en este capítulo.

El primer aspecto se refiere al individualismo que lleva al hombre a centrarse en el yo y, en consecuencia, a aislarse del mundo natural y social. La negación de algún orden superior externo al sujeto al cual poder someterse tiene como consecuencia la pérdida de sentido; las cosas pierden su significado porque ya no ocupan un lugar en el mundo. La libertad moderna se logró cuando se consiguió escapar a los horizontes morales del pasado, cuando nos liberamos de la pertenencia a un orden jerárquico natural que tenía su reflejo en el orden social. El sujeto es independiente, no forma parte de un orden superior que pudiera venirle dado, y por lo tanto no está obligado a sujetarse a él⁷¹.

Como consecuencia de esto, cambia también la relación del sujeto con el mundo que le rodea. El mundo no es algo inteligible en el sentido de que hay en él algo que descubrir; las cosas son más bien objetos que pueden ser usados en función del interés del sujeto. Correlativamente, el conocimiento no es contemplación, descubrimiento del orden o de la armonía del universo, de su inteligibilidad; la razón ya no se entiende como contemplativa, sino como instrumental⁷².

Del descrédito de esos órdenes reguladores y, en consecuencia, de la pérdida de sentido, se sigue lo que Taylor denomina, como ya se ha señalado, un *desencantamiento del mundo*, el cual se relaciona con el segundo aspecto problemático de la modernidad: la primacía de la razón instrumental. El filósofo canadiense considera que suprimir los viejos órdenes ha ampliado inmensamente el alcance de la razón instrumental ya que, cuando las convenciones sociales y los modos de actuar pierden su fundamento, cuando las criaturas que nos rodean pierden el significado que les corresponde en la cadena del ser, se abre la puerta para que puedan ser tratadas como materias primas o como instrumentos.

⁷¹ Cfr. TAYLOR, CH., *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994, p. 38.

⁷² LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 30.

Por «razón instrumental» entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito⁷³.

El individualismo y la razón entendida como exclusivamente instrumental llevan a la pérdida real de libertad política, que Taylor considera como el tercer aspecto problemático de la modernidad⁷⁴. Esta pérdida de libertad política puede considerarse desde dos perspectivas. La primera es que, en una sociedad donde las instituciones y estructuras están regidas por criterios de tipo tecnológico-industrial, tanto los individuos como las sociedades dan a la razón instrumental un peso que, en algunos casos, puede ser enormemente destructivo: los fines que deberían guiar nuestras vidas –tanto en el orden personal como en el social– se ven eclipsados por la exigencia de obtener el máximo rendimiento. Es decir, se imponen socialmente unos modos de existencia definidos por el uso instrumental de la razón que fuerzan a un estilo de vida que quizá no hubiéramos elegido. La segunda es la ausencia de participación política. Un individuo centrado en sí mismo difícilmente querrá participar en este tipo de actividades y dejará el poder en manos de los tecnócratas perdiendo así el control real de las decisiones⁷⁵.

La pérdida de sentido como consecuencia de la disolución de los horizontes morales, el eclipse de los fines frente a un uso desmedido de la razón instrumental y la pérdida de libertad, son características de la sociedad en la que se desenvuelve el yo moderno y que, de alguna manera, han contribuido a su configuración.

Pasamos ahora a abordar la aproximación al tema del bien propuesta por Taylor.

⁷³ *Id.* Cfr. también TAYLOR, CH., *Ética de la autenticidad*, cit., pp. 40-41.

⁷⁴ La pérdida de sentido, es decir, la disolución de los horizontes morales y el eclipse de los fines, consecuencia de la instrumentalización de la razón, tienen como consecuencia la pérdida de libertad. Este planteamiento es un buen ejemplo de la estructura dialéctica hegeliana de la que está influenciado el pensamiento tayloriano.

⁷⁵ Cfr. TAYLOR, CH., *Ética de la autenticidad*, cit., pp. 44-45.

CAPÍTULO II

LA COMPRENSIÓN DEL BIEN

I. MARCOS REFERENCIALES INELUDIBLES

Para Taylor la identidad se define con relación a la concepción que tenemos del bien, de aquí que ambas nociones estén inextricablemente relacionadas. Por tanto, esclarecer la noción moderna de identidad implica ahondar en la comprensión de cómo se han desarrollado nuestras ideas de bien.

Como se ha visto en el capítulo anterior, la razón entendida procedimentalmente limita mucho el horizonte de conocimiento, lo cual tiene consecuencias importantes para la moral: de este modo lo que hay que seguir es el cumplimiento de las normas, no la consecución del bien.

El filósofo canadiense sostiene que, a partir de la modernidad, gran parte de la filosofía moral ha tendido a centrarse en lo que es correcto hacer, en lugar de lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación en lugar de la naturaleza de la vida buena. Así, se considera como irrelevante para la ética tanto lo que es bueno hacer, aunque no estemos *obligados* a ello, como lo que puede ser bueno (o incluso obligatorio) *ser* o *amar*. Una teoría moral concebida de esta manera no deja mucho lugar para las distinciones cualitativas; es decir, para aquello que permite dotar de significado a nuestras acciones y poder conocer su bondad o maldad, su obligatoriedad o prohibición. De aquí que Taylor plantee la necesidad de una labor de recuperación del significado de las cuestiones morales con las que contamos examinando la riqueza de los lenguajes del trasfondo que las articulan⁷⁶.

⁷⁶ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 19-20.

Las intuiciones morales –como quisieran las doctrinas de corte naturalista– no pueden considerarse como simples reacciones instintivas, sino que implican una ontología que las respalde y les dé sentido. Para explicarlo, Taylor introduce el concepto de ‘valoración fuerte’ (*strong evaluation*) que formula en base a los argumentos de Harry Frankfurt sobre los deseos de segundo orden que son, según este autor, deseos sobre nuestros propios deseos⁷⁷. Aunque experimentamos distintos tipos de deseos, no los vemos a todos del mismo modo: unos son más elevados que otros, es decir, percibimos una distinción cualitativa entre ellos. El término ‘valoración fuerte’ emerge de la consideración de que los seres humanos somos criaturas que reconocen diferentes clases de bienes, y que no todos están al mismo nivel: unos son cualitativamente mejores o más valiosos que otros⁷⁸. Taylor considera que la ‘valoración fuerte’ es un hecho de la vida moral pues las distinciones cualitativas son centrales en nuestro pensamiento moral y no pueden ser erradicadas del mismo⁷⁹.

Nuestras reacciones morales tienen dos facetas. Por un lado son casi como los instintos (...); por otro lado, parece que implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos. Desde esta segunda faceta la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología dada de lo humano.⁸⁰

La influencia de la epistemología empirista o racionalista inspiradas en el éxito de la ciencia moderna ha pretendido extrapolar el modelo de conocimiento científico al de las ciencias humanas. Taylor piensa que es una gran tentación conformarse con el hecho de que los seres humanos experimentamos reacciones morales y considerar que no hay una ontología que les aporte una articulación racional.

La manera en la que pensamos, razonamos, argüimos y nos cuestionamos sobre la moral presupone que nuestras reacciones morales tienen estas dos condiciones: que no son sólo sentimientos

⁷⁷ Harry Frankfurt (1929), profesor emérito de filosofía en la Universidad de Princeton. Se le conoce como uno de los mejores intérpretes del racionalismo cartesiano. Su explicación sobre la voluntad libre está basada en su concepto de deseos de segundo orden.

⁷⁸ Cfr. ABBEY, R., *Charles Taylor*, cit., p. 17.

⁷⁹ Cfr. TAYLOR, CH., «The diversity of goods» en *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York 1985, p. 234 y TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 42.

⁸⁰ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 22.

«viscerales», sino que también implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos. Las diferentes argumentaciones ontológicas procuran articular esas pretensiones. La tentación de negar este hecho, que emana de la epistemología moderna, se ve fortalecida por la generalizada aceptación de un modelo de razonamiento práctico profundamente erróneo, basado en la ilegítima extrapolación del razonamiento de la ciencia natural⁸¹.

Para Taylor, un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido a nuestras respuestas morales, la ontología moral que las articula. Encontramos el sentido de la vida al articularla. No es posible carecer de un marco referencial porque esto supondría sumirse en una vida sin sentido. Sin embargo, la articulación del trasfondo a veces se presenta problemática, bien porque, como sucede con las posturas de corte naturalista, que al centrarse exclusivamente en las reacciones morales deseando desprenderse de toda pretensión ontológica, desconfían del significado de dichos marcos referenciales procurando incluso ignorarlos; o bien, porque la ontología moral que respalda las intuiciones morales va implícita en ellas y puede haber resistencia a su explicitación⁸².

Los marcos referenciales incorporan un importante conjunto de distinciones cualitativas que permiten captar algunas acciones o determinados modos de vida como incomparablemente mejores que otros. Es decir, no sólo hay unos bienes o fines más valiosos y deseables sino que, además, funcionan en cierto sentido como parámetros. Por tanto, hay fines y bienes que son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones que no sólo se presentan como más deseables que los bienes y fines corrientes sino que, además, funcionan en algún sentido como fuente de valoración⁸³.

Taylor sostiene la tesis de que es imposible deshacerse de los marcos referenciales, y en este sentido, presenta una seria oposición a las posturas reduccionistas que tienden a negar la existencia de dichos marcos, como sucede en concreto en el utilitarismo. Los utilitaristas suponen que todos los objetivos o fines humanos tienen la misma base y, por tanto, son susceptibles de cuantificación y cálculo, con lo que rechazan completamente cualquier distinción cualitativa. Para el filósofo canadiense no se trata sólo de argumentar contra una

⁸¹ *Ibíd.*, p. 25.

⁸² *Cfr. ibíd.*, pp. 26-27.

⁸³ *Cfr. ibíd.*, p. 44.

postura de objetivación desvinculada sino de considerar que vivir dentro de esos horizontes cualificados es constitutivo de la acción humana⁸⁴.

Quizá la mejor manera de ver esto, señala Taylor, sea la cuestión de la identidad. ¿Qué es lo que define mi identidad? A la pregunta ¿quién soy yo?

no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es conocer cómo me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura [acerca del bien]⁸⁵.

Por eso, cuando hay una “crisis de identidad” lo que está sucediendo es que se pierde el horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación; es una crisis de sentido.

Lo anterior pone de manifiesto que hay una clara relación entre la identidad y la orientación dentro de un marco referencial. “Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario”⁸⁶. Nuestra identidad permite definir qué es importante para nosotros y qué no lo es. Es lo que posibilita las distinciones cualitativas, incluidas las que se refieren a las valoraciones fuertes.

Cuando nos referimos a un ser humano como un *yo* –apunta Taylor–, queremos señalar que posee una identidad, es decir, puede definirse en función a los bienes que considera significativos. Como ya se ha explicado, no es posible que un agente humano no tenga una orientación al bien: ‘somos’, nos definimos a nosotros mismos, por el lugar que ocupamos en cierto espacio moral. Este modo de ser un *yo* es algo difícil de concebir para ciertas

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, p. 51.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 53.

vertientes de la filosofía moderna para las que el yo debería ser un objeto de estudio como cualquier otro.

Taylor insiste en afirmar que el método científico propio de las ciencias naturales no es aplicable al estudio del hombre⁸⁷. El hombre no puede ser estudiado como un objeto independiente de cualquier descripción o interpretación, en sentido absoluto, sin cualquier significado para nosotros o para otro sujeto. Lo que somos como *yos*, nuestra identidad, está esencialmente definida por la manera en que las cosas son significativas para nosotros. Sólo somos *yos* en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien⁸⁸. El hombre es un agente “vinculado con el mundo”⁸⁹; es decir, vive el mundo como su mundo, por lo que determinadas realidades tienen ciertos significados para él.

La hipótesis de los datos de los sentidos (*sense data*) es incoherente: se supone que los datos de los sentidos son objetos que han sido dados independientemente de nuestra actividad epistemológica, mientras que al mismo tiempo se supone que son nuestro camino de conocimiento del mundo. El punto principal aquí es que el campo de fenómenos no es un ensamblaje de datos de los sentidos. Es nuestro acceso al mundo. Así lo experimentamos siempre. Nuestra percepción es siempre un punto de vista sobre la realidad. Esto no es una conclusión a la que llegamos; es la precomprensión básica sin la cual no percibiríamos. (...) La percepción sólo es posible contra un trasfondo de sentido de una realidad en torno, de la que yo estoy examinando una parte⁹⁰.

El conocimiento humano es, pues, un conocimiento de significados que son elaboraciones desde un determinado punto de vista de una serie de aspectos de la realidad. No hay datos puros sino elaborados y comprendidos en una interpretación posible, que se traduce en estilos de vida en general y en la del individuo en particular⁹¹. De aquí la

⁸⁷ Cfr. TAYLOR, CH., *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge University Press, New York 1985, pp. 1 y ss. En la introducción a la colección de artículos que recoge este volumen, Taylor señala que su intención es argumentar contra aquel conjunto de teorías que pretenden estudiar al hombre bajo el modelo de conocimiento propio de las ciencias naturales.

⁸⁸ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 61-62.

⁸⁹ TAYLOR, CH., «Embodied Agency», p. 11, citado en LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 51.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁹¹ Abbà, por su parte, señala: “A pesar de que la práctica (moral) sea realizada por sujetos individuales, ésta presenta aspectos que reúnen las prácticas de los individuos que pertenecen a un mismo grupo humano; estos aspectos suelen designarse con el término “*ethos*”. El *ethos* de un grupo está constituido por las costumbres

importancia que da Taylor a lo que él llama autointerpretaciones. El yo está constituido, en parte, por sus autointerpretaciones. Pero las interpretaciones del yo nunca son totalmente explícitas porque no es posible articular todo lo que se encuentra en el trasfondo de nuestros horizontes valorativos o morales.

Articular es captar el significado de algo complejo, compuesto de notas distintas y la relación entre ellas; es tener una conciencia explícita de las cosas. Captamos las cosas cuando las formulamos, cuando las ‘decimos’ de una forma que muestra las notas que la identifican y esto implica la necesidad del lenguaje. Pero un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Esto indica otra característica clave del yo: un yo sólo es un yo entre otros yos. La propia identidad, ¿quién soy yo?, se define, como ya explicó Taylor, por el marco y horizonte dentro del cual establecemos lo que consideramos bueno o valioso, pero esto encuentra pleno sentido en el intercambio entre hablantes. El yo jamás se describe sin referencia a los que lo rodean.

Llamas resume del siguiente modo la posición de Taylor:

El lenguaje es constituyente en un triple sentido: constituye las cosas para el sujeto junto con la conciencia de ellas, un espacio público de diálogo, y realidades esenciales para la vida humana, como pueden ser los modelos de vida. Esta es la teoría expresiva del lenguaje que Taylor sostiene siguiendo a los autores románticos. El lenguaje es expresivo porque es constituyente: ‘contiene’ las cosas en el sentido de que las articula, las forma, de modo que las hace ser para el sujeto. Hay una teoría expresiva del mundo en la medida en que éste es significativo para el ser humano: cada rasgo que percibimos nos habla de un todo con significado, de modo que el mundo tiene un sentido, que expresa a través de nuestro conocimiento de él⁹². “El yo sólo existe dentro de lo que denomino la «urdimbre de la interlocución»⁹³.

A Taylor le interesa hacer notar de modo particular que la completa definición de la identidad incluye no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también

compartidas por el grupo, a las cuales se sujetan y conforme a las cuales se rigen los que pertenecen a dicho grupo en su práctica individual. En razón de la fuerza de la costumbre es que la práctica se denomina moral”. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale-I*, LAS, Roma 1995, p. 12.

⁹² LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 103.

⁹³ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 64.

la referencia a una comunidad definidora porque la cultura moderna ha desarrollado concepciones del individualismo en las cuales esta segunda definición tiende a desestimarse⁹⁴. La dimensión de interlocución no sólo es significativa en la génesis de la identidad sino que la constituye porque es constitutivo de la vida humana la toma de postura en un entramado de significados compartidos. Nuestra identidad nunca se define simplemente en términos de nuestras propiedades individuales. También nos sitúa en algún espacio social⁹⁵.

Como indica Llamas, Taylor aprovecha la reacción del romanticismo –que se manifiesta sobre todo en el arte– como plataforma para romper los límites impuestos por la modernidad: la expresividad del lenguaje expresa el carácter reductivo de la filosofía postcartesiana.

Ya se ha mencionado cómo para Taylor la identidad se define con relación al bien. Perder la orientación hacia el bien, o en su caso, no haberla encontrado, equivale a no saber quién se es. En cambio, una vez conseguida, define el lugar desde el que se responde, es decir, la propia identidad.

2. EL YO EN EL ESPACIO MORAL

Nuestra posición respecto al bien no sólo requiere de un marco referencial sino también del sentido en dónde estamos situados en relación a lo bueno, ya que los bienes que determinan nuestra orientación espiritual son los mismos por los que definiremos nuestras vidas. Y esto nos remite de nuevo al tema de las distinciones cualitativas porque la cuestión se plantea partiendo de si nuestra vida vale la pena, si es o ha sido plena o por el contrario vacía. En definitiva interesa conocer si la dirección de nuestra vida nos acerca al bien o, por el contrario, nos aleja de él. “He venido defendiendo que para encontrar un mínimo de sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente

⁹⁴ Cf. Íd.

⁹⁵ Cf. LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., pp. 126-127.

mejor”⁹⁶. No podemos prescindir de una orientación al bien ni ser indiferentes al lugar en que nos situamos con respecto al mismo.

Taylor introduce ahora otra cuestión interesante. En nuestra situación ante el bien no sólo es necesario saber dónde estamos sino también hacia dónde vamos, porque nuestras vidas cambian. Nuestra condición no se agota en lo que somos porque estamos siempre cambiando; nuestra percepción del bien ha de ir entrelazada en la comprensión que tenemos de nuestras vidas como una historia que va desplegándose: hemos de asir nuestras vidas en una narrativa. Para saber quienes somos hemos de tener una noción de cómo hemos llegado a ser y hacia dónde nos dirigimos.

La narrativa desempeña un papel más importante que el del simple articular el presente. Determinamos lo que somos por lo que hemos llegado a ser, por la narración de cómo hemos llegado ahí; pero al mismo tiempo proyectamos nuestra vida hacia delante, avalando la dirección que lleva o dándole una nueva y, por tanto, planeamos una nueva narración, no sólo para un futuro inmediato, sino para toda la vida que nos espera. La identidad personal se define en términos del total de una vida⁹⁷.

Como ya se ha puesto de relieve, la noción moderna de identidad concibe al yo como un desvinculado sujeto de control racional. Bajo este supuesto, el yo se define en términos neutros, fuera de todo marco referencial y, en consecuencia, el sentido de cómo nos entendemos a nosotros mismos resulta una cuestión arbitraria. Para Taylor, un ejemplo paradigmático se encuentra en Locke para quien la identidad personal es la identidad del yo al que se entiende como objeto que se ha de conocer con la peculiaridad de que su única propiedad constitutiva es la autoconciencia. De aquí que la noción de yo se reduce a ser un objeto significativo para sí mismo: un yo *puntual* que se define en términos neutros fuera de cualquier marco referencial, como se ha visto en el capítulo anterior. Pero las personas humanas, los *yos*, sólo existen en un cierto espacio de cuestiones significativas que nos

⁹⁶ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 79.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 80-81.

sitúan con relación al bien y que llevan a tomar una postura ante el sentido de nuestra vida⁹⁸.

Habiendo mostrado la importancia de las distinciones cualitativas con relación a la definición de la propia identidad y también para dar sentido a nuestras vidas en la narrativa, Taylor explora el ámbito en el que estas distinciones juegan un papel indiscutible, en el pensamiento y juicio morales.

Admitir que las distinciones cualitativas proporcionan razones para nuestras creencias éticas y morales es una cuestión que se ha complicado, según Taylor, en parte por la amplia aceptación de los argumentos contra la supuesta falacia naturalista⁹⁹, o versiones de la distinción humeana “es/debe”¹⁰⁰. Paradójicamente, afirma el filósofo canadiense, dichos argumentos se han sostenido en los prejuicios del naturalismo y del subjetivismo y terminan también por desestimar la importancia de los marcos morales, ya que consideran que los bienes o valores han de entenderse como proyecciones¹⁰¹ en un universo neutro. Para describir el mundo que experimentamos, utilizan el término valor, pero éste en sí mismo, no aporta ningún conocimiento significativo: la conciencia científica enseña que el valor no forma parte del contenido de las cosas¹⁰².

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 82-83.

⁹⁹ El término “falacia naturalista” se debe a G.E. Moore, quien afirmaba que el bien o la bondad de las cosas no se debe confundir con otras cualidades o propiedades (utilidad, capacidad de producir placer), y sostenía que esa cualidad irreductible a cualquier otra es captada por una intuición *sui generis*, semejante a la aprehensión intelectual. De ahí que se le califique de *intuicionista*. Esa intuición lleva a separar las propiedades “naturales” de las morales: cfr. MOORE, G. E., *Principia ethica* sección 10, pp. 9-10; secciones 23-28, pp. 36-44.

¹⁰⁰ La historia de la “is-ought question”, “ley de Hume”, “fact value distinction”, etc., es muy compleja. Baste señalar que en uno de los párrafos conclusivos de la primera sección de la primera parte del libro 3 del *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume plantea el problema prácticamente como una imposibilidad de superar la distancia entre la descripción de hechos naturales y la determinación de normas morales. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?...*, cit., pp. 138-139; en la p. 210 explica en pocas líneas el origen del equívoco que llevó a consagrar ese texto como “la ley de Hume”.

¹⁰¹ Taylor toma este término de John Mackie. Dentro de las distintas corrientes de pensamiento que de una u otra forma suscriben este tipo de postura Taylor menciona el prescriptivismo de Hare, el sociobiologismo de Mackie y el consecuencialismo de Blackburn. Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, pp. 87 y 97. Sobre Hare y Mackie, cfr. CREMASCHI, S., *L'etica del Novecento*, Carocci, Roma 2005, pp. 64-69; pp. 241-245.

¹⁰² Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 87-88.

Los valores tendrían un estatus análogo al que la ciencia posterior al siglo XVII otorga a las propiedades secundarias como el color: sabemos que sin agentes videntes como los humanos no habría nada en el universo equiparable a lo que identificamos como color, aun existiendo propiedades de las ondas de la luz que reflejan y que ahora se correlacionan con las percepciones del color en la forma de ley natural. En esta visión de proyección involuntaria los valores corresponderían a la «coloración» que inevitablemente tendría el universo neutro¹⁰³.

A este respecto, Taylor señala que hay bienes o valores cuya significación no puede reducirse a una formulación descriptiva como es el caso de términos como «coraje», «brutalidad», «gratitud» o «amabilidad», lo que implica entonces que podemos percibir su contenido valorativo. De lo considerado anterior deriva directamente la pregunta: ¿qué necesitamos saber para poder captar el punto valorativo de un término dado? En otras palabras, ¿cómo captamos el sentido de nuestras nociones del bien? En primer lugar, señala el filósofo canadiense, necesitamos conocer las formas de intercambio social en una sociedad dada, y en segundo lugar, el sentido de sus percepciones de bien, es decir, captar las distinciones cualitativas que configuran el trasfondo de nuestras intuiciones del bien. Y esto no equivale, explica Taylor, a pensar que el bien es relativo. Afirmar lo contrario sería, de nuevo, movernos sobre la base de una concepción de las ciencias humanas que siguen el modelo naturalista, y en las que lo bueno o lo valioso no son parte del mundo natural y, por lo tanto, no son reales ni objetivos y son relativos¹⁰⁴.

Para poder esclarecer el sentido de nuestras vidas no basta contar con un lenguaje teórico que pretenda explicar la conducta desde el punto de vista de un observador neutral. Los términos que mejor explican nuestras vidas no son

sólo los que ofrecen la mejor y más realista orientación al bien, sino también los que mejor nos permiten comprender y explicar tanto 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 el que explicamos lo que la gente hace y siente¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰⁴ *Cfr. ibid.*, p. 91.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 92.

A esta mejor explicación posible Taylor la denomina como el principio de *best account*. Este principio sostiene que el ser humano, a través de la confrontación dialéctica entre los bienes que lo mueven, elige uno como superior y esta superioridad está determinada porque explica mejor un aspecto concreto de la vida en un momento dado. Los términos que utilizamos para explicar cómo la gente vive sus vidas han de ser necesariamente valorativos, y no es posible prescindir de ellos sobre la base de que su lógica no se ajusta a algún modelo de ciencia. Los términos de valor pretenden penetrar en lo que es vivir el universo como un ser humano y esto es muy distinto a lo que una teoría científica pretende revelar y explicar. El principio de *best account* no pretende dar una prueba científica de lo que verdaderamente es un bien, sino simplemente determinar lo que hace que algo parezca conveniente para una persona, en una circunstancia concreta¹⁰⁶.

Es un hecho de experiencia que no sólo vivimos con muchos bienes sino que sentimos la necesidad de categorizarlos –la valoración implica jerarquización– y de hecho lo hacemos. Frecuentemente, en dicha categorización, uno de los bienes se erige como el de importancia suprema con respecto a los demás. Esto supone que dicho bien, por encima de cualquier otro, es el que proporciona las pautas por las que juzgamos el rumbo de nuestras vidas. La orientación a ese bien es lo que mejor define nuestra identidad y por tanto, la orientación a ese bien cobra especial relevancia para cada uno. A estos bienes, que Taylor considera de orden superior, los denomina ‘hiperbienes’, en cuanto que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que además sirven de patrón para juzgarlos.

Para quienes están firmemente comprometidos con un bien, lo significa es que ese bien, por encima de cualquier otro, es el que les proporciona las pautas por las que juzgar el rumbo de sus vidas. Aun reconociendo un haz de distinciones, aun reconociendo que todos implican una fuerte valoración de tal manera que se juzgan a sí mismos y a los demás por el grado de consecución de dichos bienes y admiran o desprecian a la gente en función de ello, no obstante ese único bien supremo se sitúa en un lugar especial. [Y añade:] Incluso aquellos que no están tan resueltamente comprometidos, reconocen las distinciones cualitativas de segundo orden que definen los bienes superiores, sobre cuya base

¹⁰⁶ Cfr. *ibíd.*, pp. 94-95 y MARTÍNEZ, R., *Charles Taylor: la identidad del hombre moderno*, Tesis doctoral, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Facultad de Filosofía, Roma 2004, pp. 98, 100-101.

discriminamos entre otros bienes, les atribuimos un valor o importancia diferencial o determinamos cuándo o si nos adherimos a ellos¹⁰⁷.

El que un hiperbien se defina como incomparablemente mejor que otros, no supone que éstos no tengan un papel en la vida moral. Lo que Taylor quiere señalar es que la vida del ser humano se orienta según ese hiperbien y que el resto de los bienes se ordenan en función de él. Es decir, gracias a ese hiperbien sabemos dónde estamos y dónde se sitúan los demás bienes en nuestro espacio moral y en la definición de la propia identidad.

Una característica clave del pensamiento moral de Taylor es el pluralismo. Afirma que la pregunta sobre la moral incluye diferentes bienes ya que en la vida de cualquier persona se presenta una multiplicidad de bienes a ser reconocidos. Para Taylor estos bienes no son plurales sólo en sentido numérico sino también en sentido ontológico; son cualitativamente diferentes unos de otros y, en consecuencia, no todos pueden ser combinados, jerarquizados o reducidos a algunos bienes últimos¹⁰⁸.

Aristóteles es una importante fuente de inspiración del pluralismo ontológico de Taylor. Para el Estagirita, la vida buena ha de entenderse como aquella que, de alguna forma, combina el mayor grado de los bienes que perseguimos.

Cabría afirmar –señala Taylor– que lo que desempeña el papel de un «hiperbién» en la teoría de Aristóteles es el «bien supremo» (*teleion agathon*), pero éste es la vida buena *en su totalidad*, es decir, todos los bienes juntos y en proporciones adecuadas¹⁰⁹.

Taylor considera que la teoría de Aristóteles es la más importante de todas las teorías en la tradición, sin embargo, piensa que deja en el aire de qué forma vamos realmente a encajar los diferentes fines que compiten en las situaciones cambiantes de la vida.

Para el filósofo canadiense es claro que siempre habrá una categoría de bienes y, siendo la propuesta aristotélica la teoría ética más inclusiva, la que más se abstiene de

¹⁰⁷ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 100-101.

¹⁰⁸ Cfr. ABBEY, R., *Charles Taylor*, cit., p. 12.

¹⁰⁹ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 105.

compartimentar una especial clase de fines o temas como singularmente cruciales, ésta incorpora también una noción sobre la importancia relativa de los bienes¹¹⁰.

En su estudio sobre la moral tayloriana, R. Abbey explica que, según Taylor, los individuos modernos, no sólo se encuentran con más bienes, sino que se enfrentan con el hecho de que algunas cosas valiosas son irreconciliables con otras. “No hay garantía – afirma Taylor en *Fuentes del yo*– que bienes valiosos y universales sean perfectamente combinables y no en todas las situaciones. Esto significa que los individuos tienen que escoger entre distintos bienes y que los bienes que no se han escogido no por ello son menos valiosos”¹¹¹.

El siguiente ejemplo permite ilustrar lo que se acaba de decir:

(...) imagine a una persona que pone especial atención a su vida familiar y que le agrada pasar tiempo con su cónyuge e hijos. Una vida familiar plena es claramente para ella un bien fuertemente valorado. Como científico profesional ama pasar horas delante de un microscopio. Su investigación no sólo le proporciona placer; entender un pequeño aspecto del universo de una manera completa le parece ser una cosa admirable propia del ser humano. Avanzar en el conocimiento científico es incuestionablemente uno de sus bienes fuertemente valorados. No obstante su pasión y respeto por la ciencia, no hay nada que le guste más que pasar el tiempo fuera del laboratorio y de la ciudad como un modo único de convivir con la naturaleza. (...) Esta persona es claramente un evaluador fuerte: pasar tiempo con la familia, ejercer su profesión científica, y la comunión solidaria con la naturaleza son cosas altamente valoradas. (...) no se imagina a sí misma no haciendo estas cosas. Sin embargo, no es difícil ver que estos bienes pueden entrar en conflicto; puede no haber tiempo suficiente en un mes para realizarlos todos. ¿Cómo puede contemplar la naturaleza y pasar tiempo con sus hijos y a la vez dedicarse a progresar en el conocimiento? Se verá obligada a prescindir de uno de sus bienes fuertemente valorados. El punto de vista de Taylor es que en semejante situación de elección moral, que es muy común, no hay reglas que indiquen a los individuos como reconciliar estas demandas; posiblemente sean irreconciliables, no sólo por el tiempo que cada una de estas actividades requiere sino en los términos del bien que cada una de ellas implica. Al hacer estas forzosas elecciones, Taylor reconoce que los individuos saben que están sacrificando algo que es valioso¹¹².

¹¹⁰ Cfr. *ibíd.*, p. 102.

¹¹¹ Ruth Abbey es profesora de Teoría Política en la Universidad de Kent y publicó en el 2000 el primer volumen dedicado a la obra de Taylor. Su libro fue escrito siendo miembro del Instituto de Estudios Avanzados de la Escuela de Ciencias Sociales de Princeton y el texto fue revisado por el mismo Taylor.

¹¹² ABBEY, R., *Charles Taylor*, cit., pp. 23-24.

Y es precisamente en este punto donde Taylor se distancia de la teoría inclusiva de Aristóteles.

Taylor considera con razón que en la modernidad se ha tenido por sistema circunscribir las cuestiones de la ética para dar respuestas y aplicaciones unívocas.

En la filosofía moderna ha habido una tendencia a definir la moral presentando una visión reduccionista del ámbito de lo ético. Taylor cita el caso del imperativo categórico de Kant o la pretensión de validez universal de los juicios morales de Habermas como ejemplos de teorías en las que los bienes superiores se aíslan de los demás y en donde lo moral se define principalmente en función de aquello que posee mayor obligatoriedad. La posible justificación de este tipo de posturas pone al descubierto la gran cuestión de la teoría ética¹¹³.

Según Taylor, los hiperbienes tienden a ser inquietantes epistemológicamente por dos razones. La primera es que la aceptación de un bien como incomparablemente mejor hace revalorar e incluso rechazar bienes anteriores; además no hay un acuerdo establecido sobre qué bienes y de qué modo han de ser considerados hiperbienes:

Lo que hace que un hiperbién sea tan problemático es el hecho de que la perspectiva que define implica nuestro cambio, un cambio calificado como ‘crecimiento’ o ‘santificación’ o ‘conciencia superior’, que incluso implica el rechazo de bienes anteriores. Es problemático desde un comienzo dada la controvertida y crítica comprensión moral de dónde está ‘lo común’ o lo ‘no regenerado’ o lo ‘primitivo’. Y esa auténtica lucha y desacuerdo, la aparentemente carencia de unanimidad sobre los hiperbienes ha sido siempre una rica fuente de escepticismo moral¹¹⁴.

El problema que se plantea aquí es que si algunos hiperbienes antes asumidos con fuerza han sido suplantados por otros, ¿no cabría afirmar que los primeros eran ilusorios? Y si esto pasa con un cierto tipo de bienes, ¿no podría pasar con todos? La cuestión es

¹¹³ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp.101-102.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 110.

interesante porque para ofrecer una respuesta a la misma, Taylor conecta con un tema muy importante que es el de la razón práctica.

¿Existe una manera racional por la cual A pueda convencer a B de que la perspectiva de su hiperbién es superior?¹¹⁵ Y si no existe tal manera, entonces, ¿cómo se convence A racionalmente a sí mismo? ¿O acaso todo esto se limita a una cuestión de corazonadas y sentimientos subracionales (como desde un principio han sostenido los naturalistas?)¹¹⁶.

Taylor sostiene que nuestra ontología moral surge de la mejor explicación, el razonamiento ha de partir de una visión significativa, de una explicación antropológica que se formula necesariamente en términos relacionados con el significado que las cosas tienen para nosotros, y por lo tanto ha de tener en cuenta nuestras reacciones morales. Elegimos unos bienes como determinantes en el marco de un horizonte que los hace inteligibles, y por esto podemos considerarlos como superiores. Esto implica una comparación entre significados. Por eso es un razonamiento por transiciones, que compara estableciendo la superioridad de una argumentación sobre otra, en un lenguaje de contraste comprensible para ambos sujetos¹¹⁷:

El razonamiento práctico (...), es un razonamiento que procede por transiciones. Por él se procura establecer, no que un planteamiento sea absolutamente correcto, sino más bien que un planteamiento es superior a otro. Conciérne, cubierta o abiertamente, a propuestas comparativas. Demostramos que una de dichas pretensiones comparativas está bien fundamentada cuando podemos demostrar que movernos de A a B constituye una ganancia epistémicamente. Esto es algo que hacemos al demostrar, por ejemplo, que nos movemos de A a B cuando identificamos y resolvemos una contradicción en el seno de A, o una confusión de la que dependía A, o al reconocer la importancia de algún factor que se ocultaba en A, o algo por el estilo. El argumento encaja en la naturaleza de la transición de A a B. La fuerza de la prueba racional consiste en demostrar que esa transición contribuye a reducir un error¹¹⁸.

¹¹⁵ Uno de los presupuestos de fondo en esta cuestión es la llamada *incommensurabilidad* entre las distintas posiciones con respecto a los bienes, asunto tratado ampliamente también por MacIntyre. El término proviene de la aplicación de Thomas Kuhn a la imposibilidad de expresar la física contemporánea en los términos de la física de Newton: la perspectiva es tan distinta que impide establecer una verdadera comparación. Cfr. Martha Sánchez Campos, voz "Thomas Kuhn", en *Philosophica. Enciclopedia filosófica on-line*, www.philosophica.info/voces/kuhn/Kuhn.html#toc11, diciembre 2008. MacIntyre afronta la cuestión en *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992, pp. 27 y ss. Como se verá más adelante, Taylor no acepta que las distintas posiciones sean realmente "impermeables" o incommunicantes.

¹¹⁶ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 112.

¹¹⁷ Cfr. *ibíd.*, pp. 112-113 y LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 240.

¹¹⁸ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 113.

Se da, pues, una mejor comprensión del bien, porque se ha conocido mejor y entonces se puede entender que éste sea considerado como superior por alguien que no lo percibía así; más aún, lo reconocerá como un bien también para sí mismo al comprobar que es superior al bien que le movía.

La segunda razón por la que los hiperbienes pueden generar sospecha es que estos suelen hacer referencia esencial a entes y realidades que trascienden la vida humana, como por ejemplo la Idea de Bien de Platón, Dios para las nociones teístas o la Naturaleza como fuente primigenia en algunas derivaciones del Romanticismo. Nada impide –señala Taylor– que percibamos a Dios, el Bien o la Naturaleza como esenciales para la mejor explicación (*best account*) que podamos presentar del mundo moral. Pero aquí la cuestión está en que la aceptación de cualquier hiperbien conecta con el hecho de que nos mueva¹¹⁹.

En el caso del teísmo, por ejemplo, no se trata de afirmar la existencia de Dios, sino que ésta mueva al sujeto a orientar la propia vida. La aceptación de Dios como fuente moral no se deduce inmediatamente de su existencia porque:

Cabe aceptar algo como bueno aunque nos deje relativamente impasibles, porque en el fondo no nos importa demasiado y nos deslizamos en conformidad con el entorno; o porque reverenciamos y admiramos la autoridad establecida; o quizá mejor, porque elegimos ciertas figuras como autoridades cuando percibimos que se mueven por algo auténtico y magnífico, incluso si no llegamos a entenderlo y sentirlo plenamente¹²⁰.

Dios puede ser una fuente moral en la medida en que un sujeto lo adopte como bien, lo reconozca como fin que orienta su acción, y por tanto, como constituyente de su identidad¹²¹.

A este respecto, Llamas comenta que Taylor no está intentando elaborar un discurso ontológico en el que Dios aparezca como Bien Supremo aunque la articulación de

¹¹⁹ Cfr. *ibíd.*, p. 114.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 115.

¹²¹ Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 233.

naturaleza y libertad como fuentes morales en la noción de bien constitutivo apunten a ello –el conocimiento de un Dios creador y bueno lleva a la afirmación del propio ser humano, de su naturaleza y libertad personal–, sino que Taylor quiere simplemente señalar que la capacidad por parte del sujeto del reconocimiento de Dios amplía las fuentes morales que conforman su identidad. Mientras que la adopción de otros hiperbienes reclama una justificación última, el sujeto que percibe a Dios como hiperbien, como punto de referencia fundamental de su mapa moral, encuentra una fundamentación última de su obrar de un determinado modo¹²².

Taylor no elabora una argumentación ontológica, no trata de afirmar que Dios es necesariamente la fuente moral primera del hombre, sino que puede serlo sin que por ello el sujeto pierda su autonomía o deje de lado su racionalidad o su libertad. Pero no desarrolla una argumentación dirigida a mostrar que efectivamente lo sea. (...) Taylor no es un autor teísta, ya que, el lugar de lo que él llamaría hiperbien no lo ocupa Dios en su metaética, sino que lo ocuparía la naturaleza interior al hombre, un modo de entender qué sea ser humano, en conexión indisoluble con la libertad que lleva a expresar esa naturaleza en la acción de un modo radicalmente personal, con una particularidad propia; es decir, la propuesta ética tayloriana consiste en una afirmación de la realización expresiva de la naturaleza, no en una afirmación de la adhesión a Dios¹²³.

3. LA ÉTICA DE LA INARTICULACIÓN

A través de la argumentación que se ha seguido hasta aquí, se ha intentado mostrar cuál es el papel que desempeñan las discriminaciones cualitativas en el pensamiento moral. Quizá éste se haga aún más evidente si se contrasta con el tipo de razones que ofrecerían las éticas de cuño naturalista.

Taylor señala que es frecuente en ciertas obras de filosofía moral responder con una ‘razón básica’ a la pregunta sobre qué es lo que hace que una acción sea correcta. Para mostrar lo que quiere decir pone el siguiente ejemplo:

¹²² Cfr. *ibíd.*, p. 235.

¹²³ Cfr. *ibíd.*, p. 237.

... si yo digo: «debes hacer A» y cuando tú preguntas por qué yo añado «porque A = B» donde «B» supuestamente ofrece la descripción de una forma de actuar con la que estamos moralmente comprometidos. Así pues, el típico relleno para «B» sería: «obediencia a la ley» o «conduce a la mayor felicidad para el mayor número de personas» o «salvaguarda tu identidad». Decimos que B proporciona una razón porque sostenemos que el acto escogido por la descripción A sólo se disfruta porque conlleva también la descripción de B. Si fallara esa identidad, A dejaría de ser una obligación moral. Así, un utilitarista sostendría que normalmente debo pagar mis impuestos porque ello conduce al bienestar general. Pero en circunstancias excepcionales, cuando el tesoro público se malgasta terriblemente, dicha identidad falla y yo ya no he de pagar mis impuestos. A = B es una obligación que confiere identidad. Es parte de su naturaleza funcionar asimétricamente. B hace que A sea obligatoria, no viceversa. En este caso cabe denominar a B la razón «básica»¹²⁴.

En este tipo de razonamiento no se reconoce en A rasgo alguno que mueva al sujeto a actuar, sólo se considera el resultado. No hay algo que se presente como bueno y deseable, no se considera una descripción cualitativa de la acción ni del fin que la mueve. Las distinciones cualitativas, por el contrario, articulan nuestras intuiciones éticas; el hecho de articular una visión del bien no significa ofrecer una razón básica.

Las distinciones cualitativas funcionan prearticuladamente, como un sentido orientativo de lo que es valioso, dominante, que surge en nuestras particulares intuiciones sobre cómo deberíamos actuar, sentir, responder en distintas ocasiones y en el que nos basamos cuando deliberamos sobre cuestiones éticas. Articularlas es exponer aquello de lo que apenas tenemos una vaga comprensión cuando percibimos que algo es bueno o malo, es articular el meollo de nuestras acciones, lo que está detrás de nuestras intuiciones morales; es decir, proporcionar los contextos en que dichas intuiciones tienen sentido¹²⁵.

Taylor considera que gran parte de los filósofos modernos procuran distanciarse lo más posible de las distinciones cualitativas y negar un lugar en la vida moral a la percepción de algunos bienes como superiores. Pone el ejemplo de los utilitaristas como un caso notable: reconocen el bien y la felicidad, pero se caracterizan por el polémico rechazo de toda

¹²⁴ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 118.

¹²⁵ Cfr. *ibíd.*, pp. 120-121.

distinción cualitativa: sólo existe el deseo y el único parámetro que permanece es el de satisfacerlo al máximo¹²⁶.

El naturalismo, ya citado anteriormente, ejerce también una influencia más sutil y penetrante en el pensamiento moral en cuanto que lo concibe meramente como guía para la *acción*; es decir, como lo que define los criterios o procedimientos que permiten identificar aquello, y sólo aquello, a lo que estamos obligados. Todo lo que necesitamos son descripciones de acción, más un criterio para distinguir cuáles son obligatorias¹²⁷.

Taylor ha sido insistente en señalar que articular las distinciones cualitativas es exponer el significado de nuestras acciones morales; es decir, explicar de una manera completa y sustancial el significado que tiene una acción, su bondad o maldad, pero esto es precisamente lo que el naturalismo procura evitar. Al considerar la ética en términos de acción se excluyen las descripciones del significado que las cosas tienen para nosotros porque estas descripciones se quedan a nivel externo, es decir, no tienen ninguna vinculación con el sujeto. Pero el bien sólo mueve realmente a actuar de determinada forma cuando el sujeto lo percibe de modo significativo; es decir, el bien se considera como tal sólo en una determinada descripción intencional que es una interpretación y que se da siempre en una articulación, por tanto no puede ser algo extrínseco al sujeto¹²⁸.

El filósofo canadiense piensa que hay otro motivo que lleva a rechazar las distinciones cualitativas: concebir su negación como una especie de liberación. Al hablar de la conexión entre identidad y bien se señaló que el sujeto anhela estar adecuadamente situado con relación a los bienes que reconoce como tales porque estos definen su identidad. Taylor señala que es posible, sin embargo, que la exigencia de vida que supone la consideración de dichos bienes se presente como imposible de cumplir y, por tanto, quepa la posibilidad de considerar como una liberación el hecho de romper la lealtad hacia los mismos.

¹²⁶ Cfr. *ibíd.*, p. 121.

¹²⁷ Cfr. *ibíd.*, pp. 122-123 y lo que se anota al inicio de este capítulo.

¹²⁸ Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 174.

Otro aspecto relacionado con las consideraciones morales es el que plantea la noción moderna de libertad que se concibe, a partir del siglo XVII, como la independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de la autoridad externa. Las órdenes normativas han de generarse en la propia voluntad y no en la naturaleza como suponían los teóricos clásicos. Este modo de entender la libertad tiene una manifestación clara en el utilitarismo en el que el rechazo del bien fundado en un orden natural se manifiesta en la facultad que tiene el individuo para determinar los objetivos de su vida y su particular definición de la felicidad¹²⁹.

Pero el utilitarismo, continúa explicando Taylor, no es la única filosofía responsable del descrédito de las distinciones cualitativas. Kant comparte la concepción moderna de libertad como autodeterminación e insiste en ver la ley moral como algo que emana de nuestra *voluntad*¹³⁰. Para Kant los agentes morales ocupan un especial lugar en el universo, por lo que sólo ellos poseen dignidad. A su vez rechaza por irrelevantes las distinciones cualitativas: las obligaciones morales no deben nada al orden de la naturaleza¹³¹.

Como se ha mostrado anteriormente, el enfoque de las filosofías morales modernas está centrado en los criterios que guían la acción y por tanto pasan por alto las visiones del bien. La moral concierne estrechamente a lo que tenemos que hacer y no, también a lo que es valioso en sí mismo, o lo que deberíamos admirar o amar, de aquí que deba centrarse en determinar los principios de la acción humana.

¹²⁹ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 126-127.

¹³⁰ La condición de posibilidad última de la moralidad, en el contexto de la reflexión trascendental, es una estructura particular del espíritu: la estructura inmanente de *la voluntad o razón práctica* (práctica en cuanto razón pura). Para Kant, la moralidad (la conciencia del deber) es un hecho (*factum rationis*) que sólo puede ser explicado desde la autonomía de la voluntad, es decir, la razón puede causar la conducta con independencia de las causas naturales. La razón traspasaría sus límites si quisiera explicar cómo la razón pura puede ser práctica: no es posible –según Kant– explicar nada más que lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto pueda darse en cualquier experiencia posible. (Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, 5ª. ed., EUNSA 2004, pp. 78-79).

¹³¹ Cfr. *ibíd.*, p. 128.

Taylor comenta:

La idea de que el pensamiento moral debería centrarse en las diferentes visiones de lo cualitativamente superior, en los bienes intensos, ni siquiera llega a plantarse nunca para la discusión. La conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas morales ha sido tan profundamente suprimida, que pensar en ello, según parece, nunca se les ocurre a muchos de nuestros contemporáneos¹³².

Un elemento más que confiere fuerza a las filosofías morales de la acción obligatoria es el tema de la benevolencia práctica que aparece como rasgo clave de la moral de la Ilustración. Todos deberíamos trabajar por conseguir un mundo mejor y mejorar la condición humana mitigando el sufrimiento y la pobreza y aumentando la prosperidad y bienestar humanos¹³³.

Si Taylor se ha detenido en señalar varios de los motivos que de una manera u otra confluyen en las teorías de la moral obligatoria es con el fin de hacer notar el tipo de concepción ética que comparten a la que denomina ética procedimental.

Utilizo el término «procedimental» como opuesto a «sustantivo». Estos términos se aplican a las distintas formas de la teoría ética derivándolos de su uso para describir las concepciones de la razón. Califico de sustantiva a una noción de la razón cuando juzgamos la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos en términos sustantivos. Eso quiere decir que el criterio de la racionalidad es la comprensión correcta. (...) En contraste con ello, una noción procedimental de razón rompe con esa conexión. La racionalidad o el pensamiento de un agente se juzga por cómo piensa, no principalmente por si el resultado es sustantivamente correcto. El buen pensar se define procedimentalmente¹³⁴.

La razón no se concibe ya como sustantiva, en términos de una visión cósmica del orden, sino formalmente, en términos de los procedimientos que se deben seguir para alcanzar el bien¹³⁵.

¹³² *Ibíd.*, p. 129.

¹³³ *Cfr. ibíd.*, pp. 129-130.

¹³⁴ *Ibíd.*, pp.130-131.

¹³⁵ En la respuesta a un artículo de S. James aparece una clarificación sobre los términos de razón sustantiva y razón procedimental que juzgamos conveniente transcribir aquí. "...try to clarify some other distinctions

Taylor hace notar que cuando se deja de lado la noción de bien por considerarla irrelevante para el pensamiento moral, entonces nuestra noción de razonamiento práctico no puede ser sino procedimental. Para Aristóteles, la *phronēsis* es la capacidad de deliberar sobre el bien; la función de la razón práctica es la verdad de acuerdo con el deseo recto¹³⁶; la razón práctica se entiende sustantivamente cuando percibe el orden que en cierto sentido está en la naturaleza y este orden determina lo que hay que hacer. En cambio, la razón procedimental, el razonamiento práctico se define en términos de cierto estilo, método o procedimiento de pensamiento. Tal es así que para los utilitaristas, la racionalidad práctica es la maximización del cálculo mientras que para los kantianos lo es la universalización¹³⁷.

Pero si lo que es correcto hacer ha de entenderse como lo racionalmente justificable, entonces la justificación tiene que ser procedimental. Esto implica, señala el filósofo canadiense, dar prioridad a los deseos o a la voluntad del agente, conforme a la idea moderna de libertad.

Así pues, anota Taylor,

queda esbozada la imagen de una amplia vertiente de la filosofía moral contemporánea. Al haber excluido tan eficazmente las distinciones cualitativas por razones epistemológicas y morales, tanto que casi ha suprimido toda conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas, propone una visión del pensamiento moral centrada simplemente en determinar los principios de la acción. En la medida en

which I tried to use to explain the transition. The first is substantive versus procedural. These are terms applied to rationality or reasoning, and represent different conceptions of a necessary condition of being rational. Perhaps we might better put it: where getting it right is a definitional condition of being rational.

A procedural view, on the other hand, turns from the result of our thinking to the process, and identifies a proper procedure the following of which amounts to being rational. There are many rival accounts of this, of course. In some contexts, the procedure is deductive reasoning, and there have been battles over just which contexts these are. Then there is the famous historical controversy between the Cartesian variant, stressing clear and distinct inferences, and the empiricist counterposition, which focuses on rules of evidence, the methodologies of induction. All these have in common a focus on procedure.

But just as the main transition to inward moral sources doesn't involve just *ignoring* the external world, so the move to procedural reason doesn't shed all concern for substantive correctness. The procedure is after all an alethetically oriented one. (...) So after the shift, getting it right is still playing a role, but it's a different role". (TAYLOR, CH., «Reply and re-articulation» en TULLY, J., *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 217).

¹³⁶ Cfr. ÉN, VI, 1139 a 30.

¹³⁷ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna.*, cit., p. 131.

que otorga a la razón práctica un importante papel en la determinación de dichos principios; que considera que la acción correcta debería ser siempre justificable racionalmente en algún sentido fuerte, adopta la concepción procedimental de la razón¹³⁸.

A este respecto, Taylor afirma que si se suprimen las distinciones cualitativas, no hay forma de explicar la convicción de fondo por la que actuamos de una u otra manera, ni el sentido de una vida moral como algo incomparablemente importante. Una moral de reglas se resiste a la articulación que permita explicar lo bueno o lo valioso que hay detrás de unos mandatos.

Cuanto más examinemos los motivos –lo que Nietzsche llamaría la «genealogía»- de estas teorías de la acción obligatoria, más extrañas parecen. Parece que están motivadas por los más altos ideales morales, como son la libertad, el altruismo y el universalismo. Ideales que se cuentan entre las aspiraciones morales centrales en la cultura moderna, que son sus hiperbienes distintivos. Y, sin embargo, a lo que conducen esos ideales en estas teorías es a la negación de esos bienes. Caen en una extraña contradicción pragmática por la que los mismos bienes que les mueven, les empujan a negar y desnaturalizar esos mismos bienes¹³⁹.

No es extraño, por tanto, que el naturalismo y la comprensión de la libertad como autonomía lleven al olvido de reconocimiento de bienes, pues si la ética se reduce a normas de comportamiento –única opción posible para un sujeto desvinculado- los bienes no juegan ningún papel en las mismas.

4. LAS FUENTES MORALES

Taylor ha venido insistiendo en la articulación de un marco referencial que dote de significado a nuestras intuiciones morales. Pero la importancia de la significatividad está en función del reconocimiento de los bienes; es decir, se trata de definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es, a qué bienes otorgamos adhesión y a cuáles no. El horizonte de inteligibilidad se presenta entonces como un ámbito de elección. El sujeto adopta una

¹³⁸ TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 132.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 134.

postura concreta ante los distintos significados que se le presentan como relevantes; como agente humano ha de decidir sobre los fines pero esa elección se enmarca en un horizonte que les da sentido¹⁴⁰.

Además de la importancia de la articulación para comprender nuestro sentido del bien, es necesario poder expresarla en un lenguaje descriptivo. Intentar decir en qué consiste el sentido subyacente en el bien es encontrar formulaciones que puedan representarse en el pensamiento moral: hacemos el bien cuando lo reconocemos como tal¹⁴¹. El hombre bueno es el que se orienta hacia el bien que entiende como humano¹⁴². Taylor lo llama bien constitutivo porque éste hace algo más que simplemente definir el contenido de la teoría moral; el amor que sentimos por él es lo que nos faculta para ser buenos. Y, por ende, también el amarlo forma parte de lo que es ser un ser humano bueno¹⁴³.

Una formulación posee fuerza cuando acerca a las fuentes, las esclarece y las hace asequibles en su capacidad para inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad. El secreto de su fuerza está en la capacidad que poseen de conferir significado y sustancia a la vida de las personas. Sin articulación ninguna nos desconectaríamos por completo del bien, de cualquier forma en que éste se concibiera¹⁴⁴.

La comprensión del bien como fuente moral –afirma Taylor– ha estado profundamente reprimida en las principales vertientes de la conciencia moral moderna ya que existe una actitud generalizada para no reconocer bienes constitutivos que nos sean externos. Pero ¿qué sucede cuando ya no tenemos nada como un bien constitutivo externo al hombre? Entonces, algo más ocupa el lugar de dicho bien otorgándole el estatus de fuente moral. Taylor pone como ejemplo la teoría humanista de Kant:

¹⁴⁰ Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., pp. 169-170.

¹⁴¹ Taylor anota que esta idea aparece ya en el pensamiento socrático en donde se percibe el *logos* (razón) de la articulación lingüística como parte del *telos* de los seres humanos. (Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 138).

¹⁴² Cfr. Íd. y LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., p. 170.

¹⁴³ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 139-140.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 143-145.

El motivo que nos capacita para vivir en conformidad con la ley es el sentido de respeto (*Achtung*) que experimentamos ante la propia ley moral, una vez entendida como algo que emana de nuestra voluntad racional. El reconocimiento de que la mediación racional se erige infinitamente por encima del resto del universo, porque sólo ella posee dignidad, conlleva la reverencia que nos faculta moralmente. En la teoría de Kant la mediación racional es el bien constitutivo. (...) 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 faculta¹⁴⁵.

Aunque como consecuencia del proceso de inmanentización se ha sustituido al amor – como motivo facultativo– por el respeto, Taylor sostiene que sigue habiendo algo en función de lo cual se definen como superiores ciertas acciones y motivos. Lo que se trata de olvidar en las filosofías modernas al negar la importancia de las distinciones cualitativas es, precisamente, que hay algo que nos capacita para vivir en conformidad con lo que es superior. Por eso la insistencia del filósofo canadiense en hablar de las fuentes morales¹⁴⁶.

La tarea que afronta Taylor en *Fuentes del yo* es precisamente la de mostrar cómo algunas comprensiones del bien como hiperbien, como fuentes morales configuradoras de la identidad, han sido superadas unas por otras a lo largo de la historia. El objetivo que persigue es doble; por una parte mostrar que las posiciones actuales se definen con relación a las pasadas y, por la otra, porque la comprensión del sentido de bien que estaba presente en las perspectivas anteriores y que se ha omitido en la conciencia actual puede dar luz para una nueva comprensión de nosotros mismos y de nuestras convicciones morales¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 140-141.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 153-155. Se refiere por ejemplo a: “el Bien en el clasicismo platónico; Dios, el orden cósmico y la ley natural en tanto que expresión de la voluntad de un Dios creador sabio y bueno en el teísmo judeocristiano; la libertad del hombre como absoluta capacidad de autonomía de un sujeto racional desvinculado, en el racionalismo ilustrado y en el liberalismo posterior; los bienes ligados a la vida corriente (el trabajo y la reproducción, pertenecientes al ámbito de necesidades ordinarias); la dignidad del ser humano, fundada en la racionalidad, con la consiguiente afirmación de la benevolencia universal y la justicia; o la naturaleza del ser humano entendida de muy diversas formas: como comparece en el sentimiento moral de (Shaftsbury), como parte del orden providencial racionalmente dado (deísmo), como tendencia interna espontánea que responde a la voluntad de Dios en ambos casos, expresada según la particularidad original del sujeto en el romanticismo, o como racionalidad en Kant, que termina en la negación de la naturaleza como fuente, con la disociación de naturaleza y libertad, etc”. (LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., pp. 212-213).

Llamas anota que, en el mapa de las tradiciones morales que confluyen en la definición de la identidad moderna trazado por Taylor, se pueden distinguir tres grandes ámbitos en los que bienes diferentes se constituyen en fuentes morales: el teísta, el liberal individualista y el expresivista. Tres formas posibles de entender distintos bienes como fuente moral cualitativamente superior: Dios, el propio sujeto y la naturaleza¹⁴⁸.

Como ya se ha señalado, para Taylor las fuentes morales de mayor peso para la configuración de la identidad moderna son la libertad y la naturaleza.

Cada una de ellas combina las dos fronteras de una manera característica: una de ellas une un animado sentido de las facultades de la razón desvinculada a una lectura instrumental de la naturaleza; la otra se centra en las facultades de inspiración creativa y las une al sentido de la naturaleza como fuente moral interna. Estas formas se plantean como rivales, y la tensión entre ellas es uno de los rasgos dominantes de la cultura moderna¹⁴⁹.

Por tanto, Taylor considera que, ante los conflictos morales de la cultura moderna, es necesaria una labor de reconciliación, pero ésta sólo es posible cuando somos capaces de reconocer el pleno alcance de los bienes por los que vivimos y la fuerza de las fuentes morales en nuestras vidas. La articulación –afirma– es clave para la reconciliación¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Dios y la naturaleza humana como parte de un orden universal creado, en el caso de la hipótesis teísta; la libertad y autonomía del yo desvinculado, que se entiende a sí mismo como dominador de la naturaleza, en el caso del liberalismo individualista; y la originalidad particular del yo como articulador de una expresión única de lo que sea el ser humano, en el caso del expresivismo romántico. (Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., pp. 212-213).

¹⁴⁹ Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, cit., pp. 214-215. La autora aclara que, según Taylor, el teísmo cristiano ya no es un horizonte compartido como sí lo ha sido en otros momentos en Occidente.

¹⁵⁰ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 158.

CAPÍTULO III

UNA ÉTICA DE BIENES: REFLEXIONES SOBRE LA PROPUESTA TAYLORIANA

I. LA CENTRALIDAD DEL BIEN

Taylor señala, en el capítulo conclusivo de *Fuentes del yo*, que su objetivo ha sido el de una labor de recuperación del bien que frecuentemente ha sido relegado al olvido en el pensamiento moderno¹⁵¹. El filósofo canadiense lleva a cabo esta tarea a través de la rearticulación de las fuentes morales con el fin un darles un impulso renovado¹⁵², porque el bien:

hace algo más que simplemente definir el contenido de la teoría moral. El amor que sentimos por él es lo que nos faculta para ser buenos. Y, por ende, también el amarlo forma parte de lo que es un ser humano bueno. Ahora también es parte del contenido de la teoría moral que incluye mandatos no sólo para actuar de cierta manera y mostrar ciertas cualidades morales, sino también para amar lo que es bueno¹⁵³.

Paradójicamente, la razón desvinculada, a la vez que intenta reconstruir la ética sin ninguna referencia al bien, ya sea porque se resiste a reconocer las fuentes morales o porque puede incluso creer que la libertad requiere que sean negadas, está muchas veces motivada por un fuerte compromiso con los bienes vitales modernos como son la benevolencia y la justicia universales¹⁵⁴.

Los bienes, afirma Taylor, no pueden ser demostrados a quien es insensible a ellos. Sólo se puede argumentar de modo convincente cuando se trata de bienes que de alguna forma afectan a las personas y a los que ellas responden de algún modo aun cuando en

¹⁵¹ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna.*, cit., p. 702.

¹⁵² Cfr. *ibíd.*, p. 679.

¹⁵³ Cfr. *ibíd.*, pp. 139-140.

¹⁵⁴ Cfr. *ibíd.*, pp. 670-671.

ocasiones se nieguen a reconocerlos. Según el filósofo canadiense, el orden del argumento es en cierto sentido *ad hominem* y apela a la experiencia pues se trata de llevar al interlocutor desde su posición a la propia, mediante unos pasos de reducción al error, que pueden ser o bien la clarificación de una confusión, o la solución de una contradicción o la admisión de lo que en realidad no se puede rechazar de un modo razonable¹⁵⁵.

Por otra parte, según ha mostrado Taylor, las nociones de bien de los antiguos coexisten con las que surgen más tarde en relación con ellas: en la vida contemporánea seguimos contando con ciertos sentidos del bien aunque no seamos muy conscientes de ello; por esto, la profundización en la perspectiva histórica resulta importante, ya que sólo a través de ella es posible explicitar dichas nociones. Tal es el caso, por ejemplo, de las raíces espirituales del naturalismo que el modernismo suele sentirse obligado a suprimir.

(...) sólo de este modo es posible mostrar las conexiones entre la visión moral moderna y sus múltiples fuentes, por-un lado, y las diferentes concepciones evolutivas del yo y sus facultades características, por otro; y mostrar también cómo esos conceptos del yo se unen a ciertas nociones de la interioridad, que son peculiarmente modernas y van entrelazadas en la perspectiva moral¹⁵⁶.

La propuesta ética de Taylor puede calificarse como la de una ética de bienes y, como señala Llano:

...aunque explícitamente influido por la filosofía práctica aristotélica, no intenta restaurar sin más una ética que a su juicio ya no reúne todas las condiciones para orientar a una sociedad tan compleja como la nuestra. Pretende, más bien, recoger las aspiraciones expresivistas de la moderna «ética de la autenticidad», mostrar su carácter hermenéutico y referirla a una teoría de esos bienes constitutivos y vitales –objeto de las «evaluaciones fuertes»– sin los cuales es inevitable la propuesta de un concepto no pragmatista ni relativista de la identidad antropológica¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Cfr. *ibíd.*, p. 682 y TAYLOR, CH., «La explicación y la razón práctica» en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997, p. 61.

¹⁵⁶ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 673.

¹⁵⁷ LLANO, A., *Cultura y pasión*, EUNSA, Pamplona 2007, p. 107.

Para Llano, Taylor ha percibido claramente que en las culturas modernas la posición en la vida y la categoría ética de cada uno tiene que ver con la propia identidad¹⁵⁸. Pero si esta identidad se define con base en parámetros objetivos que privan de significatividad los horizontes valorativos, la ética se sitúa en el ámbito de los efectos, propio del carácter instrumental de la razón que se encuentra en el fondo de la concepción moderna del yo puntual. Resulta claro, entonces, que para Taylor la recuperación del bien se presente como una tarea ineludible.

Antes de responder a la pregunta que dio origen a este trabajo, es decir, antes de comentar si la propuesta ética desarrollada por Taylor en *Fuentes del yo* consigue superar el individualismo, parece oportuno señalar los elementos de recuperación que aparecen en su pensamiento moral.

2. ENCUADRANDO EL BIEN

Según anota Paolo Costa, Taylor considera que el núcleo del argumento moral está en la compleja y problemática reacción entre ética y antropología, entre la comprensión de los bienes y los deberes morales y nuestra concepción de la naturaleza humana. El predominio de una visión desvinculada, no situada, del sujeto agente ha ido colocando progresivamente al margen de su actuar la experiencia y los deberes morales, separando la dimensión moral de otros ámbitos del ser humano como son las motivaciones, los bienes y los fines¹⁵⁹.

Se ha visto anteriormente que entender al sujeto como un yo desvinculado, autónomo, conlleva a la imposibilidad de conectar con toda fuente moral externa: sólo el yo decide qué debe y qué no debe hacer. Ante este carácter subjetivo –subjetivista– del conocimiento y actuar morales, se opone la objetividad propia del modelo de razonamiento científico que, aplicado al ámbito de la conducta ética, reduce la moral a un conjunto de reglas y obligaciones que el sujeto debe seguir. Por tanto, si el actuar moral del sujeto se limita al

¹⁵⁸ Cfr. *id.*

¹⁵⁹ Cfr. COSTA, P., *Introduzione*, en *Charles Taylor. Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milán 2004, p. VII.

cumplimiento de un conjunto de normas que le vienen impuestas, resulta difícil concebirlo como autor de su propia conducta.

La propuesta de Taylor es contraria a un planteamiento objetivista de la moral pues considera que la persona debe ser protagonista de la acción ética: no basta el reconocimiento de unas normas externas que deban aplicarse para conseguir el recto ejercicio moral. La persona debe estar presente en la acción ética y esto incluye la consideración de la intencionalidad del agente en la realización de sus acciones.

La intencionalidad es el motivo por el cual realizamos una determinada acción o hacemos una elección, y por ella comprendemos las acciones como inteligibles o sensatas. Podemos, por tanto, dar razón o explicación de ellas. En último término, la intencionalidad nos lleva al querer, al deseo de realizar una acción, a la capacidad de asumir un proyecto de vida, señalando la voluntariedad y libertad que deben estar presentes en cada acción humana¹⁶⁰.

Ante aquellas corrientes de pensamiento en las que los sentimientos no son tomados en cuenta, o las que sostienen que la norma de actuación se deduce del cálculo del mayor bienestar, pero que, en definitiva no llevan a una reflexión sobre el verdadero sentido de nuestros deseos y aspiraciones, Taylor insiste en afirmar el lado humano de nuestras acciones.

En consecuencia, la explicación del comportamiento del hombre ha de incluir tanto al agente como el modo en que éste contempla la acción. Surge así la formulación tayloriana de las nociones de «valoración fuerte» (*strong evaluation*) y «propiedades relevantes para el ser humano» (*subject-referring feelings*)¹⁶¹.

La idea de que el hombre sea un «evaluador fuerte», es la de un sujeto que orienta sus propias acciones y elecciones bajo un marco de distinciones cualitativas que las dotan de un valor intrínseco siguiendo un orden de importancia. Las evaluaciones fuertes no son el mero producto de la proyección de las facultades mentales del agente, sino el intento de dar

¹⁶⁰ GRIMALDI, E., «La ética de los bienes en Charles Taylor», en *Cuadernos de Filosofía XIV*, Pamplona 2004, p. 68.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 69.

forma a una determinada comprensión de la realidad humana en la que intervienen los sentimientos morales del sujeto. En otras palabras, ser un evaluador fuerte equivale a tener una identidad, un sentido de sí mismo que se define bajo un marco de distinciones cualitativas. Tener una identidad significa saber dónde nos encontramos con respecto al propio horizonte moral, es decir, cuáles son los bienes que significativamente orientan nuestras vidas¹⁶². “Lo bueno, por tanto, es lo que una distinción cualitativa –o *strong evaluation*– señala como lo superior”¹⁶³.

A pesar de que en la propuesta tayloriana hay una recuperación del sujeto que actúa – incluye el tema de la intencionalidad en la realización de las acciones–, coincidimos con Grimaldi en señalar que, sin embargo, la evaluación fuerte no es suficiente para mover al sujeto a la acción: determinar el bien superior no implica que éste necesariamente nos mueva a su consecución aunque, para Taylor, no hacerlo así suponga actuar en contra de nuestra misma identidad. “La *strong evaluation* no es el imperativo categórico kantiano, sino el intenso anhelo del bien potentemente valorado que configura nuestras vidas”¹⁶⁴.

Junto con la fuerza que ya de suyo tiene esa intensa valoración en la comprensión del bien, hay que destacar que estas valoraciones no se dan de manera desvinculada del sujeto sino que, además, poseen cierta significatividad. Entre los sentimientos del hombre hay algunos que sólo se pueden explicar en relación a un individuo que experimenta el mundo en cierta forma, que le conciernen en cuanto tal, y es precisamente por medio de este tipo de emociones (las referentes al sujeto) como se descubren las cosas verdaderamente significativas. Al ser propiedades relevantes para el sujeto, juegan un papel importante en la configuración de la identidad.

Los sentimientos, por tanto, en cierta forma incoan o proporcionan un deseo o intención hacia el bien, de eso que vemos como más valioso o más digno. En definitiva, dan un sentido de lo que es la vida buena para la persona. Por medio de ellos entonces hay un conocimiento más rico del actuar humano por encima del reduccionismo de las ciencias de la naturaleza¹⁶⁵.

¹⁶² Cfr. COSTA, P., *Introduzione*, en *Charles Taylor. Etica e umanità*, cit., p. X.

¹⁶³ GRIMALDI, E., *La ética de los bienes en Charles Taylor*, cit., p. 37.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 68 y 72.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 69.

Las cosas no están simplemente allí, sin tonalidad emotiva, sino que importan al hombre. Pero el modo como las cosas adquieren relevancia para el sujeto está en función del “ambiente *intencional*” –que es *ipso facto* un ambiente moral, en la acepción amplia que Taylor da a este término– en el cual nos movemos y orientamos. Por consiguiente, las emociones encarnan una percepción articulada de la realidad susceptible de cambiar si hay motivos o razones que lo aconsejen. El hombre es un ser que transforma el modo en el que la propia realidad se le manifiesta, modificando su autocomprensión. Los sentimientos son importantes porque permiten una primera articulación de la configuración de nuestro ambiente intencional y están constitutivamente abiertos a articulaciones posteriores¹⁶⁶.

La acción del sujeto, tal y como la describe Taylor, y en contraposición a los rasgos que la caracterizan en la filosofía moral moderna, no es fría, racional, objetiva, desvinculada. En la acción humana influyen los afectos, las emociones, los sentimientos porque el hombre es una unidad de cuerpo y espíritu. El ser humano es al mismo tiempo un sujeto activo y pasivo al que el mundo se le presenta como articulado en distinciones de valor, con una connotación emotiva. Según Costa, es crucial en la idea tayloriana de persona la importancia que da a la conciencia moral en cuanto capacidad de formular del modo más apropiado la relevancia que las cosas tienen para ella. Se muestra también aquí la contraposición con respecto a una visión instrumental de la razón para la cual la conciencia es la capacidad de objetivar los fenómenos potenciando la eficacia de la acción moral mediante un conjunto de reglas¹⁶⁷.

Mientras la concepción del sujeto como radicalmente libre y autónomo –como es el caso del kantismo y de las éticas utilitaristas– requiere el punto de vista de la tercera persona para dar cuenta de la acción moral, la concepción del sujeto como autor de su

¹⁶⁶ Cfr. COSTA, P., *Introduzione*, en *Charles Taylor. Etica e umanità*, cit. p. XI. Por su parte, R. Martínez señala que, para Taylor, otorgar al sentimiento un lugar central en la vida moral, es un rasgo positivo de la filosofía de la naturaleza como fuente, pues a través de los sentimientos es posible alcanzar profundas verdades morales. Cfr. MARTÍNEZ, R., *Charles Taylor: la identidad del hombre moderno*, cit., p. 238.

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. XII.

propia conducta –que según hemos señalado, se encuentra en la propuesta tayloriana– puede asumir el punto de vista de la primera persona¹⁶⁸.

3. JUSTIFICAR LAS ELECCIONES

El principio de la mejor explicación (*best account*), comenta Abbà, se inserta en esta perspectiva de la primera persona, y es aquella en la cual más nos reconocemos, en la que mejor captamos nuestra experiencia moral. Al articular y explicitar nuestra experiencia como sujetos agentes, nos permite descubrir la propia identidad, reconocernos como autores de nuestras acciones y comprender más profundamente nuestras elecciones¹⁶⁹.

Para Abbà, la ética tomista se encuentra en sintonía con la dirección de la investigación moral seguida por Charles Taylor:

En contraposición con las éticas modernas, [Taylor] elabora una psicología del sujeto agente que nos permite reconocerlo como autor de la propia conducta. Además ve el sujeto agente como aquel que define la propia identidad moral en relación con diversos bienes, y principalmente en relación con algunos hiperbienes que tienen importancia arquitectónica en su vida y son la fuente primaria de su identidad. A la luz de esta concepción del sujeto agente Ch. Taylor investiga las diversas identidades morales que el sujeto humano ha asumido en el curso de la historia del pensamiento occidental, antiguo y moderno, y los diversos hiperbienes en relación con los cuales ha conducido su propia vida. Este es un tipo de investigación que es congruente con la ética tomista: ésta puede tomar ventaja para renovar los términos en los que formula su pregunta central: ¿cuál es la mejor vida para el hombre? La investigación de Taylor permite un mejor conocimiento de nuevas y diversas concepciones alternativas que eran ignoradas para Tomás, y exige a la ética tomista renovar sus propios argumentos en defensa de su propuesta acerca del verdadero bien para el hombre¹⁷⁰.

Grimaldi considera que la ética tayloriana recupera también el concepto de racionalidad para la moral. Lo contrapone a una razón de tipo procedimental que únicamente arbitra las

¹⁶⁸ Cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 235.

¹⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 236 y 280.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 307.

reglas o procedimientos que permiten alcanzar un fin y que, por tanto, es ajena a las decisiones interiores que forjan el carácter moral de la persona¹⁷¹.

Por su parte, Llamas afirma que las teorías morales (entendiendo este término en el sentido reductivo con el que lo usan los autores modernos) procedimentales se centran en la acción y no en los bienes a los que ésta se dirige; es decir, se limitan a establecer qué acciones son obligatorias y cuáles están prohibidas conforme a un principio establecido por la razón como criterio para considerar a una acción como ‘racional’. En este sentido, en el utilitarismo toda acción se rige por el principio de benevolencia universal (el logro del mayor placer/bienestar posible para el mayor número de individuos) y, en el caso de la moral kantiana, las obligaciones morales tienen como criterio último la universalidad del imperativo categórico¹⁷².

(...) la pretensión de negar la inevitable adhesión del ser humano a fines en su actuar lleva (a los defensores del procedimentalismo) a no articular los bienes implícitos en su propuesta moral y a reducir el campo de los aspectos morales de la vida humana, ignorando los bienes que hacen bueno al hombre para considerar sólo la acción correcta o la obligación moral, y elaborando una ética de reglas al margen de la consideración de la vida buena y el desarrollo pleno del hombre¹⁷³.

A diferencia de la ética procedimental, la ética sustantiva presupone la comprensión del bien. Ya se ha mencionado que la visión significativa unida a la intencionalidad, lleva a entender al hombre como un ser radicalmente abierto a la realidad en la que se perciben bienes que tienen un papel en la configuración de la identidad; por tanto, el agente, al ser sujeto de su acción, es capaz de orientar su vida ante la presencia de bienes que pueden ser fines humanos. La visión significativa es sustantiva: somos seres referidos a otras realidades precisamente en lo que tenemos de más propio, la capacidad de dirigir nuestras vidas autónomamente¹⁷⁴.

¹⁷¹ Cfr. GRIMALDI, E., *La ética de los bienes en Charles Taylor*, cit., p. 70.

¹⁷² Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, cit., pp. 192-193.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 186.

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 187. (La distinción entre razón sustantiva y procedimental se trata en el cap. II).

A pesar de reconocer la fuerza de la propuesta sustantiva de la moral de Taylor, Grimaldi matiza mucho los alcances de su posición, por el difícil equilibrio entre lo racional (universal) y lo subjetivo (particular):

Las razones éticas que Taylor postula no son razones racionalistas, sino que parten de una visión sustantiva, vinculada a la categoría moral del agente –de cada persona–, y en este sentido son individuales: no son universales y válidas para todos. (...) Sin embargo, aunque no sean razones objetivas, ello no implica que sean irracionales. A esto podría apuntar el marcado carácter personal de la ética, concebido, entonces, como una inconmensurabilidad moral, la cual acabaría en un relativismo y, por tanto, en posturas irracionales¹⁷⁵.

4. ARMONIZACIÓN PRUDENCIAL DE LOS BIENES

Como ya se ha señalado¹⁷⁶, Taylor recurre a la *phronēsis* aristotélica para explicar cómo se puede desarrollar la elección entre bienes inconmensurables sin que la elección sea irracional. Mediante razonamientos comparativos basados en la significatividad es posible considerar a uno o unos bienes determinados como más importantes que otros. Esto supone que la argumentación debe hacerse teniendo en cuenta el horizonte en el que se mueve el sujeto, pues es la única forma de entender por qué algo se le presenta como valioso y por qué el sujeto elige, desde su relativa indeterminación, unos fines concretos y una jerarquía entre ellos. De este modo Taylor evita también caer en el relativismo¹⁷⁷.

Para Mercado, aunque Taylor no hace un tratamiento detallado de la prudencia de Aristóteles, al afirmar que «es una certera capacidad de discernimiento moral», hace posible que el individuo determine su vida, dándole sentido a través del descubrimiento de los bienes. Este autor resalta, como uno de los ejes de la propuesta tayloriana, la actividad articuladora o configuradora que se desprende del ejercicio del razonamiento práctico que

¹⁷⁵ GRIMALDI, E., *La ética de los bienes en Charles Taylor*, cit., p. 70.

¹⁷⁶ Cfr. Capítulo II.

¹⁷⁷ Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, cit., p. 239.

“avanza por transiciones, y está siempre en un estado de vigilia para reordenarse de acuerdo con las condiciones del entorno”¹⁷⁸.

Según Llamas, Taylor conecta la visión significativa con la prudencia aristotélica. Un bien se presenta aquí y ahora como el mejor en función del mapa moral que define la identidad del sujeto y desde dónde se consigue la integración de los bienes. La prudencia es la forma de conseguir dicha integración mediante una articulación expresiva del orden de significados, lo que a su vez permite que la referencia a múltiples bienes enriquezca la identidad del sujeto¹⁷⁹.

La prudencia es la capacidad que permite al ser humano definir una identidad, logrando una articulación práctica ente los diferentes bienes respecto de los que el sujeto se define. La identidad del ser humano es una unidad compleja, porque el sujeto ha de definirse determinando su adhesión a diferentes bienes que se le presentan como tales necesariamente en las distintas esferas de la vida humana: la posición que el sujeto define en su mapa moral es una posición relativa a distintos puntos del mapa a un mismo tiempo¹⁸⁰.

Como hace notar Abbà, a partir de la conocida sentencia de la *Ética a Nicómaco*: «Todo arte y toda investigación e, igualmente toda acción y libre elección parecen tender a un bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden» (ÉN, I, 1 1094a 1-3), el punto de partida del planteamiento ético no es un conocimiento teórico del bien, sino la reflexión sobre una experiencia práctica. De aquí que la reflexión moral se sitúa tanto en el sujeto que actúa como en el fin al que se dirige su acción. En consecuencia, la pregunta propiamente *práctica* apunta a cómo vive un hombre bueno. La prudencia consiste en una conciencia explícita acerca de los fines que son dignos de ser alcanzados en la vida humana, en una habilidad práctica para descubrir y valorar las alternativas de las acciones adecuadas a realizar en orden a fines humanamente dignos en situaciones particulares. La prudencia es, por tanto, un conocimiento sobre la conformidad

¹⁷⁸ Cfr. MERCADO, J.A., *Charles Taylor: de la autointerpretación a la participación política*, «Anuario Filosófico», XXXVI/1 (2003), 442-443.

¹⁷⁹ Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, cit., p. 246.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 247-248.

de las propias motivaciones o decisiones con las exigencias de una vida humanamente digna¹⁸¹.

Grimaldi considera que la interpretación que realiza Taylor de Aristóteles¹⁸² a veces no es adecuada, ya que, según el filósofo canadiense, la prudencia aparece como algo –una cualidad– que nos ayuda a jerarquizar diversos bienes vitales (desde esta perspectiva, a prudencia se asimila a una *strong evaluation*), pero la prudencia no es sólo eso¹⁸³. Además, este autor opina que, a diferencia de lo que sucede en Aristóteles para quien “el deseo se refiere más bien al fin, (y) la elección a los medios conducentes al fin”, en la tesis tayloriana los fines se sitúan en el ámbito de los deseos, de los fines que debemos desear, pero no toma en consideración la deliberación sobre los medios que pueden conducirnos a ese fin¹⁸⁴.

Como ya se ha visto, Taylor recurre también a la *phronēsis* aristotélica al abordar el tema de la inconmensurabilidad de los bienes pero no aparece su conexión con el ámbito de la *praxis*. El tipo de razonamiento práctico –*ad hominem* y comparativo– propuesto por Taylor, comenta Grimaldi, no aporta los elementos para concretar y realizar la acción buena¹⁸⁵.

5. CRECIMIENTO MORAL

Un ejemplo del mismo Taylor puede ayudar a entender el nivel en el que se sitúa su ética:

¹⁸¹ Cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 16.

¹⁸² “(...) para Aristóteles dicha sabiduría práctica es una forma de conciencia del orden. (...) Y el orden bueno de mi vida enlaza de manera esencial con mi ser racional porque, como vida racional, la razón es el determinante más importante de mis fines y también porque mediante una de las excelencias de la razón, la *phronēsis*, puedo determinar mi vida por ese orden.” TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 180.

¹⁸³ Cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 16.

¹⁸⁴ Cfr. GRIMALDI, E., *La ética de los bienes en Charles Taylor*, cit., pp. 55-58.

¹⁸⁵ Cfr. *ibíd.*, pp. 57-58.

En casa, Pete se estaba portando de modo imposible, gritaba a sus padres, actuaba de forma arrogante con sus hermanos menores y se sentía siempre resentido e infeliz. Constantemente tenía la sensación de ser estafado en sus derechos, o al menos, así lo describieron sus padres al asistente social. Ahora las cosas han mejorado: Pete aplica esta descripción de sí mismo a sus anteriores sentimientos. De forma confusa, mostraba que se le debía algo más en su calidad de hermano mayor y se sentía resentido por ello, pero jamás hubiera suscrito algún principio de este tipo, que actualmente rechaza. Ahora piensa que su conducta previa estaba injustificada y que nadie debería conducirse de este modo con respecto a los demás. En otros términos, ha sufrido un cambio moral: sus ideas acerca de lo que las personas deben unas a otras en la familia se han visto alteradas. Confía en que este cambio representa un crecimiento moral, porque se ha producido al disipar una creencia sostenida en gran parte de un modo inconsciente y confuso –una creencia que ya no puede sobrevivir al reconocerse su verdadera naturaleza–¹⁸⁶.

Taylor concluye que el cambio de *Pete* ha supuesto el rechazo de un comportamiento injustificado y su deseo de modificar su forma de comportarse: se ha realizado un crecimiento moral. Para nuestro autor, ésta es la forma más común de razón práctica; hay un mejoramiento en el paso de un nivel a otro, mediado por ciertas etapas de reducción del error (identificar contradicciones, disipar confusiones)¹⁸⁷. Pero no se ve cómo pueda realizarse este cambio sin el ejercicio virtuoso: una cosa es tener el deseo de ser mejor y otra realizarlo en la práctica.

Siendo coherentes con el planteamiento ético hecho por Taylor, el ejercicio de la acción tendría que derivarse de la afirmación de los hiperbienes: aquellos bienes intensamente valorados de los que depende el sentido de nuestras vidas y cuyo rechazo produciría malestar. Es decir, a partir de la intensa valoración de un bien, conocemos lo que debemos hacer y esto conduce, al mismo tiempo, a la vida buena.

Para una ética de virtudes (como es el caso de la ética aristotélica) partir desde un bien conocido o al cual aspiramos, y desde el cual juzgamos a los demás, no es apropiado. Es más, caería en una circularidad, ya que en cierta manera partimos de una naturaleza o bien interpretado. Aunque parezca paradójico, previamente debemos conocer lo que es bueno –aquí y ahora, en la práctica– para luego saber a qué corresponde ese bien superior al que aspiramos. Qué cosa sea ese bien superior es posterior

¹⁸⁶ TAYLOR, CH., «La explicación y la razón práctica», cit. p. 81.

¹⁸⁷ Íd.

a la determinación de lo bueno para el hombre, el cual es un bien que viene regulado y determinado gracias a la razón¹⁸⁸.

6. FINES Y SIGNIFICADOS

Según afirma Llamas, la antropología tayloriana está basada en una teoría significativa del conocimiento humano y es la clave para entender en profundidad los distintos aspectos de su pensamiento ético y político¹⁸⁹. De aquí que resulte oportuno detenerse en señalar brevemente algunos rasgos sobre el modo en que se presenta esta visión significativa en el pensamiento de Taylor con relación al sujeto mismo y a su estar en el mundo.

Para una visión significativa del conocimiento, toda percepción es ya una manera de configurar lo percibido; además, los sentimientos son una forma afectiva y selectiva de conocer el mundo. La interpretación del mundo para el ser humano está constituida por una serie de significados que le permiten situar cada nuevo conocimiento en un trasfondo lo que hace que éste tenga sentido.

Por otra parte, el sujeto define su identidad por referencia a una serie de significados; se entiende a sí mismo con base en su interpretación del mundo y de lo que para él consiste el ser humano, es decir, en función de los “parámetros de humanidad” que posee. Definir la propia identidad no es sino responder a la pregunta ¿quién soy? en función de ciertos elementos significativos según los cuales juzgamos, sentimos y pensamos.

Además, la significatividad está presente en la acción humana, de modo que ésta es valorativa. El sujeto actúa habiendo elegido los significados relevantes en un horizonte de bienes por los que se siente interpelado y que le invitan a responder de una determinada forma¹⁹⁰. Como anota Llamas:

¹⁸⁸ Cfr. GRIMALDI, E., *La ética de los bienes en Charles Taylor*, cit., p. 63.

¹⁸⁹ Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, cit., p. 259.

¹⁹⁰ Cfr. *ibíd.*, p. 260.

La propuesta de Taylor se basa en una suerte de *encantamiento* del mundo: en el descubrimiento de que el mundo entraña una serie inmensa de significados valorativos que el ser humano no puede evitar reconocer, porque es un ser abierto, porque constitutivamente se sitúa en el mundo como ser humano a través de una forma significativa de conocimiento. El mundo expresa significados que el ser humano puede descubrir, es más, el mundo expresa significados porque hay un sujeto que los puede descubrir¹⁹¹.

Un elemento constitutivo de la significatividad es el entorno sociocultural en el que se destaca la importancia del lenguaje, por el que es posible articular el sentido de los marcos referenciales; y las prácticas sociales, en donde las tradiciones, los valores, las costumbres, la historia, etc., transmiten una interpretación ya elaborada del mundo y del lugar que el hombre ocupa en él. “La comunidad configura la identidad, configurando la visión significativa del sujeto”. Es importante señalar, sin embargo, que la identidad humana se define socialmente, pero no está socialmente determinada. Es decir, el sujeto articula los distintos significados con base en ciertos marcos referenciales; no obstante, al conocer otras configuraciones de sentido puede redefinirlos, reevaluarlos y abrirse a nuevas posibilidades. “El ser humano es una tarea para sí mismo, ya que tiene en sus manos la posibilidad de redefinir su identidad”¹⁹². Volveremos sobre esta idea en la conclusión del capítulo.

7. ONTOLOGÍA MORAL Y NARRATIVA

Poseer una ontología moral, según Taylor, implica tener como fundamento de nuestras acciones un marco referencial cuya articulación nos permite captar el bien y, en consecuencia, considerar que existen bienes y fines más valiosos que otros. Taylor se mueve entre la determinación de dicho marco y su eficacia en la vida de cada quien. El marco moral se refiere a la ontología moral, y la concretización del individuo se plantea como drama, como narración personal.

¹⁹¹ Cfr. *ibíd.*, pp. 260-261. El subrayado se ha añadido al original con el fin de poner de relieve el contraste con la visión *desencantada* del mundo que surge en la modernidad.

¹⁹² Cfr. *ibíd.*, pp. 261 y 263.

Por lo que respecta a lo primero, el filósofo canadiense anota en *Fuentes del yo* que “mi objetivo es examinar la ontología moral que articula (nuestras) intuiciones morales”, que “nuestros coetáneos no están siempre de acuerdo en lo que se refiere a la ontología moral”, que la “ontología moral que respalda las opiniones de una persona va casi siempre implícita en ellas” y pone de relieve que esto es así porque los individuos buscan en el fondo de ellos mismas, la significatividad de sus vidas. Los marcos referenciales son imprescindibles porque nos conectan con la visión del bien que nos mueve¹⁹³.

En cuanto a lo segundo, Taylor da mucha importancia a la estructura narrativa en nuestras vidas sin la cual, como anota Llano, sería ininteligible, no sólo la ética, sino la entera ciencia y cualquier empresa antropológica.

«Mi vida siempre tiene un grado de comprensión narrativa», escribe Taylor en *Fuentes del yo*; yo entiendo mi acción presente –continúa el pensador canadiense– en forma de un ‘y entonces’: ahí estaba A (lo que soy), y entonces hago (B) (lo que proyecto ser)».

«Pero la narrativa también desempeña un papel más importante que el de simplemente estructurar mi presente. Lo que soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser».

«(...) Por tanto, dar sentido a mi acción actual cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración. Y mientras proyecto mi vida hacia delante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva, proyecto una futura narración, no sólo un estado del futuro momentáneo, sino la inclinación para toda la vida que me espera. Esa percepción de mi vida como si estuviera encaminada hacia lo que aún no soy es lo que Alasdair MacIntyre ha captado en su noción de la vida como ‘búsqueda’»¹⁹⁴.

¹⁹³ Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., pp. 26-27.

¹⁹⁴ LLANO, A., *Cultura y pasión*, cit., p. 112.

Cada ser humano aspira a una vida mejor –con más significado o sentido– y a la cuestión de dónde estoy situado con respecto al bien. Así, en esta situación –aquí y ahora–, mi relación con el bien tiene que ver con lo que he sido y con lo que quiero llegar a ser, con la aspiración a una vida buena plena de sentido¹⁹⁵.

Desde un punto de vista metafísico, lo más interesante de la renovada comprensión del carácter narrativo de la filosofía es precisamente que, con ella, se ha rescatado la índole teleológica tanto del sujeto que indaga como de la realidad que se investiga. Según dice Encarna Llamas, en referencia a Charles Taylor, «la identidad humana es doblemente teleológica». Por un lado, el agente que investiga está buscando su propia plenitud intelectual y moral en el proceso de inquisición, porque la verdad y el bien confieren su perfección a la persona humana. Pero es que, al mismo tiempo, la realidad que se pretende esclarecer está en sí misma orientada hacia fines, de manera que su explicación definitiva no puede ser sino teleológica¹⁹⁶.

8. FUNDAMENTACIÓN DE LA TELEOLOGÍA

Así pues, el carácter teleológico también está presente en la filosofía moral de Taylor, ya que considera que el sujeto es capaz de dirigir su conducta y manifestarse libremente hacia un fin, a diferencia de las éticas de la obligación que no consideran la existencia de un orden teleológico. Con este planteamiento, Taylor se sitúa en una perspectiva de la libertad mucho más amplia que la de su maestro Isaiah Berlin.

Berlin considera que una *libertad negativa*¹⁹⁷ consiste en estar libre de obstáculos externos para hacer lo que yo quiero¹⁹⁸. La libertad negativa implica entonces sólo una especie de valoración cuantitativa en tanto que pone el acento en lo que uno puede hacer, restando importancia a la mayor o menor influencia que las acciones tienen en la vida de una persona. Por tanto, si el criterio para hablar de libertad es cuantitativo, cualquier acción

¹⁹⁵ Cfr. GRIMALDI, E., *La ética de los bienes en Charles Taylor*, cit., pp. 71-72.

¹⁹⁶ LLANO, A., *Cultura y pasión*, cit., pp. 114-115.

¹⁹⁷ Como señala ABBEY, la calificación de libertad como *positiva* o *negativa* debe ser entendida en un sentido técnico. En contraposición con la libertad *negativa*, la aproximación *positiva* a la libertad se enfoca no en dejar a los individuos una esfera de espacio libre en el que puedan hacer lo que quieran sin interferencia de los demás, sino a permitir o posibilitar hacer ciertas cosas, a lograr ciertos resultados, o a realizar fines particulares. (Cfr. ABBEY, R., *Charles Taylor*, cit., p. 108).

¹⁹⁸ Cfr. LLANO, A., *Cultura y pasión*, cit., p. 47.

posible se podría situar al mismo nivel. Por el contrario, para Taylor el acento en el actuar libre debe ponerse en que los individuos son capaces de dirigir sus vidas. Precisamente esta noción de *libertad positiva* es la que está en la base del concepto de valoración fuerte que el filósofo canadiense sostiene como uno de los fundamentos de su teoría: entre las acciones que hacemos en nuestra vida hay algunas que influyen más profundamente en la configuración de la propia identidad, en el sentido de que una elección es más congruente con un modelo de vida¹⁹⁹.

Además, el enfoque narrativo ayuda a entender los límites que la “tecnificación” moderna de la ética impone: el aquí y el ahora de una decisión configuradora de una vida obliga a plantear todo en “primera persona”. Por otra parte, sin embargo, la insistencia en el carácter dramático de los proyectos vitales puede oscurecer algunos parámetros de fondo.

A este respecto Llano se cuestiona hasta qué punto este enfoque teleológico de la ética tayloriana está vinculado a una metafísica teísta, es decir, a la admisión de un Dios personal y providente. La pregunta es pertinente en función de poder esclarecer si realmente la ética de Taylor consigue superar el relativismo y el consecuencialismo ya que, según afirma Llano, el teísmo invalida al consecuencialismo en sus versiones relativistas²⁰⁰.

Para Llano no resulta fácil dilucidar la posición teísta de Taylor porque considera que éste no pretende conferir a su filosofía un alcance ontológico, sino mantenerse en un plano estrictamente hermenéutico o interpretativo. Sin embargo, Llano reconoce que el mismo Taylor en distintos lugares de su obra indica que, aunque sigue manteniendo su pretensión de no hacer metafísica y, por tanto, de no pronunciarse filosóficamente acerca del teísmo, tiende intuitivamente a pensar que la admisión de un Dios personal está más de acuerdo que cualquier otra hipótesis con su teoría de los bienes como condición de posibilidad de su ética de la identidad personal²⁰¹.

¹⁹⁹ Cfr. MARTÍNEZ, R., *Charles Taylor: la identidad del hombre moderno*, cit., p. 38.

²⁰⁰ Cfr. LLANO, A., *Cultura y pasión*, cit., p. 115.

²⁰¹ Cfr. *ibíd.*, p. 116.

Por lo que concierne al planteamiento de la ética, bastaría (...) señalar que la referencia a un Dios personal, al menos como uno de los tres hiperbienes –junto con la naturaleza clásica y la libertad moderna– da lugar a «evaluaciones fuertes» que constituyen el fundamento de la autenticidad humana. Mientras que navegar en el nivel de los cálculos utilitaristas o pragmatistas impide superar el plano de las «evaluaciones débiles», insuficientes para el encaminamiento de una ética de la identidad personal elaborada a la altura de nuestro tiempo²⁰².

²⁰² *Ibid.*, p. 117.

CONCLUSIONES

Como hemos tenido ocasión de señalar, la epistemología moderna conduce a una visión objetivista de la persona, a un planteamiento del yo como desvinculado, *puntual* que se ajuste a los cánones de neutralidad de las ciencias de la naturaleza, y que, en última instancia, haga posible la objetividad moral. La consecuencia de este reduccionismo es cerrar la posibilidad a las cuestiones de significado y conducir al escepticismo.

El influjo de la epistemología moderna se aprecia también en que el ideal de certeza conduce a la noción de autonomía al mismo tiempo que lleva a una concepción monológica del ser humano, independiente y separado de los demás cuya característica principal es la capacidad de realizar representaciones de la realidad para obtener sus fines del mejor modo posible, acentuándose así el carácter instrumental de la razón. El yo, en tanto que libre y racional, puede tratar instrumentalmente el mundo que le circunda, incluidos los otros yos. Unido a lo anterior, cabe destacar el empeño por rechazar cualquier pretendida ontología moral.

Taylor pretende una renovación del pensamiento moral rescatándolo del escepticismo, subjetivismo y relativismo que le son inherentes. Su propuesta se centra en una recuperación de la ontología moral, la articulación de los marcos referenciales y la necesidad de construir nuestras vidas cara al bien, cuyo amor nos faculta hacer el bien y ser buenos. Ayuda a vislumbrar lo anterior, la concepción dialógica del yo, un yo que se describe en relación a los demás.

Ante las versiones modernas de la ética que se centran en el carácter externo de la acción, Taylor rehabilita el sentido interno de la acción humana; el sujeto agente es el autor de su propia conducta, por tanto está implicado en la acción. La acción del sujeto no está desvinculada, no es únicamente fría y racional, sino compleja. En ella influyen los afectos, emociones y tendencias; el sujeto es dueño de su actuar libre y responsable.

Para Taylor, el actuar moral del hombre está muy lejos de ser una descripción física, como sostiene el mecanicismo. La acción humana no es una simple descripción de un movimiento mecánico desprovisto de sentido, tiene una explicación teleológica y una explicación intencional.

La revaloración del agente humano proponiéndolo como origen de sus acciones morales permite a Taylor tratar la cuestión de los marcos referenciales: no nos podemos mover sin ellos en un espacio moral. La acción humana necesita de un contexto o trasfondo que le brinde inteligibilidad y al mismo tiempo posibilite el entendimiento mutuo entre las personas. En su afán de objetivación, la modernidad ha desacreditado el valor de las distinciones cualitativas, y junto con ello la posibilidad de un conocimiento de tipo significativo. Sólo bajo un horizonte de significados es posible la comprensión de los bienes constitutivos objeto de las evaluaciones fuertes. El filósofo canadiense supera así una racionalidad de tipo instrumental en la que la noción de bien se deja de lado porque se considera irrelevante para la moral.

Las evaluaciones fuertes son interpretaciones de nosotros mismos y no se dan de manera desvinculada, al modo como lo pueden entender las ciencias de la naturaleza o la visión objetivista. Para Taylor, el ser humano es un evaluador fuerte porque posee una capacidad de autoevaluación reflexiva sobre lo que quiere llegar a ser. En esta perspectiva se entiende el concepto de identidad que es, en definitiva, la búsqueda de lo que yo esencialmente soy.

El concepto de evaluación fuerte se contrapone también a los simples deseos *de facto* y por tanto a las éticas de corte utilitarista.

A través del estudio de la acción humana, Taylor llega a una noción de persona humana, misma que se desarrolla como una crítica a la visión representacionista del conocimiento. Frente al yo *puntual*, calculador e individualista, con gran capacidad cognoscitiva, Taylor contrapone una noción del ser humano como agente encarnado y racional que aspira a una plenitud de vida ya que se encuentra abierto a las cuestiones significativas, cuestiones que atañen a lo verdaderamente humano.

La mayor claridad en la comprensión del trasfondo moral, posibilita también argumentar de manera más conveniente en la confrontación dialéctica de los bienes. Se puede decir que, al igual que Aristóteles, Taylor sostiene una doctrina de inclusión de bienes; de hecho el concepto tayloriano de hiperbién tiene un significado análogo al del *teleion agathon* aristotélico. Con la noción de hiperbién Taylor apunta a la afirmación de un fin último de orden superior y al mismo tiempo permite la conmensurabilidad de los diversos bienes al articularlos dentro de la totalidad de una vida plena.

A diferencia de lo que sucede en la corriente de las éticas de la obligación, la propuesta de Taylor tiene un marcado carácter teleológico en el que el sujeto es capaz de dirigir su conducta hacia un fin.

Taylor recupera también el concepto de racionalidad para la moral. Ante una razón desvinculada que imposibilita conectar con una fuente moral externa reduciendo el razonamiento práctico a un método o procedimiento de pensamiento, propone una razón sustantiva que percibe el orden que está en la naturaleza el cual determina lo que hay que hacer.

Nuestro actuar moral es “razonable” porque la razón sustantiva es capaz de percibir el orden que en cierto sentido se encuentra en la naturaleza y, por tanto, podemos determinar lo que hay que hacer con una correcta visión de las cosas; en cambio la razón procedimental no acepta razones para la actuación sino que busca procedimientos para guiar la acción.

A este respecto se plantea una objeción pues podría parecer que, en contraste con la razón de tipo procedimental que tiene asignado un papel técnico, de proporcionar normas válidas y universales para todos, con independencia de la categoría moral del agente, las razones que parten de una visión sustantiva, serían individuales, propias de cada individuo y de su categoría moral, de lo que se derivaría un carácter personal de la ética concebido como una inconmensurabilidad moral que en definitiva acabaría en un relativismo.

Para Taylor, esta inconmensurabilidad moral no es posible ya que todo ser humano está impulsado por una visión del bien que funciona a la vez como fuente moral externa. La orientación hacia un bien subjetivo que funciona como fuente moral personal es relativo a cada uno pero no relativista. ¿Qué nos permite evitar el relativismo? El bien. Un bien que nos faculta para hacer el bien y ser buenos. A esos bienes hacia los cuales experimentamos un amor fundamentado y que nos proporcionan las pautas por las que juzgamos el rumbo de nuestras vidas, Taylor los denomina *hiperbienes*. Estos tienen una importancia arquitectónica y configuradora en nuestras vidas: ante ellos no situamos y orientamos, de tal modo que son la fuente principal de nuestra identidad.

Se pone aquí de manifiesto el carácter dialéctico que permea la filosofía de Taylor: el bien funciona como una fuente externa que, sin embargo, no está desvinculada del agente, porque para que el bien realmente mueva ha de ser interiorizado por éste. Esta aportación es importante porque, a diferencia de lo que sucede en otras figuras morales en donde Bien, *ágape* o dignidad de los seres humanos actúan como fuentes morales independientemente de si las aceptamos o no, en nuestra época, por el cambio ocasionado en la edad moderna, no aceptamos bienes que nos sean externos y de ahí la importancia de su interiorización.

La reformulación de la *phronēsis* aristotélica, que en la propuesta tayloriana aparece permeada por la hermenéutica, puede considerarse como el elemento configurador de su propuesta ética. La sabiduría o prudencia permite que el sujeto pueda reconocer e interpretar el bien a partir de su conocimiento y experiencia y dar razón de su comportamiento moral. Es decir, con la razón práctica el individuo puede determinar su vida, dándole sentido a través del descubrimiento de los bienes.

Según Taylor, la ontología moral subyace en la actuación moral de las diferentes personas, y esto se pone de manifiesto en el afán por la búsqueda de sentido. Poseer una ontología moral implica actuar teniendo como fundamento un marco referencial en cuya articulación podemos captar el bien, lo que consideramos como bueno, digno de nuestras acciones.

Para Taylor, el sujeto, en cuanto agente moral, define los fines de su acción y de su vida en un horizonte moral de significados, lo que equivale a afirmar que el sujeto define su acción en función de bienes. Esta consideración permite a Taylor enlazar con el tema de la libertad. La significatividad es el supuesto de la elección porque en la medida que el sujeto decide cuáles son los significados que le llevan a obrar, decide qué tipo de ser humano quiere ser.

Con base a lo anterior, podemos afirmar que una interesante aportación de la antropología tayloriana, que no aparece sistematizada en *Fuentes del yo* pero cuya concepción es fundamental para entender su planteamiento ético, consiste en haber unido la configuración significativa del sujeto a la definición libre de su identidad. Para Taylor la significatividad abre el espacio a la elección haciendo posible el ejercicio de la libertad. Si identidad y bien van inextricablemente unidos, la libertad se concibe entonces como situada dentro de un horizonte significativo.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE CHARLES TAYLOR

Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, Paidós, Barcelona 1997. Trad. Fina Birulés Bertrán. (Original en inglés: *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge 1995).

Fuentes del yo, Paidós Surcos, Barcelona 2006. Trad. Ana Lizón. (Original en inglés: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York 1985).

La ética de la autenticidad, Paidós, Barcelona 1994. Trad. Pablo Carbajosa Pérez. (Original en inglés: *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto 1991, reeditado con el título de *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1992).

Philosophical Papers I. Human Agency and Language, Cambridge University Press, New York 1985.

Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences, Cambridge University Press, New York 1985.

OBRAS SOBRE CHARLES TAYLOR

ABBAY, R., *Charles Taylor*, Princeton University Press, New Jersey, 2000.

COSTA, P., *Charles Taylor, Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milán 2004.

GRIMALDI, E., *La ética de los bienes en Charles Taylor*, en *Cuadernos de Filosofía XIV*, Pamplona 2004.

LARA, Ph. de, *La libertad de los modernos. Charles Taylor*, Amorrortu editores, Buenos Aires 2005. Trad. Horacio Pons. (Original en francés: *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, París 1997).

LLAMAS, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, EUNSA, Pamplona 2001.

TULLY, J., *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1995.

ARISTÓTELES, *Ética nicomachea*, A cura di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993.

CHOZA, J. - DE VICENTE, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991.

COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía, Ariel*, México 1981. Vol. 5.

FERNÁNDEZ, J.L. - SOTO, M. J., *Historia de la filosofía moderna*, 2ª. ed. EUNSA, Pamplona 2006.

LLANO, A., *Cultura y Pasión*, EUNSA, Pamplona 2007.

LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.

MARITAIN, J., *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, Club de lectores, Argentina 1986.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, 5ª. ed., EUNSA, Pamplona 2004.

Artículos*:

FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., "Hombre, mundo y lenguaje en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer", *Tópicos* 26 (2004), Revista de filosofía de la Universidad Panamericana, México, pp. 43-66.

FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer" en *Anuario Filosófico* XXXIX/1 (2006), Biblioteca de Humanidades de la Universidad de Navarra, pp. 55-76.

MERCADO, J. A., "Charles Taylor: de la autointerpretación a la participación política" en *Anuario Filosófico*, XXXVI/1 (2003), Biblioteca de Humanidades de la Universidad de Navarra, pp. 441-445.

MERCADO, J. A., "Charles Taylor: Autenticidad moderna y autenticidad cristiana. (Comentario a «A Catholic modernity de Charles Taylor»)", en *Ixtus* 12 (2004), México, pp. 76-85.

* No se mencionan los artículos que aparecen en los volúmenes ya mencionados: *Philosophical Papers*, *Argumentos Filosóficos* y los libros editados por Costa y Lara.

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes del
vencimiento de préstamo señalado por el último sello

PRESTAMO		RENOVACION



DOCT3886273