

Universidad de Sevilla

Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

**LA ARTICULACIÓN LINGÜÍSTICA DE LOS UNIVERSOS
MORALES. LA OBRA DE CHARLES TAYLOR**

Tesis doctoral

Manuel Sánchez Matito

Director: Dr. D. Jacinto Choza Armenta

Sevilla, 2007

ÍNDICE

Introducción	5
1. La moral	
1. El lema de una filosofía	11
2. La herencia hegeliana	14
3. La necesidad del conflicto	28
4. El trasfondo moral	37
1. La superación de la epistemología	37
2. Los armazones morales (<i>frameworks</i>).....	44
5. La conexión con el bien	57
6. La identidad	70
2. De lo ético a lo sagrado	
1. La cuestión religiosa	83
2. Los tres horizontes morales	85
1. Acuerdo externo y conflicto interior	85
2. El giro hacia la interioridad	89
3. La afirmación de la vida corriente	95
4. Los nuevos horizontes	106
5. El concepto de fraternidad	115
1. La espiritualidad cristiana	115
2. Benevolencia romántica	121
3. Justicia universal	126
4. La fraternidad y el ágape	133
5. El potencial del teísmo cristiano	138
4. La religión en el presente	143

3. La comunidad multicultural.	
1. Una inquietud vital y filosófica	153
2. El comunitarismo de Taylor	165
3. El multiculturalismo y la política del reconocimiento	175
4. La tesis republicana	183
5. Reflexiones sobre Quebec y Canadá	193
6. El imaginario social	206
4. El enigma del lenguaje	
1. La aproximación al lenguaje.....	219
2. La visión madura	232
3. La génesis del logos contemporáneo	240
1. El giro expresivista	240
2. El poder de la epifanía artística	248
3. El papel de la literatura modernista	255
4. Otras perspectivas sobre el lenguaje	261
1. Contingencia o poder. Rorty o Taylor	261
2. Entendimiento o creatividad. Habermas o Taylor	271
5. La articulación	
1. Introducción	279
2. Delimitación del concepto	283
3. La epifanía interespacial	297
4. La filosofía: un trabajo de articulación	311
Balance crítico	315
Bibliografía	325

INTRODUCCIÓN

Mi primer acercamiento a la obra de Charles Taylor se produjo cuando realizaba los cursos de doctorado en la Universidad Autónoma de Barcelona. Tenía la intención de elaborar un trabajo de investigación sobre algún tema relacionado con la ética política contemporánea. El profesor Gerard Vilar, entre otras obras, me recomendó la lectura de *Los límites de la comunidad* de Carlos Thiebaut. En este escrito conocí las críticas más importantes que la tradición comunitaria vertía contra los planteamientos liberales y empecé a sentir el deseo de analizar con más detalle la obra de Taylor, un autor que siendo crítico con algunos postulados de la tradición liberal y procedimental, no recaía en el rechazo a la modernidad y en las actitudes excesivamente nostálgicas de MacIntyre o Sandel. Su intento de combinar la defensa del individuo con una comprensión del trasfondo cultural comenzó a cautivarme por algún motivo que en esos momentos no era capaz de explicitar completamente.

Decidí entonces elaborar la tesina, analizando las reflexiones que Taylor había llevado a cabo sobre el concepto de fraternidad. Este trabajo –que culminé en la Universidad de Sevilla bajo la dirección del profesor Jacinto Choza– me permitió estudiar con más detalle la obra del autor canadiense y analizar la idea de fraternidad desde perspectivas muy diferentes.

La tesis que presento desea ampliar aquel trabajo preliminar desplegando un estudio sobre los aspectos más importantes de la filosofía de Taylor. Si en un principio decidí abordar el estudio de este autor fue por ejemplificar dentro de la filosofía contemporánea una de las posiciones paradigmáticas acerca de la fraternidad: aquella que encuentra el fundamento de este ideal en el teísmo cristiano. Sin embargo, si este motivo fue muy importante para emprender el trabajo de investigación, no tiene la fuerza suficiente para comprender por qué he elaborado un estudio más

amplio acerca de este autor, por qué he dedicado varios años a comprender sus pensamientos y sus motivaciones.

Hay una razón más importante y poderosa. La auténtica motivación para realizar este estudio no se debe tanto al conjunto de ideas que expone Taylor, sino a una manera de comprender la esencia y la función de la filosofía con la que coincido en sus características principales. Una serie de aspectos vinculados a este modo de comprender la filosofía han ido acrecentando poco a poco mi interés por su obra: el enfoque antropológico que utiliza, con el empleo de una perspectiva amplia y plural que permite acercarnos a la vida contemporánea desde diversos puntos de vista; la comprensión de los lenguajes que rodean y abrazan al sujeto del presente; la reivindicación del saber filosófico como vehículo que permite describirnos el proceso de formación de la identidad humana y extraer de entre las tramas que abrazan al sujeto aquellas imágenes que puedan abrir otros caminos diferentes o la imbricación constante entre descripción y creatividad.

Lo que más me ha interesado de la filosofía de Taylor no son los momentos en los que se desliza un cierto moralismo, sino aquellos en los que brota la moral en el sentido más originario, es decir, en el sentido más antropológico, cuando la moral aparece como la urdimbre que inexorablemente rodea a los seres humanos. El estudio de la moral que realiza Taylor nos recuerda el origen primitivo e instintivo de la misma, nos recuerda su carácter necesario en tanto que elemento constitutivo de una naturaleza humana esencialmente social y, por tanto, moral; pero también nos acerca a los dilemas del presente, a la dialéctica que se establece entre las distintas fuentes morales que surcan la identidad contemporánea. Sus obras nos revelan el conjunto de fuerzas poderosas que constituyen el trasfondo espiritual que rodea a los individuos; pero, al mismo tiempo, nos presenta los medios que han empleado los humanos para rastrear entre esos poderes y crear diversos horizontes que ofrecen significados a sus vidas. De este modo, la moral se une estrechamente al lenguaje, ya que a través de los

lenguajes, a través de la articulación lingüística las fuerzas opacas de la moral podrán convertirse en horizontes de significado.

La tesis persigue un doble objetivo. Por un lado, pretende estudiar *la obra del filósofo Charles Taylor*, analizando sus ideas filosóficas más importantes. En este sentido, cada capítulo se presenta como un estudio de algunos de los aspectos más relevantes de su pensamiento. El primer capítulo aborda el problema de la moral –la motivación principal de la filosofía de Taylor–, realizando un estudio de los conceptos que guardan una relación directa con este ámbito (el bien, la identidad o el trasfondo) y mostrando la relación existente entre la obra de Hegel y la del filósofo canadiense. El siguiente capítulo titulado “De lo ético a lo sagrado” se dedica a estudiar el papel que otorga Taylor a la religión, mostrando el proceso por el que ha perdido su papel hegemónico en las culturas occidentales, destacando el valor que aún posee como motivación de la fraternidad humana y analizando su lugar en el presente. El tercer capítulo “La comunidad multicultural” analiza las inquietudes políticas de Charles Taylor –su peculiar propuesta comunitaria, su defensa del multiculturalismo, su rechazo de un liberalismo radical o su planteamiento ante la situación de Quebec– y la capacidad del lenguaje para crear imaginarios que vertebran las ideas políticas más importantes de cada sociedad. El siguiente capítulo aborda el modo que tiene Taylor de comprender lenguaje, el lugar prioritario que le asigna en el proceso de creación de la cosmovisión contemporánea y la relación existente con otras perspectivas actuales acerca de este tema. Por último, el capítulo final expone las características que, dentro del entramado diseñado por Taylor, definen una articulación lingüística, mostrando qué tipo de creaciones pueden revelar con más intensidad la presencia de un determinado horizonte moral y destacando el papel de la filosofía como vehículo especialmente dotado para mostrar la fuerza de los diferentes horizontes de significado, mantener la conflictividad entre los mismos y evitar la hegemonía de una única alternativa.

La separación de contenidos responde a la necesidad de ofrecer una exposición clara del conjunto de sus ideas, a pesar de que entre los diferentes elementos estudiados exista una interrelación constante. La naturaleza antropológica de la filosofía que elabora Taylor provoca esta necesaria conexión entre los diversos ámbitos, ya que el objetivo principal de sus investigaciones es la cultura de las sociedades avanzadas. Lo que interesa al autor canadiense es aquello que él denomina en *Fuentes del yo* cuestiones espirituales¹, es decir, el conjunto de creencias entendido en un sentido amplio: las ideas políticas, las nociones morales, las respuestas religiosas... Ahora bien, estas creencias no son comprendidas por Taylor únicamente como contenidos teóricos integrantes de un acervo cultural elitista y disponible para unos cuantos sabios; lo que fascina a Taylor es el modo en que estas creencias se transforman en motor de la vida de los grupos humanos. El verdadero objetivo de su obra consiste en mostrar cómo determinados lenguajes han permitido que ciertas construcciones teóricas se conviertan en opciones morales que impulsan la acción de las personas en una determinada sociedad. Por este motivo, el análisis del lenguaje es básico para comprender el entramado filosófico de este autor, ya que a través de él se hacen disponibles las opciones morales, políticas o religiosas.

El recuerdo de la importancia del lenguaje nos conduce al segundo objetivo que trata de alcanzar nuestro estudio: realizar un análisis más detallado de la *articulación lingüística* dentro de la obra de Charles Taylor. El estudio de la articulación aparecerá en los distintos apartados, pero recibirá una atención especial en el capítulo quinto. En él podremos comprobar cómo la articulación ha de entenderse principalmente como una práctica, como una praxis colectiva, en la que determinados textos filosóficos o literarios pueden ejercer una importante influencia, permitiendo que determinadas ideas cobren o recuperen un valor superior.

Por otro lado, el análisis de la articulación nos acerca hacia uno de los dilemas más importantes que aparecen en la filosofía de Taylor: la lucha

¹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 18.

entre la tradición y la apertura, el enfrentamiento entre la recuperación y la creación. Articular significa recuperar elementos, imágenes y palabras de la tradición lingüística pero, al mismo tiempo, significa construir, elaborar, crear. Todo acto de articulación nos conduce hacia un horizonte, hacia un trasfondo ya establecido, pero, al mismo tiempo, ese acto representa la creación de un camino sin el cual no es posible la búsqueda, ni el hallazgo. He ahí el dilema, un dilema que hace brotar diversos interrogantes: ¿qué pesa más la tradición o los nuevos lenguajes?, ¿qué debe pesar más, desde un punto de vista ético, lo establecido o lo nuevo?, ¿hay lenguajes especialmente dotados para aproximarnos a las fuentes morales?, ¿pueden existir fuentes morales más allá de los propios lenguajes?...

Estos interrogantes guardan relación con otra importante cuestión que surge al elaborar una tesis sobre la obra de Charles Taylor. Su filosofía puede considerarse, siguiendo su propia terminología, como un trabajo de articulación en sentido estricto. Sus diferentes escritos representan un esfuerzo creativo para ofrecer imágenes que muestren el valor y la importancia de las diversas fuentes de moralidad que influyen o deben influir en las sociedades más desarrolladas. Ahora bien, ¿ha de entenderse esta labor creativa como un intento por recuperar la fuerza de algunos patrones más debilitados, como el horizonte teísta cristiano, y presentarlos con un poder superior a la hora de impulsar nuestros compromisos morales?, ¿o debe comprenderse su tarea como un deseo de mantener la conflictividad constante entre los distintos horizontes morales, evitando la hegemonía absoluta de alguno de ellos?

Aunque en algunos pasajes Taylor muestra el valor superior del patrón teísta y parece defender una reconciliación final que anularía el conflicto y representaría el triunfo de la visión religiosa, a lo largo de este escrito intentaré mostrar cómo el deseo de mantener un enfrentamiento constante entre los diferentes horizontes tiene un peso decisivo en sus obras, en sus reflexiones y en sus actitudes. Él considera que las distintas fuentes permiten explicar mejor las diversas facetas que componen la naturaleza humana. De ahí, que se oponga a cualquier visión que trate de presentarse

como única y hegemónica, rechazando con virulencia el dominio que trata de alcanzar la llamada racionalidad instrumental o desvinculada en los distintos ámbitos de la cultura. La conflictividad entre los diferentes entramados que configuran la moral contemporánea se convierte, de este modo, en una idea básica en toda la obra de Taylor.

Capítulo I

LA MORAL

1. El lema de una filosofía

En su artículo “¿Vuelta a la normalidad?”¹ K. O. Apel denunciaba a una serie de escuelas filosóficas contemporáneas, debido a su falta de sentido ético, debido a la debilidad que mostraban a la hora de sustentar una perspectiva capaz de evitar una matanza similar a la que se produjo en el holocausto nazi. Para la generación de Apel el lema de una filosofía no podía ser otro que evitar que Auschwitz volviera a suceder. Tal es el lema que inspira igualmente toda la filosofía de Habermas “que Auschwitz no se repita”. La filosofía no debe definir el modo ideal o superior de vivir, la filosofía ha de conformarse con su función de vigilante, debe intentar que se respete la convivencia pacífica entre los individuos.

“A partir del análisis de las condiciones necesarias del entendimiento puede, al menos, desarrollarse la idea de una intersubjetividad no menguada que posibilitaría, así un entendimiento no coercitivo de los individuos en sus tratos y contratos, como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin violencia.”²

Toda la obra de Habermas está marcada por esta preocupación de naturaleza ética. Una preocupación condicionada por su propia biografía.

¹ K. O. Apel, “¿Vuelta a la normalidad?”, en Wellmer, Apel, Muguerza y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.

² J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p.186.

No parece tan fácil, en principio, encontrar el lema que inspira la filosofía de Charles Taylor. Sus escritos abordan aspectos relacionados con la religión, con el lenguaje, con la moral, con la historia, con la política o con la historia de la filosofía. ¿Puede hallarse un hilo conductor en todos estos temas?

Si queremos encontrar cuál es el principio que inspira su obra, podemos empezar delimitando el campo de un modo negativo: podemos precisar aquello que no es su filosofía. En este sentido, su filosofía no ha de ser entendida como un proyecto ético similar al que expone Habermas. Éste, intentaba descubrir unas condiciones universales en la racionalidad que hicieran posible una convivencia pacífica. La búsqueda de una vida buena quedaba fuera del alcance de la filosofía.

Por el contrario, Taylor no pretende alcanzar un punto de vista universal. Su filosofía sitúa siempre al sujeto humano dentro de unos horizontes culturales ineludibles. No es posible franquear estos marcos de referencia. No hay unas normas que puedan aplicarse de modo universal. La filosofía ha de estudiar al ser humano dentro de unas condiciones particulares. La obra de Taylor, en concreto, centra su estudio en las condiciones culturales de las sociedades occidentales a partir de la modernidad. El objetivo prioritario de su filosofía no consiste, pues, en encontrar una solución ética al problema de la convivencia. El objetivo de su filosofía consiste principalmente en comprender la complejidad de estas sociedades contemporáneas y en potenciar la diversidad de culturas existentes, antes que en hallar una pauta universal de comportamiento.

La obra de Taylor, por tanto, no pretende poner límites éticos a la convivencia, sino comprender y favorecer la riqueza cultural presente en las sociedades modernas. En este sentido, su tarea más que ética podría ser bautizada como moral –incluyendo en este término no sólo el establecimiento de una serie de normas, sino el estudio de la naturaleza y la historia de las fuentes morales presentes en las sociedades modernas–. Esta preocupación también podría denominarse antropológica, tal y como el propio Taylor señala en la Introducción que aparece en *Philosophical*

*Papers*³, y no sólo tiene como objetivo la descripción de los entramados morales, sino también el análisis del proceso de creación de dichos horizontes. De este modo, esta perspectiva antropológica otorga un lugar muy importante al lenguaje, el lugar misterioso en el que se crean y recrean los diversos trasfondos morales.

Por tanto, el lema de su filosofía podría considerarse de naturaleza moral o antropológica. Podemos aducir tres razones para confirmar esta aseveración. En primer lugar, hay que recordar su propia biografía⁴. Nacido en la región canadiense de Quebec, siempre se ha sentido muy sensibilizado con la peculiaridad de su región respecto al resto de Canadá. Siempre le ha preocupado el problema de la convivencia entre culturas diversas, no hay que olvidar que él mismo es hijo de un padre anglófono y una madre francófona. Esta preocupación le llevó a participar activamente en política, siendo miembro del New Democratic Party⁵. En segundo lugar, y éste es el motivo más importante, puede decirse que todos sus escritos, a pesar de perseguir intereses muy diversos, tienen una preocupación moral en sentido amplio: tratan de comprender las motivaciones principales de la vida humana que se vislumbran en la cultura occidental. Su obra pretende describir los entramados morales que configuran nuestro universo moral y mostrar, al mismo tiempo, los procesos de creatividad que han provocado la emergencia de tales horizontes de significado. Por último, quisiera subrayar el hecho de que la mayoría de los análisis realizados en torno a la obra de Taylor centran su atención en los aspectos morales estudiados por el

³ Ch. Taylor, *Philosophical Papers I*, Human Agency and Language, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 1. En una entrevista concedida a Philippe de Lara (“De l’anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor”, G. Laforest, y P. De Lara, (Eds.), *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, Les Presses de l’Université Laval, 1998, p. 354) también reconoce de manera explícita que la problemática principal de la que tratan sus escritos es la “antropología filosófica”.

⁴ Una interesante y detallada biografía de Taylor puede encontrarse en la obra de Encarna Llamas: *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 20-25.

⁵ En la entrevista concedida a Philippe de Lara que mencionamos anteriormente (“De l’anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor”, G. Laforest, y P. De Lara, (Eds.), *op. cit.*, p. 352.) Taylor señala que uno de los objetivos principales que se planteó fue el de tratar de reconciliar dos aspectos que en su experiencia personal presentaban una gran separación: las reflexiones filosóficas y políticas acerca de las características de las sociedades democráticas burocratizadas, por un lado, y la realidad de la vida política, por otro.

filósofo canadiense. En este sentido, el tema del multiculturalismo –en el cual se sintetizan la perspectiva antropológica con un enfoque más ético o político– ocupa un lugar privilegiado entre los aspectos más conocidos de la obra de Charles Taylor.

Siendo moral la inspiración de la filosofía de Taylor me ha parecido que un análisis de este ámbito –aunque en este caso el término moral se emplea en su sentido más habitual y no en el sentido extendido que señalamos anteriormente– podía ser una buena manera de comenzar un estudio sobre su obra. Comenzaré exponiendo el modo en que algunos aspectos de la filosofía de Hegel influyen de manera importante en el pensamiento de Taylor, para analizar posteriormente su propia visión de una serie de conceptos fundamentales: el trasfondo moral, el bien y la identidad.

2. La herencia hegeliana.

En el año 1975, publica Taylor *Hegel*⁶, su escrito más importante hasta esos momentos. En sus cerca de seiscientas páginas desarrolla un estudio pormenorizado de la obra del filósofo alemán. Éste comienza presentando a Hegel en su propio tiempo, mostrando en qué sentido formaba parte de la generación de los jóvenes románticos que surgió hacia el año 1790, ya que, al igual que muchos intelectuales de la misma época, intentaba conciliar dos ideales muy poderosos: el de la expresión integral y el de la libertad radical. El estudio continúa analizando los momentos más importantes de su obra: Fenomenología, Lógica, Política, Historia, Arte, Religión y Filosofía, y culmina con un capítulo denominado “*Hegel today*”,

⁶ Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

en el que expone la importancia que sigue teniendo la filosofía de Hegel en la actualidad.

Esta última idea será desarrollada por Charles Taylor en una nueva obra sobre Hegel que publicará en el año 1979, *Hegel y la sociedad moderna*. Este nuevo trabajo, de tamaño más reducido, representa un resumen de la obra anterior, pero también un intento por mostrar la vigencia de algunas de las ideas de Hegel ante los problemas que presentan las sociedades contemporáneas.⁷

“...no sólo he tratado de exponer a Hegel, sino mostrar también cómo sigue dándonos los términos en que reflexionamos sobre algunos problemas contemporáneos.”⁸

Charles Taylor, como hemos visto, aborda temas de índole muy diversa: política, antropológica, ética, psicológica o literaria, analizando a autores que pertenecen a todos estos campos –incluyendo tanto a filósofos en sentido estricto como a psicólogos, sociólogos, novelistas o poetas–. Sin embargo, ningún autor ha recibido, hasta el momento, un análisis tan amplio y detallado como el que observamos en el caso de Hegel. Un importante conjunto de ideas, conceptos y sugerencias resuenan en la obra de Taylor procedentes del filósofo alemán, de tal manera que no podemos negar su decisiva influencia si queremos comprender las ideas principales del pensamiento maduro de Taylor. La importancia de Hegel ya fue reconocida por el propio filósofo canadiense en los dos escritos citados pero, sobre todo, aparecerá bajo formas diversas en sus obras posteriores. Podemos resumir esta influencia en los cinco puntos siguientes: la defensa

⁷ Franca D’Agostini en su obra *Analíticos y continentales* considera, siguiendo un estudio anterior realizado por Restiano, F., que Taylor ha sido uno de los “primeros promotores de la recuperación de Hegel en el ámbito analítico y, de forma más general, en la cultura americana”. Cfr. *Analíticos y continentales*, Cátedra, 1997, p.435.

⁸ Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 7.

de una concepción holista frente a una concepción atomista o desvinculada del sujeto; la necesaria convivencia entre las tradiciones racionalista y expresivista; la vinculación esencial entre filosofía e historia; la necesidad del reconocimiento para el desarrollo de la identidad de los individuos y las comunidades; y la gran importancia concedida al papel del conflicto.

1º Taylor constantemente rechaza la idea de un sujeto desvinculado, es decir, la idea de un agente separado de su contexto social e, incluso, de su entorno material y corporal. Ese yo aislado, ese átomo capaz de proyectar sobre el mundo sus normas y valores recibe de forma habitual las críticas del filósofo canadiense. Este modelo de sujeto desvinculado o desencarnado emerge en la modernidad a través de las obras de Descartes o de John Locke.

La obra de Hegel, por el contrario, presenta una manera de vincular al individuo con el contexto, de relacionar al sujeto con la comunidad. El concepto de *Sittlichkeit* permite comprender la importancia de las obligaciones morales que se tienen hacia la comunidad de la que se forma parte. De este modo, se produce un desplazamiento del centro de gravedad desde el individuo hacia la comunidad. El auténtico valor de un ser humano –piensa Taylor siguiendo a Hegel– no se puede encontrar a través de una autodefinition privada, sino a través de su relación con la vida pública de la comunidad.

La noción de *Sittlichkeit*, por tanto, proporciona el entorno moral en el cual se sitúan los individuos. Es decir, frente a la visión atomista que emerge en una de las líneas de la Modernidad, Taylor –coincidiendo con los llamados comunitaristas– prefiere mantener una perspectiva holista que encuentra su precedente en Hegel.

Pero en Hegel no sólo encontramos a un individuo vinculado social o éticamente, hallamos también otro rasgo que –como veremos posteriormente– constituye una de las señas de identidad del sujeto en

opinión de Taylor. Nos referimos a la comprensión del sujeto como un ente encarnado, como una identidad corporeizada. Tanto Hegel como Taylor se oponen a una distinción radical entre cuerpo y alma. No es posible distinguir a un alma que piensa y decide, frente a un cuerpo que forma parte de la naturaleza externa. En este sentido, la noción hegeliana de Espíritu encarnado (*Geist*) resulta muy importante:

“La noción hegeliana de Geist es aquí esencial. El Espíritu está necesariamente encarnado. La integridad no puede ser alcanzada a través de un retroceso interior, en el cual la autoconciencia se separa de lo corporal. Una vez que se admite que no soy nada separado de mi cuerpo, tenemos que considerar también que mi cuerpo es dependiente del mundo que le rodea, que mi vida depende de una serie de intercambios con ese medio.”⁹

Como señala Taylor en un artículo posterior¹⁰, la conciencia individual se halla encarnada en el planteamiento hegeliano en un doble sentido. En primer lugar, en tanto que el sujeto es un animal, es decir un ser natural, un cuerpo entre otros cuerpos, pero también en tanto que el pensamiento individual brota de un entramado expresivo o lingüístico que es anterior a cualquier manifestación de la conciencia.

“...el sujeto y todas sus funciones por espirituales que parezcan, están irremediabilmente encarnados. La encarnación se da en dos dimensiones conexas: primero, como animal racional, esto es, un ser viviente que piensa,

⁹ Ch. Taylor, *Hegel, op. cit.*, p. 149.

¹⁰ Ch. Taylor, “La filosofía del espíritu de Hegel”, *La libertad y los modernos*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2005, pp. 97-122. El título original de este artículo es “Hegel’s philosophy of mind”, fue publicado por primera vez en G. Floistad, ed., *Contemporary Philosophy: A new Survey*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1983, vol. 4, pp. 135-55, siendo reeditado en *Philosophical Papers I, Human Agency and Language*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985, pp. 77-96.

y segundo, como un ser expresivo, un ser cuyo pensar se produce siempre y necesariamente en un medio.”¹¹

La importancia del contexto, la defensa de una identidad encarnada encuentra, por tanto, un importante precedente en Hegel. Sin embargo, sobre este mismo aspecto observa Taylor una cierta limitación del planteamiento hegeliano: Hegel aún no ha explicitado completamente el poder del lenguaje para configurar ese contexto, aún no posee la comprensión definitiva de un lenguaje como un trasfondo que configura a los individuos, al mismo tiempo que es configurado por éstos.

Taylor admite que Hegel se encuentra en el camino que conduce hacia la manera contemporánea de entender el lenguaje.

“Hegel (...) vio el lenguaje y los símbolos como vehículos de la interioridad, y vio diferentes vehículos correspondientes a diferentes niveles, en los diversos momentos del arte, la religión y la filosofía.

En cierto sentido, Hegel puede situarse en la línea que conduce hacia los modos contemporáneos de comprender el lenguaje.”¹²

Sin embargo, hay algo que lo aleja de esta perspectiva contemporánea: su ontología. Dado que lo Absoluto tiene que aparecer de forma necesaria, al final el lenguaje no tiene una prioridad sino que ha de describir aquello que es anterior y superior a él. Esta prioridad del Espíritu cósmico, representa la posición ontológica de Hegel que, en opinión de Taylor, es hoy en día insostenible.

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

¹² Ch. Taylor, *Hegel, op. cit.*, p. 567

2º Como hemos visto, Taylor refleja en sus obras¹³ el intento de Hegel por ofrecer una solución racional a la confluencia de dos tendencias aparentemente opuestas: la de la libertad radical y la del expresivismo. El primero de estos ideales –el expresivismo– surgió en el movimiento denominado *Sturm und Drang*, siendo Herder quien elaboró la formulación más brillante del mismo. Dentro del movimiento se defendía una nueva visión del sujeto humano, concebido ahora como un “todo expresivo”. Su vida completa adquiriría un significado en tanto que reflejaba un determinado tema que servía de hilo conductor al conjunto de las acciones. De este modo, la vida de una persona era comparable a una obra de arte. El arte y el artista comenzaban a adquirir un lugar destacado dentro de la cultura.

En opinión de Herder no sólo el individuo puede crear su propia vida de una forma original, también la comunidad puede desarrollar una unidad expresiva. La comunidad no puede ser comprendida como un instrumento al servicio de los individuos, por el contrario, la comunidad, el *Volk*, se convierte en el portador de cierta cultura que sostiene a sus miembros. De este modo, nos situamos en los orígenes del nacionalismo moderno. Cada pueblo tiene una cultura particular, original, un modo de expresarse único que no debe ser reprimido y no debe transformarse en un intento por imitar las maneras de otros pueblos.

Así, pues, tanto el individuo, como la comunidad se encuentran ante la necesidad de realizar y configurar su propia forma, tienen que descubrir y realizar ese hilo conductor único que no puede ser sustituido ni reemplazado mediante la imitación.

La segunda corriente, la que defendía la libertad radical, también representaba una oposición a ciertos aspectos que procedían de la Ilustración. En concreto, significaba una reacción contra el intento de objetivar la naturaleza humana, una reacción que se realizaba en nombre de

¹³ Cfr. Ch. Taylor, *Hegel, op .cit.*, pp. 3-50 y Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 13-136.

la libertad moral. Desde el punto de vista de una visión radical de la libertad parecía inadmisibles que las motivaciones humanas fueran explicadas como los demás hechos que acontecen en la naturaleza. La libertad moral debía significar la capacidad para decidir en nombre de lo moralmente justo, contra cualquier inclinación diferente.

Fue Inmanuel Kant el gran defensor de este tipo de libertad. En su planteamiento, el impulso de la voluntad racional es una ley puramente formal. De este modo, determinándose a sí misma la voluntad se declara radicalmente libre, manteniéndose independiente frente a la causalidad natural. Esta defensa de la libertad radical –que definía la libertad en contraste con la inclinación natural– exigía una permanente batalla moral, puesto que el hombre, en tanto que ser natural, posee deseos e inclinaciones que dependen de la naturaleza, los cuales no pueden coincidir con las demandas de la moral, cuya fuente de inspiración no es la naturaleza sino la razón pura. La libertad radical, por tanto, sólo parecía posible mediante un alejamiento de la naturaleza, a través de una independencia respecto a las leyes causales de la naturaleza externa. De este modo, el ideal de la libertad radical se alzaba contra la versión más utilitaria y materialista de la Ilustración.

En torno al año 1790, los ideales de libertad radical y expresión adquirieron una fuerza enorme entre los intelectuales alemanes. Se albergaba la esperanza de que era posible que los hombres llegaran a conciliar ambos momentos. La síntesis que intentó realizar Hegel de estos dos ideales difería de la que trataron de llevar a cabo algunos de sus contemporáneos románticos. Sobre este punto sostiene Taylor una de sus tesis más peculiares sobre Hegel:

“Pero Hegel no puede ser llamado un Romántico.”¹⁴

En efecto, Taylor cree que Hegel no puede ser llamado romántico, por el contrario –como señala en varias ocasiones¹⁵– puede ser considerado como antirromántico. Esto se debe a dos motivos principales.

En primer lugar, porque los románticos creen que la síntesis entre la finitud y el Espíritu cósmico sólo puede producirse gracias a la labor de una inventiva incesante, de una actividad creadora infinita. Un tipo de actividad que se refleja en la noción de “Ironía” de Schlegel o en la de “Idealismo mágico” de Novalis. Por el contrario, Hegel rechaza este tipo de infinitud porque contradice las exigencias de una unión completa de autonomía y de expresión, de subjetividad y naturaleza. Si se entiende la subjetividad como un modo de actividad infinita que constantemente crea nuevas formas... ¿cómo podrá alcanzar su expresión integral?, ¿cómo podrá obtener una forma en la que verdaderamente se expresa a sí misma?

Por otra parte, Hegel no puede ser considerado romántico porque, a diferencia de éstos, otorgó un papel fundamental a la Razón en el desarrollo de la síntesis. Los románticos, por el contrario, solían reservar este lugar privilegiado para la imaginación o la intuición, entendiendo que la Razón sólo podía alejarnos de la naturaleza.

Por tanto, la síntesis que intenta desarrollar Hegel no puede ser considerada romántica. Pero lo que nos interesa en estos momentos no es tanto el modo en que trató de realizar esta síntesis, cuánto la naturaleza de los horizontes morales que iban a ser reconciliados. Taylor considera que estos dos ideales enfrentados son las fuentes morales que más han influido en la configuración de la identidad moderna. Así, en *Fuentes del yo* se dedica a trazar los caminos por los se han ido desplegando estos dos

¹⁴ Ch. Taylor, *Hegel, op.cit.*, p. 42

¹⁵ Cfr.: Ch. Taylor, *Hegel, op. cit.*, p. 42; Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 142 y Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 319.

horizontes –con sus diferentes variaciones– en los últimos siglos, con el objetivo de encontrar las auténticas fuentes de la moralidad. Los horizontes de los que se habla en esta obra o en *Ética de la autenticidad* –que son bautizados por Taylor como “naturalismo de la razón desvinculada” y “expresivismo romántico”–¹⁶, guardan un cierto paralelismo con los dos momentos que trataba de reconciliar Hegel.¹⁷

En opinión de Taylor, ha sido la pérdida del patrón teísta lo que ha provocado la aparición de estas nuevas posibilidades morales. Precisamente uno de los grandes objetivos de su filosofía consiste en recuperar el potencial del patrón teísta para que éste se presente como una opción moral disponible, para que pueda servir de contrapeso a las otras dos fuerzas en el conflicto.

En el capítulo “Hegel’s itinerary” de la obra *Hegel* analiza Taylor la manera en que el filósofo alemán trató de relacionar libertad autónoma, expresivismo y cristianismo. En sus escritos de juventud no parece haber encontrado muchas dificultades para armonizar el cristianismo con las demandas de la unidad expresiva y de la Razón. En la mente del joven Hegel, Alemania estaba necesitada de una regeneración que era posible gracias a la Ilustración, lo mejor del espíritu griego y la enseñanza original de Jesús.

“Este Jesús actúa maravillosamente para combinar las demandas de la ética kantiana y el ideal expresivista.”¹⁸

¹⁶ Ch. Taylor, C., *op. cit.*, p. 517.

¹⁷ Aunque habría que matizar que la posición kantiana representa una variante de la defensa de la racionalidad que no se identifica con la razón desvinculada. Cfr.: *Ibid.*, pp. 383-387. La concepción kantiana guardaría más relación con los momentos en los que Taylor, al referirse a las distintas variaciones de este horizonte, prefiere aludir a las potencialidades que surgen del propio sujeto.

¹⁸ Taylor, C., *Hegel, op. cit.*, p. 56.

Sin embargo, más adelante no podrá sostener esta idea. En el período de Jena comienza a elaborar su visión madura en la que ya no intenta recuperar la unidad perdida entre la libertad y la expresividad, sino que concibe estos elementos como opuestos que necesitan una reconciliación. Tal reconciliación sólo será posible gracias al desarrollo total del Espíritu.

Siguiendo este desarrollo, ¿cómo habría que entender la relación entre horizontes en Taylor? ¿Estaría más cerca de la recuperación que buscaba el joven Hegel?, ¿o de la reconciliación de los opuestos en aras del Espíritu? En mi opinión, creo que podemos encontrar algo de los dos momentos anteriores en el razonamiento que sigue Taylor. Por una parte, se situaría más cerca del Hegel maduro a la hora de concebir los distintos horizontes como momentos opuestos. Sin embargo, su objetivo no sería buscar una reconciliación a través del Espíritu Absoluto, ya que esto conllevaría la aniquilación de la diferencia, la supresión del conflicto. Es decir, saliéndonos de la ontología hegeliana y volviendo al vocabulario de Taylor, el objetivo de Taylor no consiste en sostener que el patrón teísta deba afirmarse de tal manera que anule la vida de los otros horizontes morales, esta anulación provocaría la vuelta a la hegemonía del teísmo y el fin de las posibilidades morales que caracterizan a la modernidad. Lo que busca prioritariamente Taylor es una restauración, una recuperación –en este sentido se aproxima al joven Hegel– de un patrón teísta actualmente debilitado, para que vuelva a convertirse en una fuente moral capaz de oponerse a los otros dos horizontes morales. No obstante, aunque éste se presenta como el enfoque predominante en la obra de Taylor, en algunos pasajes parece que persigue un objetivo más fuerte y mantiene el deseo de que se alcance una reconciliación última de los elementos en conflicto.

3° Otro aspecto en el que Taylor coincide con Hegel es en la manera de comprender la relación entre la filosofía y la historia. Para Taylor la función de la filosofía ha de ser histórica: debe reconstruir los caminos por los que se han constituido los distintos ideales y conceptos, de esta manera

se comprenderá mejor cómo se formaron, por qué han adquirido cierto poder o por qué han llegado a ocultarse.

El componente histórico de la filosofía se refleja claramente en *Fuentes del yo*, obra que representa una reconstrucción de la formación de la identidad moderna.

“El cuerpo principal del libro que abarca desde la segunda parte a la quinta, se ocupa de esbozar esta imagen del desarrollo de la identidad moderna. En el tratamiento se combina lo analítico con lo cronológico.”¹⁹

Pero no sólo en esta obra adopta Taylor un enfoque histórico. Esta perspectiva parece acompañar a la filosofía de forma esencial. En su artículo “La Filosofía y su Historia”²⁰ se opone a aquellos que entienden que la filosofía consiste en romper con el pasado, haciendo brotar una imagen nueva, y se sitúa junto a Hegel cuando señala que la filosofía y la historia de la filosofía coinciden.

“La concepción de la naturaleza de la filosofía que se opone a ésta es la que tan vigorosamente enunció Hegel. De acuerdo con ella, la filosofía y la historia de la filosofía son una sola cosa. Uno no puede ejercer la primera sin ejercer también la segunda. Dicho de otro modo, para comprender adecuadamente ciertos problemas, ciertas cuestiones, ciertas conclusiones, es esencial hacerlo genéticamente. Sin adherir a las razones precisas de Hegel, es una visión de este tipo la que me propongo defender aquí.”²¹

¹⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 12.

²⁰ Ch. Taylor, “La Filosofía y su Historia” en R. Rorty, J.B. Schneewind, y Q. Skinner, (Eds.) *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1990.

²¹ *Ibid.*, pp. 31, 32.

En el mismo artículo señala Taylor que para comprender por qué ciertas posiciones filosóficas se han llegado a convertir en incuestionables es necesario reconstruir creativamente las condiciones en las que se originó esa posición. A través de este análisis es posible conocer por qué se han olvidado otras alternativas que podían competir con aquella posición e, incluso, se podría conseguir debilitar la perspectiva dominante si fuera perjudicial o distorsionadora. Además, este tipo de reconstrucción creativa no sólo puede servir para librarse de ciertas visiones, también puede lograr la recuperación de conceptos, imágenes o prácticas que han sido olvidadas, pero que pueden seguir siendo importantes.

En este sentido, hay que establecer una importante diferencia entre la manera que tiene Taylor de entender la Historia y la manera que encontramos en Hegel. Para Hegel la reconstrucción histórica ilustra el modo en que el Espíritu puede expresarse, desarrollarse y aparecer en su totalidad. Representa el camino por el que la Verdad llega a expresarse de forma completa.

“Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la Historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta–. La demostración de esta verdad es el tratado de la Historia universal misma, imagen y acto de la razón. Ésta se revela en la Historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta única razón...”²²

Sin embargo, para Taylor la reconstrucción histórica se transforma en una “reconstrucción creativa”. La creatividad marca la diferencia entre

²² G. W. F., Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza editorial, Madrid, 1999, p.44.

ambos planteamientos. El lenguaje vuelve a ocupar un lugar privilegiado. La reconstrucción creativa es un modo de lenguaje, es una construcción lingüística. En Hegel el Espíritu aparece a través de la Historia. En Taylor no hay una aparición del Ser o del Espíritu, sino una reconstrucción a través del lenguaje de ideas o imágenes que ya estaban presentes en otros lenguajes.

La prioridad que ocupa el lenguaje establece la diferencia principal entre ambos planteamientos. No obstante, no puede afirmarse rotundamente –como veremos más adelante– que en la obra de Taylor sólo haya lugar para la reconstrucción lingüística o la reconstrucción creativa. Todavía podemos encontrar en su planteamiento algún reducto –realidad, espíritu o energía– que se encuentra en los huecos del lenguaje.

4º Una de las ideas que más ha popularizado Taylor consiste en la “necesidad de reconocimiento” que acompaña a los individuos y a las comunidades en la época contemporánea. Nos habla de esta exigencia principalmente en su famoso artículo “*El multiculturalismo y la política del reconocimiento*”²³. En él se relata cómo ante la desaparición de una cosmovisión jerarquizada y la aparición de una perspectiva más igualitaria, los individuos y las comunidades no poseen ya una identidad marcada por el nacimiento, exigiendo, por el contrario, el reconocimiento constante de los otros. Por tanto, en tal situación la mera libertad subjetiva no otorga valor a la vida, es necesario que esa libertad y esa identidad sean reconocidas por los demás.

En este punto la influencia hegeliana es también muy poderosa. La verdadera libertad para Hegel no consiste en que un individuo pueda querer de forma infinita cualquier realidad –ésta sería una libertad abstracta–, sino en armonizar esa libertad individual dentro de una comunidad junto a otras voluntades libres: la libertad concreta. Es decir, para que la auténtica

²³ Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

libertad aflore, una conciencia debe reconocer a otra no sólo como limitadora, sino como aquello que hace posible la auténtica libertad.

Taylor reconoce esta deuda con Hegel en varias ocasiones²⁴, aludiendo a la dialéctica del amo y del esclavo que se describe en la *Fenomenología del Espíritu*, como uno de los lugares en los que más tempranamente o de forma más influyente apareció el tema del reconocimiento.

“Pero el tema del reconocimiento es tratado por primera vez por Hegel de una manera que ha ejercido gran influencia.”²⁵

Por tanto, al igual que Hegel, Taylor admite que la auténtica libertad no puede ser el deseo infinito de un individuo solitario. La verdadera libertad consiste en una libertad situada, una libertad que sólo puede desarrollarse dentro de una comunidad y en torno a unos marcos morales que sirvan como referencia.²⁶

5º Pero la idea más importante que Taylor recoge de Hegel es la noción de lucha, de contradicción constante. En opinión de Taylor, es uno de los elementos más importantes que caracterizan la filosofía de Hegel y que permiten explicar su vigencia.

El conflicto se produce, según Taylor, entre los distintos patrones de moralidad que se han ido constituyendo a lo largo de la Historia y que han dejado su poso en el mundo actual. En los tiempos presentes el conflicto

²⁴ Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, p.83 y Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p.45, p.57 y pp. 76,77.

²⁵ Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, *op. cit.*, p.57.

²⁶ Esta defensa de la libertad situada que aparece en la obra de Taylor, ha sido analizada con detalle por Encarna Llamas. Cfr.: E. Llamas, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, *op. cit.*

debe seguir manteniéndose ya que representa la clave que logra mantener el funcionamiento no distorsionado de la civilización.

El tema del conflicto en la filosofía de Taylor –orígenes, implicaciones, paradojas– ocupa un lugar tan importante que merece un análisis más detenido. Este será el objetivo del epígrafe siguiente.

3. La necesidad del conflicto.

Una de las claves que permite comprender el pensamiento de Charles Taylor consiste en la gran importancia que la conflictividad, la oposición, la contradicción poseen en su entramado filosófico. El conflicto no tiene para Taylor un sentido peyorativo. Por el contrario, garantiza que nuestro bagaje moral y espiritual pueda presentarse con toda su riqueza, sin distorsiones. En concreto, que las fuentes morales se mantengan en oposición permite contrarrestar la hegemonía de la razón instrumental, que se alza dominante en los distintos campos de la cultura. Pero el conflicto no es sólo importante desde un punto de vista fenomenológico o moral, también muestra su poder desde un punto de vista estrictamente político. En este sentido, la fuerza de una comunidad sólo puede manifestarse si ésta adquiere un grado importante de reconocimiento y, por tanto, si alcanza la capacidad suficiente para luchar, para oponerse espiritualmente a otras comunidades o culturas que se imponen de forma hegemónica. El proceso de homogeneización creciente sólo puede ser neutralizado mediante la protección de comunidades distintas. Por tanto, la conflictividad de la que habla Taylor se convierte en el requisito para que haya equilibrio y, por tanto, Justicia.

Como hemos visto, esta idea de la importancia de la contradicción la encuentra Taylor en la obra de Hegel. Ya vimos cómo el joven Hegel creía que era posible encontrar una unidad entre las distintas motivaciones

morales (expresivismo, libertad radical y cristianismo), mientras que en su madurez considera que estos elementos son opuestos que requieren una reconciliación.

“Estos tres puntos de referencia se encontraban potencialmente en un conflicto profundo y el pensamiento maduro de Hegel es un intento heroico por reconciliarlos.”²⁷

La fuerza de la contradicción, en opinión de Taylor, desempeña un papel crucial en la filosofía de Hegel. A lo largo de la *Lógica* expone Hegel cómo la estructura conceptual de la realidad se basa en la contradicción. Ésta es la obra hegeliana que, según Taylor, ofrece los argumentos más importantes en este sentido. En ella, sobre todo, en el primer libro, muestra Hegel que las categorías que aplicamos a la realidad son inadecuadas. La realidad, tal y como es caracterizada por ellos, no puede existir. Sin embargo, estos conceptos tienen una aplicación: describen la realidad como no es o, al menos, como no puede seguir siendo. De ello se deduce que la contradicción se encuentra en la propia realidad.

La prueba decisiva de que la contradicción se halla en la realidad se encuentra en el análisis del *Dasein* o ser determinado. Cualquier ser tomado en su pura indeterminación es un concepto vacío. Para identificar algo tenemos que determinarlo, es decir, tenemos que relacionarlo con algunas propiedades que, en principio, no estaban en su ser, eran negaciones de su ser. Por tanto, para que un ser esté determinado, pueda identificarse y, por tanto, existir tiene que incluir sus propias negaciones, tiene que relacionarse, tiene que determinarse. La realidad sólo puede existir incluyendo la contradicción.

²⁷ Ch. Taylor, *Hegel, op. cit.*, p. 51.

A Taylor le fascina esta idea de la contradicción, de una realidad que incluye las diferencias. De ahí que, como otros autores contemporáneos²⁸, parece mirar con cierta tristeza los momentos en que el Espíritu cósmico o la necesidad racional parecen imponerse y anular todo el despliegue de las diferencias.

“Así, la fórmula presentada en la *Lógica* es en cierto sentido el núcleo interno del autoconocimiento del Espíritu, la vida intelectual interior de Dios, o como Hegel formula de un modo poco acertado (WL, I, 31) ‘la presentación de Dios como él existe en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza’.”²⁹

Del mismo modo, en el terreno de la política, Hegel es admirado por Taylor no por la solución final que establece –la aparición de la Idea encarnada en el Estado– sino por la importancia que concede a las diferencias en el terreno de la moral. Para Hegel, a lo largo del tiempo se han ido configurando diferentes modos de moralidad, que han de convertirse en el terreno desde el que debe brotar la política. La política no puede estar de espaldas a la moral, debe observar las distintas formas de identidad que afloran dentro de una sociedad.

Esa manera de comprender la diferencia en el ámbito de la moral y la necesidad de que la política se mueva desde ese terreno, hacen que la filosofía política de Hegel siga siendo interesante:

“Contra la corriente principal de la ciencia política, para la cual los cambios de ‘valores’ o ‘esperanzas’ del pueblo o bien siguen siendo

²⁸ Cfr.: Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992.

²⁹ Ch. Taylor, *Hegel, op. cit.*, p. 231.

inexplicables puntos de partida, o bien deben ser explicados a algún nivel totalmente distinto de análisis, la explicación hegeliana trata de elucidarlos en relación con la evolución de la sociedad misma, entendida en términos de los conceptos subyacentes que encarna y las definiciones de identidad que son esenciales a ella.”³⁰

Así, pues, la vigencia de Hegel se refleja principalmente en el terreno de la filosofía política. Un planteamiento que asume la importancia de la contradicción puede hacer frente al poderoso proceso de homogeneización que está sufriendo nuestra civilización. Este proceso se debe principalmente al triunfo de la racionalidad instrumental en la mayoría de las facetas de la vida pública. El planteamiento de Hegel representa, por su parte, un tipo de razonamiento que permite dar cabida a la diferencia, a la posibilidad de que distintas fuentes de moralidad sean disponibles. Se trata de un intento racional para evitar sucumbir ante las presiones del instrumentalismo, por un lado, y, por otra parte, ante la fuerza de los nacionalismos de origen romántico.

“Hegel es importante hoy porque sentimos recurrentemente la necesidad de una crítica de las ilusiones y deformaciones de perspectiva que brotan de las concepciones atomistas, utilitarias, instrumentales del hombre y la naturaleza, mientras que, al mismo tiempo desinflen las contra-ilusiones románticas que continuamente generan.”³¹

Hemos visto, por tanto, cómo Taylor admira la forma en que Hegel emplea el poder de la contradicción tanto en el ámbito de la ontología, como en el terreno de la moral y de la política. Tanto en un ámbito como en

³⁰ Ch. Taylor, *op. cit.*, p.247.

³¹ *Ibid.* p. 143.

el otro, podemos decir siguiendo a Craig Calhoun, que, tal vez, lo más importante que Taylor ha tomado de Hegel consiste en su permanente compromiso con un “todo diferenciado y pluriforme”.³²

Veamos ahora cómo desarrolla Taylor esta idea de la “totalidad diferenciada y pluriforme” en su propia obra. En este sentido, puede afirmarse que *Fuentes del yo* representa una defensa de la conflictividad en el mundo espiritual.³³ Como ya hemos visto, Taylor defiende una perspectiva holista en la que no tiene sentido hablar de un sujeto individual que fabrica sus propias visiones sobre el bien. Por el contrario, los bienes forman parte del trasfondo moral en el que se desplazan los individuos. Los bienes no son fabricados, son encontrados³⁴.

Pero en las civilizaciones modernas³⁵ el trasfondo moral no está constituido por un solo bien. Podemos hallar, por el contrario, un conjunto de bienes diversos que se han configurado a lo largo del tiempo. La relación entre estos bienes es inherentemente conflictiva.

“Una perspectiva ética organizada de esta forma alrededor de un hiperbien es inherentemente conflictiva y está en tensión.”³⁶

Los distintos bienes se configuran en torno a una serie de horizontes morales. A partir de la época victoriana la hegemonía del horizonte moral teísta desapareció, al tiempo que otras perspectivas morales desplegaban su

³² C. Calhoun, “Charles Taylor on Identity and the social Imaginary”, *Contemporary Sociological Theory, Cahiers du PEQ*, 19, (Junio 2000).

³³ En ocasiones, Taylor prefiere emplear el término “espiritual” antes que el término “moral” porque lo considera más apropiado para referirse al tipo de intuiciones y distinciones que está analizando. Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo, op. cit.*, p. 18.

³⁴ Más adelante, indicaremos que los bienes no sólo son encontrados, sino que también son recreados a través del lenguaje. Ver páginas 305-310.

³⁵ Taylor suele emplear los términos “moderno” y “Modernidad” para referirse a la época que abarca tanto la época moderna como la época contemporánea.

³⁶ Ch. Taylor, C., *Fuentes del yo, op. cit.*, p. 81.

potencial. A partir de ese momento la creencia y su opuesto comienzan a convivir como alternativas en tensión. Entre estas perspectivas –que Taylor denomina fronteras– destacan el horizonte de la racionalidad desvinculada y el horizonte expresivista. La aparición de estos entramados morales conllevaba una tensión conflictiva entre los mismos.

Por consiguiente, a pesar de que aparentemente puede haberse desarrollado entre los habitantes de las sociedades occidentales un importante acuerdo en relación a una serie de exigencias morales: igualdad, justicia, rechazo del sufrimiento, benevolencia..., si examinamos con más profundidad y utilizando la perspectiva histórica el terreno de la moral, hallaremos una serie de fuentes morales diversas que se encuentran en una tensión permanente.

“Pero bajo ese acuerdo general existen profundas fisuras en lo que concierne a los bienes constitutivos y, por consiguiente, a las fuentes morales que apuntalan esos parámetros. Las líneas de batalla son múltiples y desconcertantes...”³⁷

Taylor ha descrito la tensión existente entre las fuente morales, pero no se conforma con esta descripción, sino que, además, se opondrá con fuerza a todos aquellos planteamientos distorsionadores que niegan o no son capaces de comprender la pluralidad de nuestras fuentes morales. En este sentido, rechazará toda visión estrecha y unilateral ya proceda del terreno expresivista, ya venga de un ámbito tecnológico. Ambas perspectivas unilaterales deforman el legado de la modernidad, siendo incapaces de contemplar la riqueza de sus fuentes morales.

³⁷ *Ibid.* p. 516.

“Los defensores a ultranza de la razón desvinculada señalan los aspectos irracionales y anticientíficos del Romanticismo y de inmediato los desestiman alegremente sin percatarse de cuánto se basan ellos mismos en la interpretación posromántica de la vida cuando van en busca de ‘realización’ y ‘expresión’ en sus vidas emocionales y culturales. Por otro lado, quienes condenan los frutos de la razón desvinculada en la sociedad tecnológica o en el atomismo político hacen el mundo más simple de lo que es...”³⁸

Por tanto, existe una tensión conflictiva entre los diversos horizontes morales que debe ser alentada para sostener de forma más auténtica y eficaz los ideales de la modernidad. Parece que Taylor entiende la civilización moderna como una máquina sofisticada que puede funcionar adecuadamente si se mantiene el impulso de sus tres grandes motores. Por un lado, el motor del desarrollo científico, del imperio que ejerce la razón humana en los amplios dominios de un Universo desencantado. Por otro lado, el motor de la individualidad, de la autonomía, de la creatividad personal. Y, en tercer lugar, el motor que impulsa el espíritu religioso, el anhelo de lo Absoluto, lo incondicionado, el motor que hace posible la fraternidad, intentando evitar la tendencia al egoísmo y a la individualidad excesiva.

La tensión debe ser, pues, inherente a la civilización moderna. Tan fuerte suele ser el compromiso de Taylor con esta idea, que en su obra *La ética de la autenticidad*, llega a recuperar una imagen de las Brigadas Rojas para sostener esta posición:

“En cierto sentido, una sociedad auténticamente libre puede tomar como descripción de sí misma el lema formulado en otro sentido bastante

³⁸ *Ibid.* p. 524

diferente por movimientos revolucionarios como las Brigadas Rojas: ‘la lotta continua’, la lucha continúa y, de hecho, permanentemente.’”³⁹

Al igual que en Hegel, este alegato a favor de la conflictividad tendrá repercusiones en el terreno de la política. En aquellos escritos en los que analiza de un modo más directo el ámbito de la política, Taylor sostiene constantemente que es necesario proteger las diferentes culturas, reconocer su valor para que pueda aflorar toda la riqueza y diversidad de las mismas, evitando de este modo el triunfo de la homogeneización. En un interesante diálogo en torno a la globalización que mantiene con Vattimo y Rorty, expresa Taylor su preocupación ante el dominio de la cultura norteamericana.

“...pienso que existe el problema de preservar las otras culturas y las otras lenguas. Éste es un problema que permite justificar una política de sostén y de protección de los lenguajes originales y específicos, como por ejemplo en el ámbito cinematográfico, mientras que la tendencia de los norteamericanos es la de homogeneizar el lenguaje.”⁴⁰

Esta misma preocupación por el reconocimiento de la diversidad de las culturas la mantiene cuando examina la situación de Canadá. Taylor desea que se reconozca la identidad de Quebec –su tierra natal–, aunque sin necesidad de que esta comunidad constituya un Estado diferente. En el conjunto de artículos que aparecen en *Acercar las soledades*⁴¹, analiza esta cuestión con detenimiento, mostrando su preocupación ante el proceso de

³⁹ Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., pp. 108-109.

⁴⁰ “Diálogo sobre la globalización” en www.pensamientocritico.org/giavat0902.htm

⁴¹ Ch. Taylor, *Acercar las soledades: federalismo y nacionalismo en Canadá*, Tercera Prensa, San Sebastián, 1999.

uniformidad creciente que impide la aceptación de formas no separadas de identidad.

Él cree que la convivencia entre culturas diferentes no sólo es posible, sino necesaria. En este sentido, hay que entender su defensa del bilingüismo como otra manera de sostener su batalla contra la homogeneización y a favor de la conflictividad.

“O además, si hay dos idiomas ampliamente hablados en un Estado dado, ¿por qué es tan difícil llegar a algún acuerdo alrededor de una forma de bilingüismo?”⁴²

La convivencia entre culturas diferentes ha de ser comprendida bajo la luz del multiculturalismo. Este concepto defendido por Taylor debe distinguirse –como señala Marcela Forero–⁴³ de la idea de pluralismo. El pluralismo entiende la diversidad como una etapa transitoria que debe llevar a una sociedad en la que los ciudadanos queden asimilados e igualados en un esquema común de derechos. Por el contrario, el multiculturalismo que defiende Taylor considera que la sociedad representa un conjunto de centros en tensión mutua, siendo su objetivo principal convertir las fuerzas minoritarias en fuerzas mayoritarias.

Por tanto, lo que pretende Taylor es alentar el fuego de la tensión, mantener vivo el conflicto entre las diversas fuentes morales, por un lado, y entre las distintas culturas, por otro. De este modo cree que es posible mantener el equilibrio y la riqueza de la moral, evitando el triunfo de una razón, una moral o una cultura hegemónica. Su formación intelectual y su análisis filosófico le han llevado a sostener esta posición, pero no hemos de

⁴² Ch. Taylor, “Nationalism and the Modern State” en John A. Hall (ed.), *The State of the Nation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

⁴³ Marcela Forero, “Multiculturalismo y los límites del liberalismo”, *Miscelánea Comillas: Revista de Teología y ciencias humanas*, vol. 60, nº 117, 2002.

olvidar la biografía del filósofo canadiense, quien siendo hijo de un padre anglófono y de una madre francófona ha experimentado desde su infancia la convivencia entre culturas diferentes. No nos debe sorprender que el propio Taylor llegue a describirse como...

“El fruto híbrido del encuentro de dos mundos, de dos culturas y de dos lenguas.”⁴⁴

4. El trasfondo de la moral

1. La superación de la epistemología

“...permanecía durante todo el día en una cálida habitación donde disfrutaba analizando mis reflexiones.”⁴⁵

El aislamiento en que Descartes se encontraba cuando descubrió su famoso método, se convierte en la metáfora que ilustra una de las facetas más importantes del sujeto moderno. En la soledad de su habitación, este sujeto se cree capaz de encontrar los criterios que permiten establecer qué es lo que se puede conocer, qué es lo verdadero o qué es lo auténticamente moral. Desaparecen los valores compartidos hasta el momento en que este

⁴⁴ Michaëlle Jean, “Un entretien avec Charles Taylor”, <www.uni.ca/taylor2f.html>

⁴⁵ R. Descartes, *Discurso del Método*, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 10.

individuo casi divino comienza su trabajo para construir y fundamentar el nuevo universo.

Taylor no acepta en ningún momento esta comprensión del Universo. Se trata de una concepción que denomina *epistemológica* y que representa –volviendo una vez más a Hegel– una especie de “mundo invertido”.⁴⁶ Llama epistemológica a esta visión porque sitúa la teoría del conocimiento como punto de partida. Una vez que se establece qué se puede decir acerca del conocimiento, podremos aclarar qué puede establecerse legítimamente acerca de otros asuntos: Dios, el mundo o la vida humana. Esta concepción epistemológica representa, en palabras de Taylor, una *ilusión*, ya que no es capaz de comprender la imposibilidad de llegar a establecer qué es lo verdadero o qué es lo moral, sin asumir que existe un fondo de comprensión compartida en el que ya nos desenvolvemos.

La teoría epistemológica se presenta, pues, como una ilusión porque no tiene en cuenta que el sujeto desvinculado entronizado por ella no existe. Todo sujeto se halla inmerso en un conjunto de prácticas que le envuelven, que configuran el mundo moral que le rodea y que hacen posible su identidad. Más adelante, veremos qué rasgos posee este trasfondo ineludible, pero antes continuemos analizando algunos de los momentos en que Taylor arremete contra la llamada tradición epistemológica.⁴⁷

En el artículo “La superación de la epistemología”⁴⁸ intenta buscar una mejor comprensión de nosotros mismos como seres conocedores y como seres lingüísticos. La exaltación de la epistemología venía acompañada de una manera de entender al sujeto, según la cual éste se convertía en el centro fundador de todas nuestras certezas, valoraciones morales y configuraciones políticas. Se había alumbrado la imagen de un yo puntual, autónomo, liberado, desenraizado y atómico.

⁴⁶ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, p.12.

⁴⁷ Una crítica similar es llevada a cabo por MacIntyre contra el emotivismo en su obra *Tras la virtud*. Cfr.: A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, pp. 19-55.

⁴⁸ “La superación de la epistemología” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, pp.19-42.

El supuesto que subyace a toda esta concepción es la idea de que podemos llegar a una verdad autofundada mediante una ordenación correcta de nuestros pensamientos. Esta confianza en nuestras propias facultades se convierte en una garantía de conocimiento. El conocimiento es, pues, autofabricado y autofundado.

La fuerza de la certeza “autodada” se transforma en un ideal moral y, de este modo, el individuo será libre cuando sea autorresponsable, cuando sea capaz de tomar sus decisiones apoyándose en los juicios que él mismo ha elaborado. La libertad, en sentido moderno, sólo es posible si el sujeto basa su acción en sus propios propósitos.

Se desarrolla, de esta manera, el tránsito desde la epistemología hacia la moral, un tránsito que provoca, en opinión de Taylor, tres imágenes muy influyentes en la tradición moderna: la imagen de un sujeto desvinculado, libre y racional, que no puede definirse en los términos de los mundos natural y social que le rodean; una concepción de un yo puntual que trata de forma instrumental a los mundos anteriores y una interpretación atomista de la sociedad que contempla a la misma como un conjunto de propósitos individuales.

En este mismo artículo muestra Taylor la manera en que es posible superar la tradición epistemológica. En tal sentido, habría que seguir las huellas de algunos autores que ya han recorrido este camino, especialmente a Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty y el segundo Wittgenstein. Todos ellos ofrecen una nueva interpretación del conocimiento y comparten una forma básica de argumentación.

“Los cuatro hombres antes mencionados, a quienes considero los más importantes críticos de la epistemología y los autores de las formas de crítica más influyentes, ofrecen nuevas interpretaciones del conocimiento.

Más aún y a pesar de sus grandes diferencias los cuatro comparten una forma básica de argumentación...»⁴⁹

Ya no es posible comprender el punto de partida del conocimiento como la relación entre un sujeto aislado y un objeto que esté más allá de él. Antes de que se produzca la toma de conciencia, tanto el sujeto como el objeto se hallan configurados dentro de unas condiciones indispensables ya existentes, dentro de un trasfondo de comprensión. Este trasfondo no puede ser objetivado por el sujeto, no puede ser objeto de representación. La tarea de la razón cambia. Ya no se trata de encontrar verdades claras y distintas acerca de los objetos, sino de articular el trasfondo, intentar desvelar algunos de los significados que envuelven a los sujetos y a los objetos, clarificar las condiciones de intencionalidad. A través de este desvelamiento podremos comprender mejor las cuestiones antropológicas que nos rodean y que sustentan nuestras creencias morales y espirituales.

“Es bien conocido el tipo de reflexión que esta dirección implica. Implica, primero, concebir la razón de forma distinta, de manera que incluya –al lado de las formas familiares de la Ilustración– una nueva sección, cuya excelencia consiste en nuestro ser capaces de articular claramente el sustrato de nuestras vidas. Para ello podemos usar la palabra “desocultación” siguiendo a Heidegger.”⁵⁰

Encontramos, por tanto, en este artículo una manera de superar la tradición epistemológica a través de la apelación a un trasfondo previo de comprensión. Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty o el segundo Wittgenstein aparecen como valedores de esta empresa. La importancia que concede

⁴⁹ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p.28.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 36,37.

Taylor a estos autores no es nueva, ya en su obra *Hegel*⁵¹ eran mencionados los tres últimos como defensores de una concepción sustantiva del lenguaje, una concepción en la que el lenguaje no es entendido como un instrumento a disposición del sujeto, sino como un fondo de comprensión que constituye a los sujetos y al mundo. Puede decirse, pues, que ha sido un rasgo constante en la obra de Taylor su rechazo de un sujeto conocedor desvinculado y la superación de esta concepción mediante la apelación a un trasfondo previo de comprensión.

Similar planteamiento es observable en *Fuentes del Yo*. En la primera parte de esta obra realiza Taylor un análisis de los elementos principales que configuran su entramado filosófico. Nos hablará en estos primeros capítulos del carácter ineludible de los marcos referenciales (*frameworks*), de la configuración moral de la identidad y de la importancia de los bienes en tanto que fuentes morales.

De nuevo, la perspectiva epistemológica vuelve a ser atacada debido, por una parte, a su propia estrechez, es decir, a su incapacidad para comprender correctamente al sujeto moderno y analizar los ricos lenguajes que configuran su trasfondo, y, por otra parte, debido a la ceguera que le impide reconocer las propias fuentes morales que sustentan su posición.

En esta obra comienza Taylor estableciendo la diferencia que existe entre una reacción puramente instintiva o biológica –una náusea, por ejemplo– y una reacción moral. Cuando realizamos una determinada demanda de carácter moral, elaboramos una argumentación o un razonamiento indicando quién o qué es el objeto de nuestro respeto moral. Esto significa que partimos de una determinada manera de entender qué es un ser humano o, en otros términos, que afirmamos una ontología dada de lo humano. Una ontología que, por otra parte, está modelada por la cultura. Lo que pretende Taylor –y éste es el objetivo que intenta desarrollar en su libro– es mostrar cuál es la ontología que subyace a nuestras inclinaciones o demandas morales. Para mostrar esta ontología es preciso articularla, es

⁵¹ Ch. Taylor, *Hegel*, *op. cit.*

decir, exponer el modo en que esa ontología o trasfondo moral proporciona un sentido a nuestras respuestas. Se trata de hacer explícito el trasfondo que asumimos, se trata de encontrar las verdaderas razones por las que realizamos determinadas acciones o sostenemos ciertos compromisos.

La perspectiva epistemológica se muestra incapaz de reconocer la importancia de estos trasfondos morales. Así, desde una perspectiva naturalista⁵² –que sería una variante de la epistemología, pues considera que todo tipo de realidad es objeto de conocimiento científico– no puede establecerse una distinción entre reacciones biológicas y reacciones morales. Las reacciones morales serían vistas como el desencadenamiento de una pauta instintiva ante determinados estímulos, sin considerar que la deliberación o argumentación moral pudiera conducir a una distinción entre maneras diferentes de entender al ser humano.

Por otro lado, las distintas variantes del modelo epistemológico –y aquí encontraríamos al naturalismo, pero también a las distintas versiones del utilitarismo– configuran lo que Taylor denomina la *ética de la inarticulación* (“*ethics of inarticulacy*”). La denomina de este modo porque sus defensores son incapaces de articular la enorme riqueza de los lenguajes morales que rodean y configuran al individuo y su mundo. Son incapaces de mostrar cómo nuestras reclamaciones morales se anclan en una serie de puntos de referencia (bienes) a los que otorgamos un valor superior y que nos sirven para comparar y distinguir acciones y comportamientos que consideramos superiores de otros que juzgamos inferiores.

Esta ética inarticulada no contempla, por tanto, ni los diferentes lenguajes de fondo, ni los diversos bienes, ni las diferencias cualitativas. Ello es debido, por una parte, a la manera que tienen de concebir al sujeto como un ser desvinculado, pero no hay que olvidar un motivo original que presenta Taylor: las propias fuentes morales que sustentan esta ética inarticulada –fuentes morales que ellos se niegan a reconocer– favorecen

52 Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, op. cit., pp. 19-22.

esta posición neutral que rechaza cualquier idea de distinciones cualitativas, bienes superiores o lenguajes de fondo.

En este sentido, desempeña un papel muy importante lo que Taylor denomina “*afirmación de la vida corriente*” (“*the affirmation of ordinary life*”). Se trata de un ideal ligado al movimiento cristiano reformador, según el cual no existe un modo de vida superior a otro, sino que cualquier vida puede ser igualmente valiosa ante Dios si se realiza de un modo adecuado. Este ideal –que analizaremos posteriormente⁵³ con más detalle– se encuentra en los inicios de la modernidad y se convierte en uno de los motores que la impulsan. La ética inarticulada ha vinculado este ideal con la defensa de un sujeto que con su razón, su libertad y sus poderes expresivos, construye sus conocimientos y sus valores, sin necesidad de subordinarse ante modelos de vida ya establecidos o ante horizontes ya configurados. Sin embargo, los defensores de este tipo de ética son incapaces de reconocer la fuerza de la “afirmación de la vida corriente” porque son incapaces de reconocer el valor de cualquier horizonte que trascienda al sujeto individual.

“Por ejemplo, creo que la hostilidad que muestra el utilitarista moderno hacia los bienes superiores y la defensa de la felicidad cotidiana y sensual, brotan de lo que he denominado la afirmación de la vida corriente (...) Pero el naturalismo moderno no sólo no puede aceptar dicho contexto teísta, sino que se ha despojado de los lenguajes de valor superior. No obstante, quiero plantear la tesis de que dicho sentido del valor de lo habitual sigue animándolo y le proporciona el poderoso motivo moral para su extendida aceptación.”⁵⁴

Hemos llegado, pues, a la misma conclusión que se desprendía del análisis del artículo anterior: una verdadera comprensión del sujeto humano

⁵³ Ver páginas 94-105.

⁵⁴ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p.120.

sólo es posible si entendemos la importancia del trasfondo de comprensión que lo envuelve. En el planteamiento de Taylor, este entramado posee una serie de rasgos peculiares. Veamos cuáles son.

2. Los armazones morales (*frameworks*)

Hemos visto cómo un determinado modelo de razón, que se inspira en la tradición epistemológica moderna, se sitúa en el centro de los planteamientos éticos contemporáneos. A Taylor esta visión le parece unilateral, errónea y peligrosa. En su opinión, esta perspectiva –que se ha nutrido de ideas de Descartes, Locke, la Ilustración radical, el utilitarismo o el liberalismo contemporáneo más radical– olvida la presencia de una serie de fines o bienes ya establecidos y compartidos por los individuos que forman una comunidad.

Además de los individuos que plantean reclamaciones, exigen determinados valores o cuestionan determinadas situaciones, se hallan siempre en toda comunidad una serie de fines, valores o bienes desde los cuales aquellas peticiones, súplicas o críticas se formulan. Hay, pues, un *entramado moral*, cuyas ideas o significados básicos comparten los miembros de una comunidad. Se trata, por tanto, de un entramado moral lingüísticamente compartido. Tal entramado recibe en la obra de Taylor el nombre de “*framework*”.⁵⁵

El vocablo “*framework*” significa literalmente esqueleto o armazón⁵⁶ de un barco. Se trata, por tanto, de la estructura interior de un ser o, de un

⁵⁵ Ch. Taylor, “Inescapable Frameworks”, Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 16-23.

⁵⁶ El término “armazón” ha sido empleado en la filosofía española por Quintín Racionero para referirse a la estructura desde la que se realizan las prácticas (Cfr.: “La resistible ascensión de Alan Sokal”, Q. Racionero, S. Royo, (Eds.) *Éndoxa*, “*La filosofía en el fin de siglo*”, nº 12, 2000, U.N.E.D., p. 457) El profesor Racionero indica que este mismo término fue empleado anteriormente por Josep Lluís Blasco, *Lenguaje, filosofía, conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973, p. 125. El origen de estas referencias al

modo más particular, de un barco. El término se refiere, por tanto, a una estructura que habitualmente no es visible, ni se toma en consideración, pero sin la cual resulta imposible el movimiento, la vida de un determinado ser.

Me parece muy importante destacar un rasgo de esta definición. El “framework” representa algo físicamente estructural, algo que está ahí, que tiene un valor ontológico, que constituye a la comunidad y al individuo en tanto que miembro de la misma. Por tanto, no ha de ser entendido como una representación o proyección que los sujetos realizan y que se sitúa más allá de ellos. Si traducimos “framework” por horizonte moral no alcanzamos el auténtico sentido que el término posee. En el planteamiento de Taylor “framework” no alude al horizonte que está más allá de los sujetos; por el contrario, es el entramado que vertebra y da cuerpo a una comunidad, y, por consiguiente, a los sujetos que la constituyen. No es sólo aquello que puede llegar a verse, sino la propia estructura que nos mueve.

El fragmento siguiente de *Fuentes del yo* hace referencia a esta idea:

“...nuestra aceptación de cualquier hiperbien conecta de manera compleja con el hecho de que nos mueva (...) Pero pese a todos esos complejos engranajes de intermediación no se rompe la conexión entre la percepción del bien y el hecho de ser movidos por él.”⁵⁷

Al examinar el significado del concepto “framework” no puede defenderse que nos hallemos ante una idea novedosa en la historia de la

armazón o al framework es el análisis que realiza Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* acerca de las reglas. Obedecer una regla para Wittgenstein no es una actividad subjetiva, sino una práctica que guarda relación con un contexto –armazón, framework o “Gerüst”, que es el término empleado por Wittgenstein– ya establecido. Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 216,217.

⁵⁷ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.* p. 90.

filosofía. La idea de un trasfondo lingüísticamente articulado que sirve para vertebrar a una determinada comunidad se ha convertido en una referencia habitual entre los filósofos contemporáneos. Ya vimos como el propio Taylor mencionaba a Heidegger, a Merleau-Ponty o al segundo Wittgenstein, como precursores del modo contemporáneo de entender el lenguaje. En nuestra época el lenguaje se constituye como el punto de partida desde el que se elaboran planteamientos filosóficos de índole muy diversa. J. Habermas, entre otros, llega a sugerir que nos encontramos ante un nuevo paradigma dentro de la historia de la filosofía: el paradigma lingüístico.

“Una causa igual de profunda es la que representa el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Mientras que el signo lingüístico se había considerado hasta entonces como instrumento y elemento accesorio de las representaciones, ahora es ese reino intermedio que representan los significados lingüísticos el que cobra una dignidad propia.”⁵⁸

No es, por tanto, novedosa la idea que nos ofrece Charles Taylor. No obstante, lo que no puede ponerse en duda es su peculiaridad. Partiendo de un modelo que es habitual en la filosofía de nuestro tiempo, Taylor elabora su propia imagen del mismo. Entre los rasgos de esa visión peculiar que nos ofrece Taylor podemos destacar los tres que más llaman nuestra atención. En primer lugar, puede decirse que el “framework” es un trasfondo moral. Esta idea, sitúa a Taylor en deuda con el maestro Sócrates, con la filosofía clásica, en general, y con Hegel. En segundo lugar, el “framework” –en el caso de la tradición occidental– no ha de entenderse en un sentido homogéneo. Posee, por el contrario, diferentes patrones de moralidad, procedentes de épocas diversas, los cuales se hallan en un conflicto

⁵⁸ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1996, p.17.

permanente. Esta idea de lucha, de conflicto permanente nos sitúa de nuevo a Taylor en deuda con Hegel. Por último, hay que entenderlo como un trasfondo lingüístico. Aquí Taylor se convierte en un autor plenamente contemporáneo y queda vinculado a la línea que desarrollaron Heidegger o Wittgenstein, basándose en una concepción del lenguaje que, según nuestro autor, fue intuida por Herder.

Hemos señalado que el primero de los rasgos sitúa a Taylor en relación con la filosofía clásica y, en concreto, con Sócrates. La idea de un trasfondo moral que se comparte por los miembros de una comunidad se sustenta en un argumento que Taylor emplea constantemente y que, a su vez, era el arma favorita de Sócrates. Éste, deambulaba por las calles de Atenas cuestionándose —o mejor, cuestionando a los demás— por qué motivo era posible hablar acerca de la justicia, de la injusticia, de la bondad, del valor y de otros tantos términos de índole moral. Según Sócrates, si en el diálogo se empleaban aquellos vocablos se debía a que los interlocutores compartían una idea del significado de aquellas palabras.

El tipo de argumentación que utilizaba Sócrates y que también emplea Taylor trata de partir siempre de las exigencias, demandas, críticas... que realizan los sujetos en su vida habitual para llegar a encontrar las ideas que sirven para dar sentido, para comprender mejor aquellas demandas. Así, por ejemplo, si alguien denuncia una determinada situación por la ausencia de libertad y, al mismo tiempo, sostiene que la libertad no existe caería en una contradicción. Si este agente ha formulado una crítica en nombre de la libertad es porque la libertad existe en algún sitio, está presente, al menos, en el lenguaje de la comunidad a la que el sujeto pertenece, vive como idea moral dentro de esa tradición, existe como una idea especialmente valorada que permite realizar críticas y demandas en su nombre. La argumentación parte, por tanto, de una experiencia dada para llegar a una idea que permite dar sentido a aquella experiencia.

El propio Taylor expresa con claridad su deuda con Sócrates en el siguiente pasaje que aparece en su ensayo “Comparación, historia, verdad”⁵⁹:

“... considero que se pueden clarificar las cosas un poco al extraer un núcleo de sentido de la tradición que nos viene de los griegos. Remitiendo la razón al logos, considero que podemos encontrar las exigencias básicas que nos plantea en una cierta noción de articulación. Sócrates siempre quiso hacer decir a sus interlocutores lo que pensaban, mostrar las ideas que estaban poniendo en funcionamiento...”⁶⁰

Por tanto, la deuda principal que mantiene Taylor con Sócrates se debe al empleo de un determinado tipo de argumentación racional que nos permite descubrir la presencia de un trasfondo moral. Aunque la primera inspiración de este tipo de argumentos es socrática, Taylor piensa que una formulación más clara y desarrollada de los mismos la hallaremos posteriormente a partir de Kant, bajo la denominación de argumentos trascendentales. Más adelante examinaremos el análisis que realiza Taylor de este tipo de argumentos⁶¹.

El método que empleaba Sócrates, sigue siendo el mismo que, en esencia, trata de desarrollar Taylor. Se trata de que los interlocutores lleguen a formular lo que está implícito en el contexto lingüístico y moral que les envuelve. A través de sus formulaciones los individuos consiguen que sea el propio contexto el que se manifieste, el que se revele. Se trataría,

⁵⁹ “Comparación, historia y verdad” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 199-220.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁶¹ Ver páginas 285-289.

en palabras de Heidegger, de dejar que el “habla, desde ella misma, nos hable”.⁶²

Ahora bien, pese a que Taylor pueda encontrar una cierta inspiración en el modo socrático de razonar, no hemos de concluir que su filosofía represente una vuelta al mundo clásico o un retorno nostálgico al *ethos* comunitario ateniense. En primer lugar, no hay que olvidar que el argumento socrático perseguía un objetivo último: alcanzar el sentido, el eidos, que determinados términos morales poseían. Este eidos se sitúa en una situación intermedia entre el lenguaje y la realidad. ¿Qué buscaba realmente Sócrates?: ¿únicamente una definición lingüística o la esencia real que se hallaba vinculada a aquellos términos? La visión de Sócrates que nos ofrece Platón guardaría más relación con el segundo tipo de indagación, con la búsqueda de la esencia real. En buena parte de los diálogos platónicos aparece Sócrates buscando y alcanzando el conocimiento de las esencias verdaderas e inmutables. Es probable que la investigación socrática no llegara a los extremos que le atribuyó Platón. Ahora bien, es igualmente cierto que Sócrates se encuentra lejos de comprender la realidad bajo la luz del lenguaje, se encuentra lejos de entender que el lenguaje sea la “casa del ser”⁶³. Por tanto, si Taylor considera que el trasfondo moral compartido es un trasfondo articulado lingüísticamente es debido a otro tipo de influencias.

Por otra parte, tampoco podemos atribuir a Taylor el anhelo de recuperar pequeñas comunidades fuertemente integradas, comunidades similares a las polis griegas. Un empeño semejante podríamos encontrarlo en la obra de MacIntyre⁶⁴, pero es inconcebible dentro del esquema conceptual de un autor que intenta mantener toda la riqueza y complejidad del legado moral de la modernidad. De ahí que, aunque los argumentos puedan tener una inspiración socrática, el autor que vuelve a aparecer como

⁶² M. Heidegger, *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, p. 170.

⁶³ M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, p. 11.

⁶⁴ “Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros.” Cfr. MacIntyre, A. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 322.

punto de referencia a la hora de considerar el trasfondo como un conjunto de fines, bienes o valores que rodean y constituyen al individuo vuelve a ser Hegel. Su concepto de *Sittlichkeit*, como vimos, permite entender la verdadera libertad del individuo solamente dentro de un contexto moral establecido, pero tal contexto no ha de ser comprendido de un modo homogéneo –aquí se manifiesta el carácter moderno de Hegel–, sino surcado por tradiciones morales de naturaleza diversa.

El “framework”, por consiguiente, se presenta como un entramado lingüístico muy complejo. Se halla configurado por una serie de tradiciones diferentes, surgidas en épocas diversas, las cuales han dejado su impronta en el lenguaje. Nos situamos aquí ante el segundo rasgo importante del armazón que presenta Taylor. El trasfondo lingüístico que nos constituye en tanto que seres humanos se caracteriza por su dinamismo, por su movilidad, por su devenir histórico, por la presencia constante de conflictos...

“...rompamos con la tentación de discernir tendencias irreversibles y consideremos que se libra una lucha cuyo resultado está continuamente por decidir.”⁶⁵

Ya hemos analizado la influencia que ejerce *Hegel* sobre Taylor en relación a la importancia de la lucha, del enfrentamiento, de la dialéctica. Taylor analiza especialmente el caso de la cultura occidental. En ella encuentra la presencia de tres fuentes principales que han influido en la constitución de nuestra identidad: racionalismo, expresivismo y teísmo cristiano. Entre esas fuentes considera que existe una lucha continua y piensa que nuestra identidad se verá favorecida si tal lucha se mantiene y no se produce la hegemonía absoluta de alguna de las tres tendencias.

⁶⁵ Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p.110.

Aún nos queda por analizar el tercero de los rasgos peculiares que caracterizan el trasfondo que diseña Taylor. Éste no podemos encontrarlo ni en la filosofía clásica ni en Hegel, aunque éste último se sitúa en la línea que conduce hacia él. Nos estamos refiriendo a la comprensión del lenguaje como un entramado que constituye a los individuos y al mundo que les rodea. El lenguaje deja de ser concebido como un mero instrumento que sirve para clasificar los objetos. El lenguaje tiene un poder propio. Aunque es creado por los individuos, éstos, a su vez, son creados por el entramado lingüístico. En un capítulo posterior analizaremos con más detalle el papel que desempeña el lenguaje en la filosofía de Taylor. Señalemos, por el momento, algunas de las características más importantes de esta visión.

Taylor descubre esta manera de comprender el lenguaje en el período romántico. Es aquí donde por primera vez se sostiene una concepción del lenguaje claramente opuesta a la visión instrumental. Así lo expresa él mismo en el prefacio de su obra *Argumentos filosóficos*:

“... en el período romántico, tenemos la comprensión expresivista del lenguaje y del arte que critica acerbamente la concepción lockeana y que propone una noción diferente de la creatividad; Herder es, en cierto modo, su figura clave (...)

Me declaro defensor de la concepción romántica.”⁶⁶

Esta concepción romántica, expresivista o sustantiva del lenguaje permite explicar que el mismo se convierta en un trasfondo, que el lenguaje nos configure, que pueda entenderse como una red, que se entienda de un modo dialógico y que se vincule inexorablemente a las nociones de comunidad o de cultura.

⁶⁶ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, pp.13, 14.

Dentro de esa concepción romántica destacará Taylor en numerosas ocasiones la tarea realizada por Herder. Tanto en sus estudios sobre Hegel⁶⁷ como en el artículo “La importancia de Herder”⁶⁸ considerará a éste como una figura “bisagra” que permite explicar el tránsito desde una concepción instrumental del lenguaje hacia una concepción sustantiva del mismo.

Siguiendo este artículo encontramos en la obra de Herder una serie de elementos que le sitúan dentro de esa concepción sustantiva. En primer lugar, la dimensión lingüística no aparece como un instrumento que sirva para expresar el pensamiento interior, por el contrario, la dimensión lingüística modela nuestros pensamientos antes de que estos afloren. Por otra parte, los términos que empleamos al comunicarnos no se encuentran aislados, forman parte de un entramado lingüístico que, a su vez, se sitúa dentro de un contexto vital más amplio. De este modo, Herder defiende lo que Taylor denomina holismo del significado. En tercer lugar, el lenguaje es entendido como una red, como un trasfondo, como una actividad en la que nosotros somos creadores al tiempo en que estamos siendo creados. El lenguaje, además, posibilita la aparición de nuevas formas de conciencia, de nuevas formas de sentir, dando cabida a una gran pluralidad de creaciones humanas simbólico-expresivas. Por último, esta manera de concebir el lenguaje modificará nuestra visión acerca del sujeto. El lenguaje se forma y crece principalmente en el diálogo, en la existencia de la comunicación hablada. No podemos hablar de mi lenguaje o tu lenguaje, sino de nuestro lenguaje. El lenguaje se sitúa de modo primario en la comunidad, en el *Volk*.

Una serie de autores contemporáneos han desarrollado la visión romántica acerca del lenguaje. Entre ellos destaca Taylor las aportaciones de *Heidegger* y *Wittgenstein*. En su artículo “Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein” considera Taylor que la elaboración que realizan ambos autores de la idea de trasfondo hay que

⁶⁷ Ch. Taylor, *Hegel, op. cit.*, pp. 18, 19.

⁶⁸ “La importancia de Herder”, en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos, op. cit.*

entenderla como “un adecuado desafío a la hegemonía en nuestros días de la razón técnico-burocrática”⁶⁹. Y no sólo representa un desafío a este tipo de razón, sino también al modelo del sujeto aislado, desvinculado y monológico que le acompaña.

En opinión de Taylor, ambos coinciden al intentar recuperar la idea de un agente vinculado, incardinado en una forma de vida, en una cultura, en un mundo de compromisos. Ambos valorarán de un modo decisivo el papel del trasfondo en el que se desplazan aquellos agentes. El trasfondo, en principio, aparece como algo de lo que los agentes no tienen conciencia, pero, al mismo tiempo, permite que sea inteligible aquello de lo que soy consciente. Se trata de algo que es posible sacar a la luz, o, en palabras de Heidegger, “desocultar”.

Heidegger emplea el término “precomprensión” para aludir a este trasfondo; Wittgenstein nos habla claramente de un trasfondo de significados que se presenta en una serie de juegos de lenguaje, que aparecen dentro de ciertas formas de vida.

Pese a las notables similitudes, Taylor cree encontrar una importante diferencia entre los dos planteamientos. Heidegger dirige su mirada preferentemente hacia aquello que no somos nosotros. Desde esta visión, lanza un duro ataque contra el subjetivismo y el humanismo, contra el poder del sujeto para alcanzar el verdadero conocimiento y la verdadera conciencia. Por su parte, Wittgenstein parece establecer las bases para un nuevo humanismo cuando señala las distorsiones que determinadas prácticas e instituciones han impuesto en los distintos modos de vida.

Como se vio anteriormente, Taylor diseña un concepto de “framework” que posee matices y rasgos peculiares. La influencia que recibe de Heidegger y Wittgenstein sirve para situarnos ante uno de esos rasgos peculiares. Él ha observado una importante diferencia entre ambos planteamientos, pero considera, igualmente, que las dos visiones son

⁶⁹ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 113.

compatibles, que ambas pueden servir de inspiración para que surja un nuevo tipo de humanismo que desafíe a la “razón tecno-burocrática”.

Taylor tomará y hará suya la idea heideggeriana de que el trasfondo lingüístico aparece, se revela, tiene fuerza propia, tiene un poder misterioso que está más allá de nosotros. Son constantes las referencias que hace Taylor tanto en sus artículos como en *Fuentes del yo* al poder que ejercen determinadas imágenes, símbolos o palabras:

“Quizá la fuerza de las imágenes bíblicas espirituales, incluso en los sectores más laicos de nuestra civilización, debería hacernos sospechar...”⁷⁰

El lenguaje tiene, pues, poder propio, fuerza, capacidad para transformarnos, para orientarnos, para darnos sentido... –éste sería el matiz heideggeriano–. Pero, además –y aquí Taylor se aproxima más a la visión que ofrece Wittgenstein– el lenguaje es una creación humana. El trasfondo lingüístico es dinámico, activo. Se encuentra surcado por tradiciones distintas que han sido desarrolladas por los humanos a lo largo de la Historia. A su vez, tales tradiciones entran en conflicto, luchan, algunas desaparecen, surgen otras nuevas... aparecen cambios y van surgiendo nuevos lenguajes.

El *framework* se define, pues, como un entramado lingüísticamente articulado y constituido por diversas fuentes morales que se encuentran en una tensión permanente. Hemos analizado ya el modo en que Taylor ha ido diseñando este trasfondo, convendría ahora realizar algunas precisiones importantes. En primer lugar, hay que indicar que cuando Taylor apela a un trasfondo moral no se está refiriendo únicamente a las cuestiones relacionadas con la libertad, el derecho o la justicia. Está apelando, además, a todos aquellos aspectos que tienen que ver con lo que significa ser

⁷⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 120.

humano, alude a las cuestiones que son especialmente significativas para un individuo. En este sentido, Taylor prefiere denominar a este conjunto de cuestiones “espirituales” –porque considera que es un término más abarcador que “moral”– o, en otros momentos, “antropológicas”⁷¹. Por este motivo, el trasfondo moral ha de ser entendido como un horizonte de significatividad, tal y como se describe en *La ética de la autenticidad*:

“Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer, si tenemos que definirnos significativamente, es suprimir o negar los horizontes contra los que las cosas adquieren significación para nosotros.”⁷²

En este mismo texto se indica cómo nuestra propia definición se realiza gracias a esos horizontes de inteligibilidad que nos constituyen. De este modo nos aproximamos a la segunda de las precisiones que quería realizar: la cuestión de la identidad. Una de las funciones más importantes que cumple el framework consiste en ofrecer el marco dentro del cual los diferentes individuos pueden construir su propia identidad. Aunque desarrollaremos el tema de la identidad posteriormente, me gustaría subrayar en este momento el hecho de que todo individuo para saber quién es o quién le gustaría ser, ha de plantearse estos interrogantes a la luz de un conjunto de fines, bienes o valores que forman parte del entramado lingüístico y cultural que le rodea. Sólo podremos conocer nuestra identidad –en tanto que sujetos morales y lingüísticos– estableciendo la situación en que nos encontramos respecto a aquellos ineludibles puntos de referencia.

Por último, me gustaría precisar algo acerca de la primera definición de framework que presentamos. Dijimos entonces que éste apelaba a una

⁷¹ Ver páginas 12,13.

⁷² Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 71.

realidad físicamente estructural, algo que tenía un valor ontológico. Podemos decir ahora que el framework es físicamente estructural no en el sentido de que sea un conjunto de células o de materia, sino en el sentido metafórico de que es el motor que impulsa la manera de pensar, de comportarse o de gesticular de todos aquellos individuos que caen bajo su alcance. No hay que entenderlo como un conjunto de proposiciones teóricas que un conjunto de sabios pueden captar y trasladar al resto del pueblo. El framework no es un horizonte teórico, sino un entramado que impulsa las acciones de los individuos y las prácticas de la comunidad. En su interior hay lugar para los conocimientos teóricos, para los ideales filosóficos, para los movimientos sociales, para las ideas religiosas... Todo ello formaría parte del trasfondo opaco (*background*)⁷³ que se encuentra presente en todas las culturas. Pero este trasfondo ciego adquiere la capacidad de impulsar nuestras prácticas sociales solamente cuando es articulado, cuando a través de una serie de lenguajes logra revelarse ante los miembros de una comunidad y se alza como un horizonte que ofrece respuestas significativas a las cuestiones planteadas. Los horizontes significativos (*frameworks*) al ser articulados a través del lenguaje se hacen disponibles, pudiendo convertirse en puntos de referencia de nuestras acciones y compromisos.

Hay, por tanto, una cierta ontología en el planteamiento de Taylor. Ésta se fundamenta en la constante apelación del filósofo a una realidad que trasciende a los individuos. Ahora bien, esta realidad apela a los sujetos y se presenta a ellos a través del lenguaje. Se manifiesta en forma de cuestiones significativas para el ser humano. El trasfondo se presenta, por una parte, como incuestionable y trascendente –aquí se reflejaría su carácter de realidad– pero, por otra parte, sólo por su naturaleza lingüística puede hacerse presente a los individuos, puede interpelarlos, puede tener un significado para ellos y puede impulsar sus vidas y sus acciones. En este

⁷³ Sigo aquí la distinción que establece Encarna Llamas entre “background” y “framework” en la obra de Taylor. Tal distinción aunque no tematizada de forma explícita en los escritos de Taylor, sí fue reconocida por el filósofo canadiense en un conjunto de conversaciones que mantuvo con la autora citada. Cfr. E. Llamas, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, op. cit., p.78.

sentido, más que de una ontología en el sentido platónico, más que de un realismo físico habría que hablar de un realismo hermenéutico.

5. La conexión con el bien.

Hemos visto, pues, cómo “framework” puede definirse como trasfondo moral articulado lingüísticamente que incluye en su interior una constante actividad o lucha. En el punto anterior tratamos de analizar cómo diversas fuentes habían confluído y habían influido decisivamente para que Taylor llegara a elaborar este concepto. En el apartado presente nos centraremos prioritariamente en el primer aspecto de la definición anterior, el que se refiere concretamente a *la moral*.

Podría definirse framework simplemente como armazón moral, o, en otras palabras, como una articulación en torno a *la idea de bien*. El propio Taylor emplea la expresión retratos del bien “*pictures of the good*”.⁷⁴ Vemos, pues, cómo la idea del bien ocupa un lugar central dentro de su obra. Éste es uno de los motivos por los que este filósofo se sitúa entre los más importantes defensores del llamado *comunitarismo*. Aunque él mismo considera⁷⁵ que las fronteras entre comunitaristas y liberales no han sido trazadas con precisión, la importancia concedida al bien, no sólo desde un punto de vista psicológico o antropológico, sino desde un punto de vista ético y político representa uno de los elementos que unifican los planteamientos de los llamados comunitaristas. Consideran estos autores que todos los intentos por transformar una sociedad para que sea más justa, han de respetar las nociones de bien ya existentes dentro de esa sociedad o comunidad. Todo análisis ético o político ha de ir vinculado a un análisis moral, a un análisis de las formas de vida, de los ideales acerca del bien. En

⁷⁴ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p.3.

⁷⁵ Ch. Taylor, “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, pp. 239 y ss.

este sentido, Taylor se halla plenamente inmerso en la tradición comunitaria.⁷⁶ Todos sus estudios acerca de las tradiciones, de las fuentes de nuestra identidad, de los retratos del bien, tienen como objetivo mostrar la necesaria conexión que ha de existir entre las tradiciones morales y los proyectos éticos o políticos.

Taylor otorga, por tanto, un lugar privilegiado al concepto de bien. Para elaborar su propia visión, Taylor tiene que rechazar, en primer lugar, dos concepciones que han realizado un falso retrato: la que sostiene el *naturalismo científico* y la *concepción platónica*. En el tercer capítulo de *Fuentes del yo*, denominado “La ética de la inarticulación” llevará a cabo esta tarea.

Desde el naturalismo científico, los bienes son considerados como proyecciones que realizan los seres humanos sobre un Universo que es, él mismo, neutral. Quiere esto decir que el trasfondo que rodea a los sujetos no ocupa un lugar prioritario; por el contrario los sujetos, que son vistos como seres desarraigados, poseen la capacidad de fundar, de establecer todo un horizonte de valores, de objetos valiosos, de bienes.

Desde este planteamiento naturalista o emotivista, nuestras nociones de bien pueden ser consideradas proyecciones de tres maneras diferentes: asimilando nuestras reacciones morales a reacciones viscerales; considerando nuestras nociones de bien como opiniones que, en último término, son opcionales; o considerando que los términos de valor tienen equivalentes términos descriptivos.

Una variante de esta posición sería la constituida por todas aquellas teorías éticas derivadas de Kant. En ellas, el papel desempeñado por los bienes en el terreno de la ética es minimizado o completamente anulado. Sus defensores trasladan la función de los bienes al ámbito de las decisiones privadas, aunque estas decisiones puedan ser tomadas por grupos o comunidades. Pero cuando se trata de dirimir entre las diversas opciones

⁷⁶ Cfr. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1992, pp. 65 y ss.

morales cuál es la preferible, hay que abandonar la apelación a los bienes y adoptar una perspectiva neutral, es decir, una perspectiva ética. Desde este punto de vista, será posible establecer las normas que permitan organizar la convivencia pacífica de los grupos humanos y se establecerán las cuestiones relativas al derecho y a la justicia.

Taylor trata de desmontar esta concepción basándose en la importancia que él concede al trasfondo moral que nos rodea y nos constituye. Considera que esta visión está equivocada, pero, además cree que su pretensión de universalidad es falsa puesto que encubre determinados valores o bienes sin los cuales no podría sustentarse. Así, por ejemplo, la teoría ética de J. Habermas trata de adoptar una perspectiva neutral que, en último término, es falsa puesto que encubre un valor al que otorga un lugar privilegiado: la justicia universal. Este valor adopta en el planteamiento de Habermas un lugar superior, un punto de referencia, aparece como un bien superior, elevándose por encima de otros aspectos tales como la búsqueda de una vida mejor o más satisfactoria. Sin embargo, Habermas no concede a la justicia la calificación de valor moral o de bien supremo, la justicia se sitúa en una perspectiva diferente, una perspectiva neutral o ética desde la que es posible dirimir los conflictos entre distintas posiciones morales.

“En el caso de Habermas, por ejemplo, la barrera entre las cuestiones éticas, que atañen a la justicia interpersonal, y las de la vida buena es supremamente importante, porque es la barrera entre las demandas de la verdadera validez universal y los bienes que diferirían de una a otra cultura.”⁷⁷

⁷⁷ Ch. Taylor, *op. cit.*, p.104.

Por tanto, Taylor se opone tanto a aquellos que sostienen que los bienes son una mera proyección realizada por el sujeto –concepción naturalista o emotivista– como a las teorías derivadas de Kant que distancian a los bienes del terreno de la ética, otorgando un lugar especial a la justicia, al derecho y a un sujeto universal neutro. Pero, por otra parte, Taylor desea también rechazar el retrato del bien que aparece en la filosofía platónica. En este caso, la falsedad del retrato se debe a que se sostiene una idea del bien completamente separada de los seres humanos, transformándose en una propiedad objetiva del Universo, una propiedad inmutable que no guarda relación con los seres humanos y sus vidas.

Según Taylor, el bien no puede ser inmutable ni puede concebirse más allá de la vida humana. El bien se encuentra inmerso en el trasfondo lingüístico y éste, aunque posee un grado importante de misterio y de incompreensión, sufre las transformaciones y convulsiones propias de la historia humana. La conflictividad y el dinamismo que caracterizan al “framework” revierten en los bienes que allí se manifiestan.

Por tanto, Taylor, por un lado, se niega a considerar a los bienes como simples proyecciones de los seres humanos o como propiedades objetivas del Universo, y, por otra parte, cree que los bienes se hallan inmersos en el trasfondo lingüístico que constituye la vida y la moral de los seres humanos. Veamos ahora cómo elabora Taylor su propia concepción acerca de este asunto.

La importancia de los fines en la vida del ser humano fue expuesta por Taylor desde sus primeros escritos. En su primer libro *The explanation of behaviour*, publicado en el año 1964⁷⁸, ya explicaba, en un contexto puramente psicológico, cómo era imposible comprender el comportamiento humano sin recurrir a un tipo de explicación teleológica. En esta obra, lanzaba una fuerte crítica contra el conductismo y contra las escuelas psicológicas que explicaban cualquier acción como una simple respuesta

⁷⁸ Ch. Taylor, *The explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1964. Esta obra, finalizada en 1961 y publicada en 1964, fue la tesis doctoral de Taylor.

ante un estímulo externo. La acción humana no sólo era una acción teleológica, era también una acción por propósitos. Esto significaba que la acción no sólo se producía con miras a la realización de un fin, sino que existía una meditada elección de ese objetivo, se desarrollaba un análisis reflexivo, un uso de la conciencia que terminaba provocando la aparición de propósitos en el sujeto.

Por tanto, ya en esta primera obra encontramos una primera aproximación al concepto de bien que desarrollará posteriormente. La conducta humana está encaminada a la realización de unos fines, fines que apelan al ser humano en forma de propósitos. Lo que desarrollará posteriormente será el modo en que esos fines se sitúan en el trasfondo cultural que rodea al individuo y los procedimientos por los que esos fines apelan al sujeto en tanto que bienes, en tanto que puntos de referencia que ofrecen una respuesta a cuestiones significativas. En el camino desde este primer acercamiento psicológico a su posterior concepción acerca de los bienes, jugará un papel decisivo su visión romántica o constitutiva del lenguaje.

Volviendo a su teoría madura acerca de los bienes –tal y como aparece en *Fuentes del yo*–, podemos decir, en primer lugar, que los bienes son los fines hacia los que orientamos nuestras vidas. Nuestras deliberaciones establecen una serie de distinciones teniendo como punto de referencia los fines señalados. En este sentido, los bienes pueden ser definidos como *focos* que orientan nuestras distinciones cualitativas en el terreno de la moral. En efecto, los seres humanos realizan constantes reclamaciones, demandas, exigencias o críticas relacionadas con cuestiones morales. Una reclamación se produce porque se considera que una situación es más valiosa para el ser humano que otra diferente. Se establece, por tanto, una distinción. La distinción lleva a diferenciar entre diversas situaciones, considerando que unas son más valiosas que otras y que se acercarán más a lo que ese agente considera que es lo bueno.

Pero, ¿por qué aquella situación se consideró más valiosa? En opinión de Charles Taylor, es preferible porque para el sujeto adquiriría una relevancia, un significado pleno al conectarla implícita o explícitamente con una idea fuerte acerca del ser humano. Esta noción última alcanza la categoría de bien superior porque permite ofrecer un sentido, una explicación racional que explica por qué elegimos determinadas situaciones y no otras. Por tanto, el bien se presenta como un foco, un punto de referencia que permite explicar por qué realizamos ciertas distinciones en nuestro lenguaje moral, por qué empleamos ciertas expresiones y no otras en determinados contextos.

Esto sería, por tanto, una primera nota distintiva que hallamos en el concepto de bien que expone Taylor. Pero empezamos a intuir ya una segunda característica. El bien ha sido definido como un punto de referencia, pero, además, debe orientar las distinciones que realizamos en el lenguaje. Es decir, para situarse como un punto de referencia él mismo ha de situarse dentro del sinuoso ámbito del lógos. Por tanto, el bien se sitúa en el lenguaje.

En cierto modo, esto no nos llama la atención. Ya lo sabíamos. Precisamente porque el bien se sitúa en este terreno es por lo que Taylor puede rechazar las concepciones naturalista o platónica. No puede sostenerse la idea de un sujeto neutral que elabora las distintas concepciones sobre el bien, ni la idea de un bien absoluto y también neutral que se impone por encima de todas las valoraciones culturales. En ambos casos se estaría postulando la defensa de un lenguaje neutral en el que se expresaran los compromisos morales. Para Taylor no es concebible la superioridad de un lenguaje teórico o neutral en el terreno de la moral. No existe tal lenguaje. Cuando un agente realiza sus reclamaciones o exigencias lo hace desde un punto de vista, desde un trasfondo cultural, desde un lenguaje ya establecido. Desde ese lenguaje presenta sus demandas en nombre de una serie de bienes que ejercen su poder dentro de esa tradición.

El bien se comporta, por tanto, como un núcleo de significatividad. En los diferentes bienes presentes dentro de una cultura, los sujetos encuentran respuestas a los interrogantes que se plantean en torno al sentido de sus vidas. No hay mejor medida de la realidad en los asuntos humanos que la que ofrecen los términos con los que nos referimos a lo que otorga más sentido a nuestras vidas. Vuelve a aparecer, de este modo, lo que denominábamos “realismo hermenéutico”. Los bienes tienen un núcleo de realidad –en el sentido de que no hay que considerarlos como meras proyecciones de los sujetos en un momento dado– pero sólo es posible acercarnos a ellos a través del lenguaje. Solo a través del lenguaje los bienes pueden ser articulados, pueden acercarse a los humanos y dar significado a sus vidas.

La articulación adquiere un papel muy importante. A través de ella logramos construir el camino que une nuestras exigencias con el punto de referencia que les otorga un sentido. De esta manera, al presentar y exponer esta vinculación, se ofrece una condición necesaria para que se produzca la adhesión a un determinado bien. Es decir, al articular los caminos que unen nuestras demandas con los bienes que las sustentan se está mostrando la fuerza que una serie de bienes ejerce en una cultura dada, pero eso no significa que cada individuo haya de adherirse a todos esos bienes.

Empezamos, de este modo, a vislumbrar un nuevo rasgo de la teoría de los bienes que elabora Taylor. Nos referimos a la naturaleza conflictiva y plural del bien –especialmente relevante en el caso de la cultura occidental–. El bien se ve sometido a las mismas vicisitudes que ha sufrido el lenguaje. No podemos hablar de un único bien, sino de un conjunto de bienes que se encuentran en conflicto.

El conflicto se produce no sólo porque los individuos constantemente realizan elecciones o deliberaciones acerca de fines de naturaleza diversa, sino también porque entre los distintos bienes algunos adquieren un lugar más elevado. Este tipo de bienes más elevados son denominados por Taylor “hiperbienes”. No sólo ocupan un lugar superior, sino que además

proporcionan el punto de referencia desde el cual se establece lo que puede pensarse, juzgarse o decirse.

“Permítaseme llamar a los bienes de orden superior de esta clase ‘hiperbienes’, es decir, bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre estos.”⁷⁹

Estos hiperbienes representan con frecuencia una fuente de conflictos. Esto se debe a que cuando alguno de los bienes se eleva por encima de los demás y se convierte en punto de referencia, puede provocar un cambio o rechazo de los otros. Esto ocurrió, por ejemplo, cuando el principio del respeto igualitario vino a socavar las virtudes de la familia tradicional o cuando las virtudes cristianas se alzaron y rechazaron las nociones morales de la tradición pagana. Pero a pesar de la hegemonía que establece alguno de estos bienes, los que han sido rechazados no desaparecen, se mantienen en el corazón humano y permiten que siga existiendo la tensión entre ellos.

Pero la conflictividad no puede entenderse sólo en un sentido histórico. También el individuo puede experimentar su adhesión a un bien como una auténtica transformación en su vida, como el tránsito a una forma de conciencia superior. Al cambiar nuestra perspectiva y colocarnos en la dirección que conduce a un nuevo bien –que se convierte ahora en hiperbién– sufrimos un crecimiento moral, una transición que entendemos como el alejamiento de una posición errónea.

Taylor considera que son varios los puntos de referencia últimos que se presentan en nuestra cultura. Diferentes ideas acerca del bien se alzan,

⁷⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, pp. 79, 80.

marcando diferentes maneras de concebir qué ocupa un lugar más valioso en la vida del ser humano. En su opinión tras la pérdida de la hegemonía del armazón teísta judeo-cristiano se alzaron tres tipos diferentes de armazones morales (“framework”). Por una parte, se alza el *patrón teísta* –aunque se halla actualmente en decadencia– y, por otra parte, surgen dos nuevos patrones: el armazón de la *racionalidad instrumental* y el *armazón expresivista*. Cada uno de estos patrones se articula en torno a unas ideas de bien, en torno a una noción que expresa lo más valioso para el ser humano. Así, para el patrón teísta la noción suprema viene a ser la de *respeto*. Ahora bien, entendiendo el respeto en sentido sagrado: se respeta a los demás seres humanos porque se les quiere, porque se ve que son buenos. Por su parte, el armazón que entroniza a la razón instrumental ha encumbrado como bien supremo la noción de *dignidad* del individuo, una noción que se relaciona con la idea de libertad individual. Por último, el patrón expresivista ha concedido el lugar privilegiado a otro tipo de idea: la noción de una *vida plena de sentido*.

Más adelante, volveremos a analizar los rasgos que presentan cada uno de los patrones señalados. En este punto lo que deseaba subrayar era la naturaleza plural y conflictiva del bien. Ahora quisiera comentar brevemente otro de los rasgos distintivos que presenta el concepto de bien en la obra de Taylor. Hemos visto cómo el bien aparece como un punto de referencia que permite dar sentido a las valoraciones que realizamos en nuestro lenguaje moral. Si estas reclamaciones o valoraciones pueden ser puestas en duda, pueden ser cuestionadas; el bien que las sustenta, que las ilumina, que les da sentido... se presenta *absolutamente incuestionable*. Se presenta como un punto fijo, a priori, dotado de una fuerza o poder especial que lo capacitan para ofrecer una fuerte evaluación de nuestras opiniones, creencias, reclamaciones, etc. Se presenta como el ancla que ofrece una estabilidad al conjunto de nuestras intuiciones.

Los seres humanos orientamos nuestras vidas en dirección a estos bienes. Vuelve a aparecer la idea de intencionalidad, la visión teleológica que ha acompañado a Taylor desde sus primeros escritos. Nuestra identidad

adquiere sentido por referencia al bien, el cual se impone de modo contundente. Evaluamos nuestra vida con respecto al bien en términos de sí o no, no valen las posiciones intermedias. Esto no significa que somos buenos cuando nos adherimos plenamente al bien... lo que quiere decir Taylor es que somos buenos cuando orientamos nuestra vida en la dirección que conduce hacia el bien.

Ahora bien, en opinión de Taylor el bien es múltiple y conflictivo. Nos encontramos con diversos tipos de bienes en nuestra cultura, cada uno de los cuales posee una naturaleza muy diversa... Es el momento de plantearnos la siguiente pregunta: ¿tienen todos los bienes la misma fuerza?, ¿tienen la misma capacidad para evaluar en sentido fuerte?

En mi opinión, a pesar de que Taylor ha subrayado la importancia de que exista una tensión constante entre los diversos bienes, él mismo parece otorgar un potencial superior al patrón teísta, una capacidad superior para explicar algunas de nuestras más importantes motivaciones morales. Se presenta como una razón última más poderosa. Se alza como un bien que permite una adhesión por parte del sujeto mucho más intensa. Se muestra como la tradición que ejemplifica la presencia de bienes en sentido último, bienes que hacen posible una afirmación absoluta. Los demás patrones se aproximan a este modelo pero no alcanzan el mismo poder.

En el primer capítulo de las *Fuentes del yo*, Taylor critica a la filosofía moderna porque no ha dejado espacio “para la noción del bien como objeto de nuestro amor o fidelidad”. Conviene detenerse en este fragmento y observar la disyunción que emplea Taylor “amor o fidelidad”. En otro fragmento de la misma obra hace referencia al tipo de relación que puede sostenerse con una fuente moral, al tipo de articulación que nos puede aproximar a ella...

“Una formulación posee fuerza cuando acerca a las fuentes, cuando las esclarece y las hace asequibles en toda su fuerza inherente, en su capacidad para inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad...”⁸⁰

Volvemos a observar una disyunción muy similar a la anterior “amor, respeto o fidelidad”. Es cierto que los distintos bienes sirven como punto de referencia, sirven para explicar, para orientar, pero vemos, igualmente, que pueden desarrollarse diferentes formas de relación con ellos. El *amor* es un tipo de vinculación que Taylor relaciona más específicamente con el patrón teísta. A diferencia de los otros modos de relación –respeto o fidelidad– provoca una mayor intensidad, una proximidad mayor respecto al bien y, sobre todo, una reciprocidad que no puede encontrarse en las otras fuentes. La peculiaridad del patrón teísta consiste precisamente en la capacidad que tiene la propia fuente para apelar a los individuos. Lo característico del amor cristiano o ágape no es que las criaturas amen a Dios, sino que es Dios mismo quien manifiesta su amor hacia los humanos.

En otro fragmento, señala Taylor la necesidad que tienen los humanos de contactar con aquello a lo que otorgan más valor:

“...topamos con una de las aspiraciones más básicas de los seres humanos, la necesidad de contactar o conectar con lo que perciben como bueno, o de suma importancia o de valor fundamental.”⁸¹

Los seres humanos necesitan contactar con aquello que consideran de valor fundamental. Taylor está hablando de una “necesidad”, una

⁸⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁸¹ *Ibid.*, p. 58.

auténtica necesidad... sin ella el ser humano dejaría de serlo. La necesidad le lleva al ser humano no sólo a orientarse, es decir, a tener en cuenta unos puntos de referencia a través de los cuales el hombre puede aproximarse, alejarse..., esto es, desarrollar su vida. En estos textos Taylor sugiere que no basta con esto. El ser humano no sólo tiene necesidad de esos marcos de referencia, tiene que entrar en contacto con ellos, tiene que atraparlos, tiene que sentirlos en una proximidad absoluta.

Esta metáfora del contacto, de la conexión, nos recuerda la imagen de la entrega absoluta, de la pasión, del amor. Esa imagen –como reconocía el propio Taylor– ha sido un elemento fundamental dentro de la tradición teística. El creyente no puede conformarse con aproximarse a Dios, tiene que vivir esa entrega como una vivencia de su pasión por Dios y, al mismo tiempo, como una muestra del amor divino.

Por tanto, el modelo de bien que ofrece la tradición cristiana se sitúa, al menos en ciertos pasajes, en un nivel superior dentro del planteamiento de Taylor. Ello se debe a que algunas de las características exigidas a los bienes seculares –la exigencia de una pasión intensa y de una relación recíproca–, sólo encuentran su verdadero sentido dentro del entramado teísta. La conclusión a la que llegamos se desprende del planteamiento que ha desarrollado el filósofo canadiense. De una manera esquemática puede expresarse del siguiente modo:

1. El bien es el punto de referencia que sirve para valorar nuestras acciones.
2. El bien se halla inmerso en nuestro trasfondo lingüístico.
3. El trasfondo lingüístico de nuestra cultura es plural.
4. El bien es plural.
5. Hay tres nociones principales acerca del bien: respeto sagrado, dignidad, y plenitud de significado.
6. Un bien es superior si permite una adhesión intensa y recíproca.

7. La noción de respeto sagrado permite una vinculación más pasional, intensa y recíproca.

En conclusión, la noción del respeto sagrado que requieren los seres humanos, por ser criaturas divinas, parece alzarse como una fuente superior desde el punto de vista moral. Siendo los otros tipos de patrones importantes, esta noción del Bien parece indispensable para que los seres humanos desarrollen una auténtica vida moral. Sin ella el mundo humano se tambalearía. Dejaría de existir un verdadero respeto de unos por otros. La *fraternidad* se convertiría en un ideal irrealizable... La fraternidad se convertiría en benevolencia y adoptaría otros ropajes seculares, pero nunca sería una verdadera fraternidad, nunca movería a los hombres con la misma pasión si éstos no se hallaran guiados por la noción de un respeto sagrado hacia cualquier ser humano.

La cuestión de la reciprocidad representa la clave que permite explicar por qué el entramado teísta se sitúa en un plano superior. El amor, entendido como una relación mutua, puede ser atribuible a dos humanos, o también a un creyente en su relación con Dios –entendido éste como una persona–. Sin embargo, el respeto a la justicia o a la libertad no puede ser comprendido del mismo modo. Alguien puede sentir una fuerte adhesión al ideal de libertad o justicia de un pueblo pero no puede esperar el sentimiento recíproco.

No todos los bienes son iguales. El Dios de los cristianos –para los cristianos– no puede situarse al mismo nivel que el respeto a la justicia, o el deseo de crear la propia vida. Es cierto que para que la creencia en Dios sea posible es necesaria una articulación cultural y lingüística, similar a la requerida para defender la libertad o la autenticidad. Sin embargo, una vez que la creencia se produce, ésta responde a una naturaleza muy diferente. El que cree en Dios no sólo concibe que el ideal está ahí inmerso en la cultura piensa también que ese concepto tiene vida propia, poder propio y capacidad para amar y apelar a los humanos.

Podemos admitir, siguiendo a Taylor, que el patrón teísta cristiano ofrece un conjunto de imágenes, relatos y metáforas de indudable importancia para la consolidación de importantes valores de la civilización moderna. En concreto, sus imágenes de la pasión y del sufrimiento, como elementos necesarios para el desarrollo de la vida humana, emanan una fuerza difícilmente comparable. Pero me parece igualmente necesario realizar una importante distinción entre las fuentes morales secularizadas y el patrón teísta. La diferencia es clara: las primeras son concebidas únicamente como creaciones humanas. Pueden tener, y de hecho tienen, un poder que trasciende a los propios individuos, el cual se ha ido sedimentando a lo largo de los siglos... pero siempre serán creaciones humanas. Su poder puede ser enorme, la pasión con la que los individuos se entreguen a sus valores –ya hablemos de justicia, libertad, democracia o autenticidad– puede ser muy intensa. Pero nunca hemos de olvidar que todos estos valores son creaciones humanas, creaciones contingentes –como diría Rorty⁸²–, y que más que una intensa pasión, lo que requieren es un cuidado responsable. La pasión, a veces, se convierte en locura. Lo que necesitan los valores es el cuidado consciente de aquellos que saben el trabajo que fue necesario para alcanzarlos y la fragilidad que los sustenta.

6. La identidad.

La cuestión acerca de la *identidad*, guarda una íntima relación con el concepto de trasfondo que hemos estado analizando en el punto anterior. En un importante texto que aparece en *Fuentes del yo* comienza Taylor planteando el problema del siguiente modo:

⁸² Cfr. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

“Quizá la mejor manera de ver esto fuera centrarnos en el asunto que solemos describir como la cuestión de la identidad. Hablamos de ello en esos términos porque frecuentemente la gente formula espontáneamente la pregunta en la forma de ‘¿Quién soy yo?’. Pero a esa pregunta 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 como conocer dónde 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”⁸³

Por consiguiente, queda claro que la identidad sólo puede definirse a la luz de ciertos horizontes. Hemos de contrastar lo que hacemos o deseamos con los horizontes o trasfondos que marcan aquello que en nuestra cultura suele considerarse como digno de un mayor aprecio, con los horizontes que establecen qué es lo bueno, lo valioso desde un punto de vista moral.

Para saber quién soy, he de conocer cuáles son los puntos de referencia morales de la cultura en la que me sitúo, cuáles son las nociones de bien que pertenecen a esa cultura. Para comprender “mi” identidad debo conocer “nuestra identidad”. He de conocer el espacio moral que se ha abierto dentro de mi cultura. Para saber quién soy he de comprender cuál es mi situación dentro de ese espacio moral. Dentro de ese espacio podré adherirme más intensamente a unos bienes o a otros, podré identificarme con unos puntos de referencia antes que con otros, pero nunca podré saltar por encima de los horizontes que han sido abiertos. Como hemos visto, la identidad queda definida, en primer lugar, por los horizontes que marcan lo

⁸³ Ch. Taylor, *Fuentes del yo, op. cit.*, p. 43

que es bueno o valioso. La identidad se define, en primer lugar, por su *naturaleza moral*.

La cuestión acerca de la propia identidad sólo puede ser contestada partiendo del conjunto de bienes morales que constituyen el trasfondo moral y que se incrustan en nuestra propia personalidad. Nuestra identidad no puede salir nunca de ese marco moral. Existiría, por tanto, un contexto comúnmente compartido por los miembros de una misma sociedad. ¿Qué es entonces lo que nos convertiría en seres únicos e irrepetibles? En opinión de Taylor, lo que proporciona la individualidad o la verdadera identidad no es sólo el conjunto de valores que compartimos, sino, sobre todo, la *dirección* en que nos hallamos respecto a ese conjunto de valores. “Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro”.⁸⁴ La orientación de nuestras vidas respecto a los distintos bienes es lo que proporciona nuestra singularidad⁸⁵.

Esta respuesta no convence a muchos de los críticos de Taylor. Kenneth A. Strike⁸⁶ ilustra una de las críticas más frecuentes cuando señala que la concepción que Taylor tiene de la identidad se aleja del discurso kantiano. Siendo importante el reconocimiento de los horizontes culturales a la hora de definir la identidad de alguien, Strike piensa que esta consideración no agota todo lo que implica ser una persona. Ser una persona –y esto es lo que Taylor parece no tener en cuenta, según Strike– significa ser un objeto de igual dignidad, significa poseer una perspectiva universal más allá de cualquier particularismo.

W. Kymlicka⁸⁷ o C. Thiebaut⁸⁸ sostienen críticas similares cuando insisten en la necesidad de reconocer en los sujetos un elemento de

⁸⁴ *Ibid.*, p. 43

⁸⁵ En el año 1996 pronunció Charles Taylor una conferencia en la Universidad de Dayton en un contexto claramente católico. En esta conferencia titulada “A Catholic Modernity” establecía un paralelismo entre una identidad humana universal y, al mismo tiempo, diferenciada y la imagen de Dios que se desprende de la Trinidad, caracterizada por la unidad y la diferencia. Cfr. J. Heft (Ed.) *A Catholic Modernity*, Oxford University Press, 1999, pp. 14, 15.

⁸⁶ K. A. Strike, “Taylor, Equality, and the Metaphysics of Persons” en “*Philosophy of Education*”, 1996.

⁸⁷ W. Kymlicka, “Comunitarismo” en *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995.

⁸⁸ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, *op. cit.*

universalidad, un elemento que permita a los seres humanos adoptar una postura reflexiva y crítica frente a los horizontes morales que le rodean. Sin esta perspectiva no habría un lugar para la transformación, la innovación o la crítica.

“El que sepamos con mayor claridad la complejidad que nos compone nos ayuda a comprender cuál es el carácter de las instituciones que hemos adoptado históricamente y cuáles han podido ser sus límites. Pero, ese conocimiento no nos solventa la cuestión de cómo pensar y modificar esas instituciones cuando entran en crisis, cuando se paralizan de impotencia o colapsan de ineficacia.”⁸⁹

Por su parte, Taylor no cree que sea posible adoptar una perspectiva universal y transcultural. Todo individuo está situado dentro de un contexto cultural y desde él tiene que configurar su vida. Pero esto no significa que el trasfondo sea completamente inalterable. Los individuos pueden llevar a cabo comparaciones y críticas, pero éstas no se realizarán desde una perspectiva universal, sino desde el propio horizonte cultural⁹⁰. Se pueden contrastar las respuestas que ofrecen los valores de otra cultura ante una situación concreta. Fruto de este contraste puede producirse un cambio en el horizonte de partida. Este modo de proceder –de reminiscencias gadamerianas– será analizado con más detalle posteriormente⁹¹.

Por el momento, me gustaría destacar cómo Taylor no anula la singularidad de los individuos cuando afirma que la identidad humana sólo puede ser comprendida dentro de unos horizontes morales. En primer lugar, no hay que olvidar que Taylor no habla de culturas cerradas dominadas por una moral única, sino de culturas heterogéneas surcadas por diversos

⁸⁹ *Ibid.*, p.101

⁹⁰ Cfr. “Comparación, historia, verdad” en Ch.Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*

⁹¹ Ver páginas 288-290.

entramados morales. Por otra parte, dentro de ese conjunto de horizontes morales los individuos pueden trazar diferentes direcciones en sus vidas, acercándose más a unos bienes o a otros. Además, los individuos tienen la posibilidad de comparar, en relación a aspectos concretos, sus propios valores morales con los de otros horizontes culturales, siendo posible, de este modo, contrastar y mejorar el punto de partida.

Pero siendo cierto que los sujetos mantienen en el planteamiento de Taylor un momento de libertad última, una capacidad para decidir, para orientar su vida respecto a unos puntos de referencia, no es menos cierto que estos puntos de referencia, estos valores morales, se arraigan de un modo muy poderoso en la personalidad de los individuos. Al igual que indicábamos al hablar del trasfondo, podemos señalar ahora que los bienes no aparecen como fines que se sitúen más allá del sujeto y ante los cuales éste tenga que tomar una decisión. Los fines se incrustan en la vida de los seres humanos hasta el punto de que no sólo influyen en su manera de pensar, sino que se reflejan en el modo de actuar e, incluso, en los gestos más cotidianos. El trasfondo moral no nos mueve desde fuera: queda interiorizado de tal manera que llega a reflejarse en el propio cuerpo.

En el texto que presentábamos al comienzo de este punto la identidad se definía como “*posturas*” concretas que se adoptan dentro de un horizonte incuestionable. El término “*postura*” que emplea Taylor en este pasaje nos aproxima a esta nueva característica del concepto de identidad.

No parece casual que Taylor emplee la expresión “adoptar una postura” (“taking a stand”). La expresión puede ser entendida de un modo metafórico. Así, “adoptar una postura” significaría orientarnos dentro de un determinado trasfondo u horizonte. De hecho, tal es el significado que posee la expresión dentro de este contexto. Pero en la filosofía de Taylor la expresión nos sugiere algo más, nos sugiere la importancia del cuerpo, la importancia de una identidad encarnada, corporeizada.

Ya en esta misma obra son frecuentes las críticas que lanza Taylor a la idea de un sujeto desvinculado o descorporeizado tal como emerge en la

filosofía de Descartes, pero la idea la desarrollará con más detalle en otras obras, especialmente en algunos de los artículos aparecidos en *Argumentos filosóficos*.

En varios artículos rechaza Taylor la concepción de un sujeto desarraigado y atómico, una concepción que, como vimos, hunde sus raíces en lo que Taylor denomina la tradición epistemológica de la modernidad. Frente a ese sujeto defiende la idea de un agente vinculado a un trasfondo. Ya vimos la importancia que Wittgenstein o Heidegger adquirirían a la hora de configurar este concepto. Pues bien, siguiendo al propio Wittgenstein, a Merleau-Ponty o a Bourdieu, Taylor observa que la vinculación del sujeto con el trasfondo cultural es tan intensa que queda reflejada en la corporeidad del sujeto, en su manera de comportarse, de situarse.

En tal sentido, Taylor en el artículo “Seguir una regla” considera muy fructífera la noción de *habitus* que aparece en la obra de Bourdieu. En este artículo, y siguiendo la estela de Wittgenstein, Taylor pretende mostrar qué significa seguir una regla. Wittgenstein señala que cuando alguien sigue una regla en realidad no es consciente de la gran cantidad de repercusiones indirectas que esta acción trae consigo. En opinión de Taylor, esto significa que para Wittgenstein cuando seguimos una regla lo que hacemos es asumir un trasfondo en el que se genera una verdadera comprensión.

Bourdieu se situaría dentro de la misma línea al defender igualmente la noción de un sujeto encarnado y vinculado socialmente. Para él, lo más importante a la hora de seguir una regla no consistiría en poseer de la misma una representación clara y distinta –como sostenía la concepción epistemológica– sino en practicar esas reglas, en situarse dentro de un mundo de prácticas. La regla existe principalmente en las prácticas que anima.

Esto es posible cuando no se establece una frontera entre mente y cuerpo, sino que se habla de una comprensión encarnada. Esta idea queda reflejada en la noción de *habitus*. El *habitus* consiste en un sistema de disposiciones duraderas que nos llevan a “comportarnos corporalmente, a

actuar, por ejemplo, o a estar o a gesticular de una determinada manera”⁹². El habitus, por tanto, viene a ser la manera en que seguimos determinados valores o reglas culturales a través de nuestros comportamientos corporales...

“Esta es una de las maneras en que las reglas pueden existir en nuestras vidas, como ‘valores hechos carne’ ”.⁹³

La importancia que Taylor concede a la noción de habitus muestra el gran valor que él otorga a la idea de un sujeto vinculado, vinculado a una cultura comúnmente compartida, vinculado a un conjunto de prácticas, vinculado a una determinada manera de comprensión corporal, vinculado a una común manera de “adoptar posturas”.

Lo que estamos observando es cómo esos valores morales que se hallaban en el horizonte se hacen carne. Como ya analizamos, el “framework” no se alzaba más allá de nosotros, por el contrario, nos configura. Ahora podemos dar un paso más y señalar que el “framework” nos constituye corporalmente, que aquel horizonte de valores se refleja en nuestro modo de comportarnos, en nuestro modo de situarnos físicamente ante la realidad. Podemos afirmar, por tanto, que nuestra identidad aparece como una identidad física, corporal o, en otras palabras encarnada.

Al hablar de la identidad empleamos la expresión “nuestra” identidad. Mi identidad se elabora dentro de nuestra identidad. Se elabora dentro de un espacio de valores compartidos, de un espacio lingüísticamente compartido. En tal sentido, podemos señalar que la identidad es dialógica,

⁹² Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 237.

⁹³ *Ibid.*, p. 237.

se constituye en el habla, en el lenguaje, en el espacio de habla común que vamos constituyendo, abriendo y generando.

Aflora, de nuevo, la concepción romántica o constitutiva acerca del lenguaje. Una concepción que Taylor veía emerger en la obra de Herder y crecer a través de planteamientos de Heidegger o Wittgenstein. La identidad se configura a través del logos, a través del lenguaje que nos constituye, que nos ofrece nuestra manera de ver el mundo, nuestra manera de comprender la realidad y de movernos en ella.

En el artículo sobre Wittgenstein, que comentamos anteriormente señala Taylor lo siguiente:

“Una buena parte de nuestra comprensión del yo, de la sociedad y del mundo se lleva a cabo por medio de la acción dialógica. De hecho, me gustaría sostener que el propio lenguaje sirve para establecer, en un cierto número de niveles privados y públicos, espacios de acción común. Lo cual significa que nuestra identidad nunca está definida simplemente en términos de nuestras propiedades individuales. Nos sitúa también en algún espacio social. Nos definimos en parte a nosotros mismos parcialmente en términos de lo que nosotros llegamos a aceptar como nuestro lugar apropiado en el marco de las acciones dialógicas”⁹⁴

Taylor pone de relieve la importancia de lo social, de un espacio que es decisivo para configurar la identidad de cada uno. No obstante, él mismo nunca sostendría un absoluto determinismo social: el espacio lingüístico configura nuestra identidad, pero, a su vez, los sujetos pueden alterar el lenguaje. De este modo, vuelve a aparecer el momento de libertad, de creatividad que Taylor encuentra en los sujetos. Antes señalamos cómo los individuos pueden romper con el determinismo moral gracias a su

⁹⁴ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 230.

capacidad para orientar sus vidas de modos distintos o para contrastar horizontes diversos, ahora vemos que esa función la realiza al individuo gracias al lenguaje, o mejor, gracias a la capacidad creativa que le permite desplazarse por los lenguajes ya existentes y acercarse a las diferentes fuentes morales o inventar nuevos lenguajes para hallar las propiedades no exploradas o caídas en el olvido que aún existen en los horizontes morales.

Este juego entre determinismo y libertad, entre marcos referenciales ineludibles y creatividad lingüística es el que se revela en la práctica de la articulación. La articulación se realiza siempre desde los horizontes morales que rodean al sujeto –éste es el momento determinista–, pero, a través de la creatividad lingüística, intenta hacer disponibles fuentes morales debilitadas o algunos aspectos menos visibles de las fuentes morales, aspectos que pueden ofrecer respuestas más adecuadas a los problemas morales del presente.

Por consiguiente, tener una identidad significa atarse a unos sentidos del bien, a unos referentes morales; significa encarnarse dentro de un determinado marco; significa alcanzar la “yoidad” entre los seres, dentro de un espacio social de interlocución; pero significa también esforzarnos por comprender nuestra propia vida como un intento por aproximarnos al bien. Esta última característica que hallamos en el análisis que realiza Taylor sobre la identidad –principalmente en *Fuentes del yo*– es definida por él, siguiendo la estela de MacIntyre, como la comprensión de la propia vida en *forma de narrativa*.

En su opinión, no es posible concebir el yo como un punto fijo y neutral, tal como hacía Locke. Para entender quiénes somos es necesario saber desde dónde hemos llegado a ser lo que somos, e igualmente, es crucial saber hacia dónde proyectamos nuestra vida...

“Aquí conectamos con otro rasgo ineludible de la vida humana. He venido defendiendo que para encontrar un mínimo sentido a nuestras vidas,

para tener una identidad, necesitamos una orientación hacia el bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior. Ahora vemos, que dicha percepción del bien ha de ir entrelazada en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una narrativa (...) Para tener sentido de quiénes somos hemos de tener una noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos”.⁹⁵

Comprendemos quiénes somos si somos capaces de trazar en cada momento una narración de nuestra vida. ¿Qué significa esto? Significa, por un lado, que trazamos el camino que nos ha llevado a nuestra situación presente, pero significa también que somos capaces de proyectar nuestra vida hacia el futuro.

A mi modo de ver esta proyección del futuro se sustenta sobre un supuesto teológico. La identidad se entiende como un proyecto hacia una meta, hacia un fin, que justifica y evalúa en sentido absoluto. El supuesto teológico no radica sólo en la importancia que se concede al futuro, sino, sobre todo, en el modo tan intenso, tan absoluto en que ese modelo puede afectar a nuestra vida. No se trata sólo de considerar que nuestra vida está abierta a varias posibilidades y que unas son preferibles; se trata de considerar que un determinado fin o modelo se alza de un modo tan elevado que exige de nosotros una adhesión plena. Ese modelo que observamos en el horizonte futuro posee el poder de transformar, de salvar todo el curso de nuestra vida de un modo casi religioso:

⁹⁵ Ch. Taylor, C., *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 64.

“Si fuera necesario nos gustaría que el futuro ‘redimiera’ el pasado, hacerlo parte de una biografía que muestre un sentido y propósito, transformarlo en una unidad significativa”⁹⁶

La orientación hacia determinados puntos de referencia debe realizarse como una entrega absoluta. Aproximarnos a una determinada idea de bien significa darle plenitud o sustancia a nuestra vida. Para realizar este camino hemos de realizar una afirmación constante de aquellas situaciones que nos aproximan al fin elegido y una negación de las demás situaciones. Hemos de vivir nuestra identidad en términos de sí o no.

“Pero la cuestión no se nos plantea sólo como un asunto de más o menos, sino como una cuestión de sí o no. Y precisamente en esta forma nos afecta y desafía más profundamente. La cuestión del sí/ no concierne, no tanto a cuán cerca o lejos estamos de lo que percibimos como el bien, sino más bien a la dirección de nuestras vidas, si nos acerca al bien o nos aleja de él, o a la fuente de nuestras motivaciones al respecto.

Esta clase de interrogantes está claramente postulada en la tradición religiosa...”⁹⁷

Taylor piensa, por tanto, que este tipo de cuestionamiento absoluto no es exclusivo del patrón teísta, aunque el modelo más importante para este tipo de cuestiones sí se halla en esta tradición: “Esta clase de interrogante está claramente postulada en la tradición religiosa”⁹⁸

⁹⁶ *Ibid.*, p.67.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁹⁸ *Ibid.*, p.62

La importancia del lenguaje judeocristiano vuelve a ser visible. En esta tradición encontramos algunos modelos que ilustran de forma clara cómo es posible asir nuestras vidas en forma de narrativa, cómo es posible encontrar fuertes puntos de referencia que otorguen un sentido a nuestros proyectos vitales o cómo es necesario entregarse a estos proyectos con pasión. El lenguaje bíblico ha dejado su poso en un mundo secularizado. Los sujetos del occidente secularizado siguen encontrando en estos relatos importantes sugerencias para sus propias vidas. En una época en que la identidad humana parece marcada por la heterogeneidad, por la diversidad de papeles asumidos o por la pluralidad de perfiles adoptados, aquellos relatos que unifican los diversos avatares del individuo en una única línea siguen ejerciendo una poderosa influencia. Los relatos bíblicos ofrecen esta posibilidad: la posibilidad de mirar hacia un bien futuro tan poderoso que otorga un sentido a todo lo que se hace, y la posibilidad de entregarse a ese bien con auténtica pasión, con todo el sacrificio necesario para afrontar los retos deseados. En una época en que el sacrificio se ha convertido en una palabra tabú, algunos relatos nos recuerdan todavía que la identidad sólo puede forjarse con una importante dosis de renuncia y sufrimiento.

Capítulo II

DE LO ÉTICO A LO SAGRADO

1. La cuestión religiosa

En el capítulo anterior analizamos el modo en que Charles Taylor diseñaba su entramado moral. Centramos nuestra atención en la decisiva importancia que ejercía sobre su obra el pensamiento de Hegel y, en concreto, en la defensa de una conflictividad siempre presente en el mundo espiritual humano. En este nuevo capítulo, observaremos un aspecto distinto que ya ha sido esbozado en epígrafes anteriores. Nos referimos a la decisiva importancia que ejerce sobre su planteamiento la *religiosidad cristiana*. En este punto, podríamos recordar los análisis que han realizado diferentes autores en torno a esta faceta del pensamiento tayloriano. A modo de ilustración, podemos apelar a las palabras del pensador y maestro de Taylor, sir Isaiah Berlin, quien en la introducción a la obra *The Philosophy in an age of Pluralism*, llega a afirmar lo siguiente:

“La principal diferencia entre mi punto de vista y el de Charles Taylor es que él es básicamente un autor teleológico –en tanto que cristiano y en tanto que hegeliano–. Él realmente cree, como muchos han hecho y todavía hacen en la historia del pensamiento, que los seres humanos y, tal vez, el universo entero tienen un propósito básico...”¹

¹ J. Tully y D. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 1.

Por tanto, I. Berlin destaca una doble raíz en la obra de Taylor: hegeliana y cristiana. Estando de acuerdo con esta afirmación, podríamos preguntarnos ahora hasta qué punto son compatibles estas dos raíces en la obra de Taylor. En otras palabras, ¿pueden ser complementarias la defensa de una conflictividad necesaria entre los distintos valores del legado moderno y la necesaria restauración de las verdades cristianas? Avanzando una de las tesis que intentaremos defender a lo largo de este estudio, podemos señalar que, en nuestra opinión, el deseo, manifestado por Taylor, de recuperar la fuerza de los mensajes cristianos entra en contradicción con el pluralismo defendido por él mismo en numerosas ocasiones. De hecho, algunas de las paradojas más importantes que hallamos en su obra guardan relación con su defensa de un horizonte absoluto. Esta lectura de la obra de Taylor puede justificarse a la luz de importantes pasajes de sus escritos, siendo especialmente relevantes los últimos fragmentos de *Fuentes del yo*.²

No obstante, del mismo modo que Taylor lleva a cabo una reinterpretación de la historia, podríamos realizar igualmente una reinterpretación de su propia filosofía. En este sentido, podemos contemplar la restauración religiosa que exige Taylor no tanto como una recuperación de contenidos concretos, sino más bien como la recuperación de una determinada forma de situarse en el mundo. Se trata de entender el mensaje religioso como una *forma de apertura*, como un modo de romper con la tiranía que ejerce el individualismo en las sociedades modernas. Siguiendo esta línea, la experiencia religiosa no tiene por qué seguir un cauce estrictamente católico, puede aparecer a través de distintas formas de religiosidad o a través de senderos poéticos o literarios. Además, esta recuperación del sentido religioso, no tiene que ser incompatible con una conflictividad entre fuentes morales; por el contrario, la religiosidad puede ejercer, en este sentido, un contrapeso frente a otras fuentes morales más individualistas.

Intentaremos mostrar en nuestro estudio cómo en la obra de Taylor existen diferentes momentos que justifican una reinterpretación de su obra

² Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, pp. 537-543.

en este sentido. Como veremos, su propia visión de la articulación lingüística se situaría dentro de este terreno.

Por tanto, a lo largo de este capítulo trazaremos un recorrido que nos conducirá del terreno ético al ámbito de lo sagrado. Analizaremos, en primer lugar, cómo surgen los rasgos más destacados de los tres horizontes morales más importantes; veremos a continuación cómo se sustenta la idea de fraternidad en cada uno de esos entramados, observando cómo el mayor peso del patrón teísta puede poner en peligro el equilibrio deseado y terminaremos mostrando cuál es el papel que desempeña la religión en la actualidad, según Taylor, para comprobar si es posible definir el fenómeno religioso como un modo necesario de romper los límites de la individualidad moderna.

2. Los tres horizontes morales.

1. Acuerdo externo y conflicto interior.

Charles Taylor considera que la identidad que poseemos en tanto que miembros de la cultura occidental contemporánea se caracteriza por la presencia de una serie de actitudes y creencias morales que son comúnmente compartidas. A lo largo de la modernidad se ha producido una gran transformación de la sensibilidad, llegando a extenderse una nueva cultura moral procedente de las clases medias altas de Inglaterra, Norteamérica y Francia. Se trata de una cultura individualista que defiende los derechos subjetivos e individuales; concede un gran valor a la familia y

al trabajo; otorga gran importancia a la benevolencia en tanto que virtud social; apela a la eliminación del sufrimiento; concede gran importancia a los poderes expresivos y mantiene una relación novedosa con la naturaleza.

“Como herederos de ese desarrollo sentimos particularmente perentorias las demandas de la justicia y benevolencia universales; somos particularmente sensibles a las pretensiones de igualdad; sentimos las demandas de la libertad y la autonomía como axiomáticamente justificadas, y consideramos algo extraordinariamente prioritario el evitar la muerte y el sufrimiento”.³

Por tanto, una serie de rasgos componen la imagen externa de nuestra identidad. Ésta se halla, pues, marcada por un *acuerdo general* alcanzado hacia una serie de reclamaciones que consideramos de gran valor: justicia universal, benevolencia, libertad, autonomía, igualdad o rechazo del sufrimiento. Tal vez, la originalidad del autor en este punto podemos encontrarla en su capacidad para armonizar rasgos procedentes de ámbitos distintos –jurídico, literario, religioso...– en un retrato único; pero lo que resulta ciertamente peculiar es su opinión de que este acuerdo general, como ya vimos, es solamente la superficie de un trasfondo surcado por grietas muy amplias. El acuerdo que observamos encubre el *enfrentamiento* entre horizontes morales diversos. Son varias las fuentes que sustentan nuestras principales intuiciones, unas fuentes que se han configurado a lo largo de la Historia y que mantienen una convivencia conflictiva.

“Pero bajo ese acuerdo general existen profundas fisuras en lo que concierne a los bienes constitutivos y, por consiguiente, a las fuentes morales que apuntalan esos parámetros. Las líneas de batalla son múltiples

³ *Ibid.*, p. 517.

y desconcertantes; no obstante, en estas páginas he estado trazando un mapa esquemático que podría reducir algo la confusión actual. El mapa distribuye las fuentes morales en tres grandes ámbitos: la original fundamentación teísta para dichos parámetros; un segundo ámbito que se centra en el naturalismo de la razón desvinculada, que en nuestros tiempos adopta formas científicas; y un tercer haz de opiniones que halla sus fuentes en el expresivismo romántico, o en alguna de las sucesivas visiones modernistas. La unidad original del horizonte teísta se ha hecho añicos, y las fuentes se encuentran ahora en distintas fronteras, incluyendo nuestras propias facultades y naturaleza”.⁴

La disolución del horizonte teísta viene acompañada, pues, por la aparición de otras fuentes morales. Estas nuevas fuentes se han ido configurando lentamente a lo largo de la Historia, hasta llegar a hacerse disponibles, hasta llegar a convertirse en posibilidades, en opciones que pueden otorgar un sentido a nuestra vida. Taylor se niega a creer que la pérdida de fuerza del patrón teísta se deba a un mayor desarrollo de la razón, al surgimiento de una comprensión más racional y exacta de la realidad o a la maduración mental del género humano. El desarrollo de la razón no implica la pérdida del potencial teísta. La superación de la religión no ha sido provocada por una maduración del género humano. Lo que ha ocurrido es que diferentes posibilidades se han configurado en nuestra cultura y han eliminado el carácter omnicomprensivo del armazón teísta. Pero esto no significa que el armazón racional sea superior. Taylor admite, en principio, la necesidad de defender la convivencia entre los tres horizontes, de defender la lucha continua entre los tres. De hecho, la presencia de nuevos horizontes de significado representa, en su opinión, una ganancia epistémica, dado que las fuentes morales alternativas abiertas reflejan “reales e importantes potencialidades humanas”.⁵

⁴ *Ibid.*, p. 518.

⁵ *Ibid.*, p. 333.

¿Cuáles son las dos alternativas morales que se han abierto?, ¿cuáles son estos dos nuevos horizontes de significado? En el último fragmento de *Fuentes del yo* que hemos señalado se hace una clara alusión a los mismos. Se habla, por un lado, del “*naturalismo de la razón desvinculada*” y, por otro, del “*expresivismo romántico o (...) alguna de las sucesivas visiones modernistas*”. Por tanto, razón desvinculada y expresivismo romántico representan –con sus respectivas variantes– los dos nuevos horizontes de moralidad que aparecen ahora junto al patrón teísta.

Estos dos horizontes morales –que guardan un gran paralelismo con los dos tipos de *Sittlichkeit* que intentaba armonizar Hegel– reciben en otros pasajes diferentes denominaciones que tratan de enfatizar algún matiz determinado. Así, en otros fragmentos de la misma obra, al hablar de la razón desvinculada prefiere hacer referencia a las potencialidades que surgen del propio sujeto, mientras que al aludir al expresivismo romántico desea acentuar la apelación a la naturaleza:

“...dos <fronteras> de exploración moral. La primera reside en las propias facultades del agente, inicialmente las del orden y el control, pero luego, como veremos, también será una cuestión de facultad de expresión y articulación. La segunda reside en las honduras de la naturaleza, en el orden de las cosas, pero también en cuanto se refleja en lo interior, en lo que mana de mi propia naturaleza, deseos, sentimientos, afinidades.”⁶

Lo cierto es que no puede describirse el proceso que conduce a la aparición de las distintas fuentes morales como un desarrollo simple y claramente ramificado. Por el contrario, habría que hablar de un *proceso complejo* en el que las distintas fronteras tienden a solaparse con frecuencia

⁶ *Ibid.*, p. 333.

y en el que una serie de elementos impulsan por igual la aparición de los distintos horizontes. Veremos a continuación el modo en que Taylor analiza algunos de estos elementos en su obra *Fuentes del yo*. Se trata de algunas de las causas más importantes que han provocado el surgimiento de la identidad contemporánea: el giro hacia el interior, la afirmación de la vida ordinaria, la voz de la naturaleza y la aparición de nuevos lenguajes de expresión.

2. El giro hacia la interioridad.

A partir de la segunda parte de *Fuentes del yo* tiene comienzo el relato histórico de la constitución de la identidad contemporánea. El primer paso decisivo para lograr la aparición del yo moderno viene marcado por un profundo *giro hacia el interior* que es observable en la historia del pensamiento europeo. Cuando concebimos nuestro yo lo hacemos marcando una clara diferencia entre el interior y el exterior, entre aquello que situamos dentro (ideas, sentimientos, deseos...) y los objetos que concebimos más allá de nosotros. Tal oposición nos parece tan natural que difícilmente nos damos cuenta de que se trata de una manera de comprender el mundo que ha surgido y se ha extendido en un espacio y en un tiempo limitados. Se trata de una concepción del mundo que ha llegado a ser dominante en Occidente, que puede ser considerada “en gran medida, un rasgo de nuestro mundo, el mundo de las gentes modernas occidentales”⁷.

En la filosofía de *Platón* descubre Taylor el primer peldaño que conduce hacia esta comprensión de la interioridad humana. Es cierto que en su obra aún no es observable la distinción entre lo interior y lo exterior. De hecho, el alma humana al comportarse racionalmente no fabrica su

⁷ *Ibid.*, p. 131.

propio camino hacia el orden o hacia la bondad; lo que hace, por el contrario, es coincidir con un orden racional que ya se encuentra dado en el Universo. El orden racional no es fabricado en el interior, es encontrado. No obstante, para que el alma se pueda armonizar con la bondad del Universo, es preciso que una parte de ella –la razón– establezca un dominio sobre el resto de los impulsos. Este autodomínio representa una limitación del alma, implica un modo de hallar un centro, un espacio común para el yo. Con la unificación de la mente nos encontramos en Platón el primer paso que nos dirige hacia la interiorización del yo.

Pero el autor en el que comienza a observarse un claro desplazamiento hacia el interior es, en opinión de Taylor, *San Agustín*. Con él, se inaugura una nueva comprensión de las fuentes morales. Se desarrolla la llamada *reflexividad radical*: una llamada a cuidarse de sí mismo que se radicaliza cuando se adopta la perspectiva de la primera persona.

Agustín se sitúa en el camino que conduce de Platón hacia Descartes. Sigue manteniendo importantes afinidades con el pensamiento platónico: respeta la gama de oposiciones (eterno-temporal, inmutable-cambiante...); concede gran importancia a las Ideas, aunque ahora son contempladas como pensamientos de Dios y sigue pensando que hacer el bien significa percibir y amar el orden racional del Universo. Pero Agustín establece una diferencia fundamental: el conjunto de las oposiciones anteriores han de presentarse en términos de interior-exterior. Hay que volcarse hacia la interioridad, prestar una atención especial hacia nuestro ser interior. En este sentido, Dios sigue siendo un ser trascendental, pero, además, adoptará la forma de luz interior, se convertirá en la luz del alma que hace posible nuestro conocimiento. Por tanto, el giro más importante que aparece en su obra es el que nos dirige desde los objetos del conocimiento hasta el proceso del conocer individual.

Además, encontramos en su planteamiento otra característica nueva. En la concepción platónica, para seguir el bien era necesario conocerlo. En la reflexión agustiniana no basta con esto. Se necesita, además, un

consentimiento del propio individuo, un giro de la voluntad hacia el bien. La voluntad puede orientarse hacia el bien o girarse perversamente hacia el mal. Ahora bien, la gracia de Dios tiene poder para que el individuo abra su interioridad y contemple el poder bondadoso de Dios.

El estudio que hace Taylor de la obra de San Agustín tiene una gran importancia ya que uno de los criterios que empleará para clasificar a filósofos posteriores consistirá en su mayor o menor cercanía a las tesis agustinianas. En este sentido, Harvey Mitchell⁸ considera que San Agustín es el autor que más interesa a Taylor en su relato de las fuentes de la identidad moderna, debido al papel que la gracia divina comienza a desempeñar en este autor. Desde este punto de vista, Descartes será comprendido por Taylor como un agustiniano en el fondo. Además, a lo largo de la obra del filósofo canadiense adquieren una gran importancia los hiperagustinianos: aquellos que piensan que la depravación es tan grande que es necesaria la gracia.

El proceso de interiorización iniciado por San Agustín será continuado por *Descartes*. En el planteamiento agustiniano la verdad –que coincide con Dios y con el bien– se hallaba a través de un proceso de repliegue, de interiorización..., pero la fuente moral en sí –la verdad, el Bien, Dios– seguía teniendo una fuerza propia, que no era fabricada por los seres humanos. Descartes, por el contrario, situó “las fuentes morales dentro de nosotros”.⁹

Con Descartes encontramos un nuevo modo de concebir el Universo. Éste deja de ser visto como una encarnación de las Ideas y se entiende de un modo mecanicista, a través del método compositivo-resolutivo. Ahora es necesario construir una representación de las ideas; el orden cósmico es algo que se construye, que se fabrica.

⁸ Harvey Mitchell, “Charles Taylor on the Self, Its Languages and its History”, *History of Political Thought*, 12 (1991), 335-57.

⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo, op. cit.*, p. 159.

Al mismo tiempo, con Descartes surge un nuevo modo de entender la relación entre el alma y el cuerpo. Existe una enorme fisura ontológica entre el cuerpo –que es material, objetivo y comprensible desde un punto de vista mecanicista– y el alma, que es inmaterial. Para entender correctamente las cosas hemos de situarnos fuera de las mismas, hay que desvincularse de ellas. Para alcanzar claridad y exactitud hemos de distanciarnos de nosotros mismos, de nuestro propio cuerpo.

Se desarrolla, igualmente, una noción peculiar de autodomínio. El dominio de nuestra razón significa ahora que somos capaces de construir órdenes que se ajustan a la exigencia de claridad y certeza. El criterio de claridad y certeza guía a nuestra razón para que pueda establecer su dominio sobre un Universo en sí mismo inerte, desencantado. La hegemonía de la razón se entiende como un control racional que tiene poder para objetivar el cuerpo, el mundo o las pasiones. No hay un poder más allá del sujeto racional. La *razón desvinculada* se convierte en autosuficiente, se transforma en la verdadera fuente moral.

La interpretación que realiza Taylor de la obra de Descartes resulta fundamental para comprender el proceso de interiorización y el triunfo de la denominada racionalidad desvinculada. Algunos intérpretes no están de acuerdo con el estudio que ofrece Taylor en este sentido. Así, Susan James en su artículo “Internal and external in the work of Descartes”¹⁰ considera que no es posible trazar una separación tan radical entre lo interior y lo exterior en la obra de Descartes. En primer lugar, no puede sostenerse que Descartes defendiera una razón completamente procedimental. No hay que olvidar que el correcto funcionamiento de la razón dependía de un compromiso metafísico previo: la presencia de un Dios no mentiroso que representaba la fuente externa sin la cual las reglas internas carecían de validez. Por otra parte, tampoco puede sostenerse que el sujeto cartesiano se dedique a fabricar el Universo. Por el contrario, una importante parte de su tarea consiste en descubrir sus propias ideas innatas y emplearlas en la

¹⁰ Susan James, “Internal and external in the work of Descartes” en J. Tully y D. Weinstock, (eds.), *Philosophy in an age of pluralism, op. cit.*, pp. 7-19.

investigación del alma inmaterial y del mundo material. Por tanto, puede decirse que lo interno y lo externo se entremezclan de tal manera que sólo podemos comprender el poder interno de la razón si comprendemos que ésta depende de un Universo que ha sido creado por un Dios veraz y que se extiende más allá de nosotros.¹¹

Pero volviendo al sendero marcado por Taylor, podemos decir que el armazón de la razón desvinculada encontró en Descartes a su principal defensor. No obstante, este horizonte desarrollará una importante evolución a lo largo de la Historia. Dentro de este proceso, la aportación de *John Locke* representa un hito fundamental. Con Locke y los autores ilustrados influidos por él, aparecerá lo que Taylor denomina el “yo puntual”¹².

Locke fue más allá de Descartes al desestimar cualquier noción de las ideas innatas. El sujeto es entendido como un punto fijo, sin extensión y con capacidad para fijar las cosas como objetos. El sujeto –el yo puntual– posee la posibilidad de objetivar el mundo. Lo que rodea al sujeto es en sí mismo neutro, carece de poder significativo. De este modo, anula cualquier concepción teleológica de la naturaleza humana, tanto en lo relativo al conocimiento como a la moral. En el ámbito del conocimiento, cualquier adquisición de conocimientos es vista como una elaboración mecánica a partir de los datos que recibimos por los sentidos; en el terreno de la moral, se rechaza cualquier teoría que entienda al sujeto humano como una tendencia hacia el Bien, adoptándose una posición hedonista en la que el placer y el dolor establecen qué es el bien o el mal.

Este yo que emerge en la modernidad es llamado “puntual” por Taylor, debido a su ausencia de extensión. Se trata de un sujeto que carece de rasgos peculiares o de tendencias naturales. Se caracteriza por la

¹¹ En esta misma obra Taylor responde a la crítica vertida por Susan James indicando que su propósito al analizar el papel que juega Dios en el planteamiento de Descartes no era mostrar cuál era el árbitro que establecía qué era lo falso o lo verdadero. El problema que trataba de exponer era si Dios continuaba siendo una fuente que otorgaba significado a los comportamientos humanos. Volvemos a observar, por tanto, cómo la preocupación prioritaria de Taylor es de naturaleza antropológica –“¿qué nos da sentido?”– y no ética: “¿cómo decidir?”. Cfr.: Taylor, C. “Charles Taylor replies” en J. Tully y D. M. Weinstock eds., *Philosophy in an age of pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 214-219.

¹² Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, op. cit., pp. 175 y ss.

ausencia de cualquiera de estos rasgos, se define por su capacidad para objetivar la realidad, es decir, para establecer cualquier conocimiento o cualquier principio moral.

Pero el giro internalista ha originado también algunos modelos de reflexividad que se distancian del yo desvinculado. En lugar de objetivar la naturaleza humana y considerarla carente de importancia, cabe la posibilidad de explorar nuestra identidad para saber quiénes somos. Dentro de esta línea, resulta paradigmática la figura de *Montaigne*. En su búsqueda del conocimiento, rechaza la apelación a modelos universales y reivindica una forma de autoconocimiento individual. El sujeto debe descubrir su propia identidad, pero debe hacerlo siguiendo su propio camino, su propia forma. De este modo, surge un modo de exploración individual que permite al sujeto mantenerse dentro de los límites humanos, destacar su originalidad y alejarse de cualquier esencia universal.

Además, en esta exploración resulta fundamental la elección de los medios de expresión que pueden acercarnos a lo peculiar, a lo individual. Montaigne sabía que la realidad puede ser configurada por los términos empleados, que la propia identidad se construye y se explora a través de las palabras.

Hemos observado, pues, cómo el giro hacia el interior que se inicia en el planteamiento agustiniano puede dar lugar, por un lado, a una forma de identidad desvinculada y atomizada, pero, por otro, puede poner de manifiesto la importancia de los medios de expresión en la constitución de dicha identidad. A estos dos rasgos del individualismo moderno –que Taylor denomina “*independencia responsable*” y “*particularidad reconocida*”–, habría que añadir un tercero: el “*individualismo del compromiso personal*”. Se trata de la idea de que no existe un modo de vida bueno si no está acompañado de un compromiso de la voluntad. Este rasgo, también de origen agustiniano, se convertirá a partir de la Reforma protestante en un deber que no sólo afecta a una determinada élite, sino a cualquier cristiano.

Puede observarse cómo cada uno de estos rasgos representa un matiz de la identidad moderna que se acerca a los horizontes morales descritos por Taylor. La “independencia responsable” se sitúa dentro del ámbito de la racionalidad desvinculada; la “particularidad reconocida” es una nota característica del llamado patrón expresivista y, por último, el “individualismo del compromiso personal” se encuentra más próximo al entramado teísta cristiano. A partir de la modernidad, los tres rasgos –independencia, particularidad y compromiso– serán inseparables de un yo que ha descubierto su interioridad.

3. La afirmación de la vida corriente.

Al hablar de la *afirmación de la vida corriente* nos situamos ante uno de los conceptos claves de la obra de Charles Taylor. Su importancia no reside en la novedad del concepto: una idea similar puede encontrarse en la filosofía contemporánea desde los estudios de Max Weber¹³ acerca del protestantismo. En mi opinión, la verdadera relevancia del concepto en la obra de Taylor se debe a que éste se ha transformado en un *símbolo*. Es decir, el término “afirmación de la vida corriente” se ha convertido en algo más que una idea, se ha convertido en una imagen que al ser leída o pronunciada evoca una serie de ideas asociadas: nos recuerda una época, nos sugiere el contraste con concepciones del mundo diferentes y nos sitúa ante ideas que alcanzan su significado a partir de este término/concepto.

Como señala el propio Taylor en pasajes posteriores de *Fuentes del yo*,¹⁴ una de las características de la cosmovisión contemporánea consiste en

¹³ Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.

¹⁴ “Pero lo que ya no podemos concebir es un orden al que no tuviéramos que acceder a través de una epifanía forjada por la imaginación creativa; que estuviera disponible de alguna forma no refractada a través del medio de la creación artística de alguien.” Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 450.

“El propio hecho de que sólo sean posibles visiones refractadas significa que no es posible separar lo que es manifestado del medio creado para manifestarlo.” *Ibid.*, p. 451.

la imposibilidad de separar la realidad de la que se habla del vehículo que empleamos para referirnos a ella. Vivimos en un universo refractado. El lenguaje deja de ser entendido como un medio de acercamiento a la realidad para ser concebido como un modo de configurar a la misma. En este sentido, un término como “afirmación de la vida corriente” adquiere en el entramado diseñado por Taylor un valor especial. Es un término que permite acercarnos a una realidad histórica pero, al mismo tiempo, configurarla de un determinado modo.

El término como tal parece ser una creación del propio Taylor. Es introducido¹⁵ por el autor al comienzo de *Fuentes del yo*, en el punto 1.3. del modo siguiente:

“Pero naturalmente, ese énfasis en el bienestar humano más inmediato también procede de fuentes religiosas (...) Yo lo describiré como *la afirmación de la vida corriente*. Este último es un término con el que se designa de modo aproximativo la vida de producción y la familia.”¹⁶

Pero será en la tercera parte de la misma obra cuando proceda a un análisis más detallado del concepto. Nos describe entonces cómo en el mundo antiguo ya se había hablado acerca de este tipo de vida. Se trataba de una vida que incluiría...

“los aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y a la reproducción, es decir, el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias

¹⁵ Aunque en algunos escritos anteriores ya había hecho referencia a esta misma idea. Cfr. Ch. Taylor, “Posibles futuros: La legitimidad, la identidad y la alienación en Canadá a finales del siglo XX”, en Ch. Taylor, *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, op. cit., p. 129. El artículo fue publicado por primera vez en 1986.

¹⁶ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, op. cit. p. 28

para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia”.¹⁷

Pero en el mundo antiguo este tipo de vida ocupaba siempre un lugar inferior en relación con otras maneras de comprender la vida, especialmente se situaba por debajo del modo de vida contemplativo o teórico, que era la vida buena por excelencia. Así, por ejemplo, para los estoicos el hombre sensato debía desinteresarse de la realización de las actividades vitales y sexuales, ya que éstas eran consideradas *adiaphora*, es decir, indiferentes.

En los inicios de la modernidad la vida como simple cabeza de familia sigue ocupando un lugar inferior respecto a la vida que incluye la participación como ciudadano. La participación ciudadana representa una variante de la tradicional ética del honor. En ambos casos, la vida laboriosa que persigue la obtención de riquezas es contemplada como un peligro para la libertad de la república y para los privilegios aristocráticos.

A lo largo del siglo XVII, una serie de autores –La Rochefoucauld o Pascal– lanzarán importantes críticas contra la ética del honor.¹⁸ Pero para que la afirmación de la vida ordinaria alcanzara la fuerza que consiguió fue decisivo el impulso que le otorgó el *movimiento cristiano reformador*¹⁹. En este sentido, hay que señalar la importancia que tuvo el rechazo a la mediación: la idea de que no hay personas privilegiadas para acceder a Dios. Esto conlleva el rechazo de las órdenes monásticas, así como de la idea de los lugares sagrados –noción clave en el cristianismo medieval–. Lo

¹⁷ *Ibid.*, p. 227.

¹⁸ Jean Bethke Elshtain en su artículo “The risk and responsibilities of affirming ordinary life”, en J. Tully y D. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, *op. cit.*, pp. 67-80, está de acuerdo en que la “afirmación de la vida ordinaria” se ha convertido en una de las más poderosas ideas en nuestra civilización, pero cree que Taylor no ha analizado correctamente el desarrollo de la soberanía del Estado moderno. En este desarrollo perviven vestigios del talante heroico o monista que existía en el mundo griego. Este aspecto heroico –que Taylor no contempla– se ha mantenido en la filosofía práctica de la modernidad y se manifiesta en algunos aspectos concretos.

¹⁹ Aunque el término “afirmación de la vida corriente” parece ser una creación de Taylor, la idea que expresa es muy similar a la desarrollada por Max Weber cuando analiza la influencia del protestantismo en el nacimiento del capitalismo.

que se situaba ahora en un primer plano era la adhesión personal, algo que no requiere llevar una forma de vida especial. Cualquier vida, la más ordinaria, la más corriente, es válida, digna y sagrada.

Esta nueva manera de entender la vida corriente se sustentaba sobre una noción que ocupa un lugar central en la tradición judeocristiana:

“...–la noción de que es Dios como creador quien afirma la vida y el ser– expresada en el mismísimo primer capítulo del Génesis, en la reiterada frase: <<y Dios vio que era bueno>>”²⁰

Cualquier vida posee un valor especial porque ha sido creada por Dios, y Dios la ha contemplado como buena. Éste es el fundamento último de la benevolencia, en opinión de Taylor. El pensamiento reformista no olvidó este fundamento último y consideró que para que la vida corriente pudiera alcanzar su valor, ésta tendría que ser vivida a la luz de los fines de Dios. El reformismo se fundamentó en esta idea cristiana pero permitió una propagación de la misma que no tenía precedentes.

Lo que resuena de este modo es una idea que era ya clave en el pensamiento de San Agustín. Según ésta, Dios puso la creación para el uso humano, pero este uso debe servir para glorificar a Dios. Esta idea tendrá gran importancia en la tradición puritana con su defensa de la *llamada*. Cada cristiano posee una llamada particular, un tipo de trabajo al cual Dios lo emplaza. Cualquier insignificante quehacer puede convertirse en una llamada, lo importante es el modo en que se realicen esos quehaceres. En este contexto se hace comprensible la afirmación de Joseph Hall: “Dios gusta de los adverbios”. De aquí se deriva, igualmente, la exhortación que realizan los puritanos al trabajo. Si lo importante es el modo, no puede

²⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, op. cit., p. 234.

trabajarse de cualquier manera: hay que hacerlo incesantemente, cuidadosamente.

A su vez, esta valoración de la vida productiva que fue favorecida por el movimiento reformador guarda una importante relación con el avance de la ciencia. Por una parte, la ciencia deja de ser vista como una actividad teórica o contemplativa, incrustada en la vida buena por excelencia: la vida del sabio ocioso. Frente a esa imagen de la ciencia, ahora ésta se entiende en relación con el trabajo, con la productividad, con la artesanía. La ciencia –tal y como aparece en *Bacon*– posee una nueva finalidad, su objetivo consistirá en aliviar la condición humana, ponerse al servicio de la vida corriente.

Esta conexión entre el puritanismo y la ciencia, que es observable en Bacon, quedaría justificada teniendo en cuenta la idea anteriormente señalada: los humanos son quienes administran la creación divina y deben esforzarse en completar y glorificar la obra de Dios. El esfuerzo científico no es otra cosa que el intento por concordar con los designios divinos.

Tras mostrar los orígenes del concepto y el papel fundamental desempeñado por el movimiento reformador, Taylor se propone analizar cómo la afirmación de la vida corriente ha sido decisiva en el desarrollo de la identidad contemporánea. En este proceso puede destacarse un momento clave: la unión de la ética de la vida corriente –que puede ilustrar el planteamiento de Bacon– con la ética de la libertad y la racionalidad desvinculada –representada por Descartes–. En los primeros momentos esta fusión presentará una clara naturaleza teísta que será posteriormente abandonada, tal y como observamos en la Ilustración radical.

El planteamiento de Locke representa un buen ejemplo de cómo se produce la fusión en los primeros momentos. Así, la ley natural es, por una parte, conocida a través de la razón; pero, por otra, ilustra un mandato de Dios. Es decir, en su obra puede observarse la conciliación de teología y racionalismo. La presencia de Dios se manifiesta en la creación de un mundo bueno en el que las distintas criaturas tienen que actuar de forma

recíproca para preservarlo. En este punto, podemos contemplar la importancia de la afirmación de la vida ordinaria. Por un lado, se concede un lugar prioritario a la actividad encaminada a conseguir los medios necesarios en la vida y, por otro, se otorga un importante papel al hecho de trabajar para alcanzar el bien común.

Por tanto, partiendo de este supuesto teológico –la necesidad de preservar un mundo que Dios ha creado–, los seres humanos tienen que actuar, tienen que trabajar. Pero deben actuar de un modo racional, deben acatar las órdenes de la racionalidad para llegar a Dios, para participar en sus planes.

Con Locke empieza a configurarse una visión deísta del Universo...

“...un engranado vasto orden de seres al servicio de su mutuo florecimiento, por cuyo designio el arquitecto de la naturaleza merece nuestra alabanza, gratitud y admiración.”²¹

Se trata de una forma de religión peculiar en la que no queda un lugar para los milagros o para el misterio, la providencia deja de ser inescrutable y la gracia ocupa un lugar poco importante.

Pero Taylor considera que a lo largo de la modernidad se desarrolló una variante teísta de naturaleza diferente. Se trata del deísmo que podemos rastrear en las obras de *Hutcheson* o *Shaftesbury*. En este caso, el deísmo no presenta raíces agustinianas, sino platónicas²². No se sitúa en primer plano una voluntad con capacidad para elegir entre el bien o el mal, sino una naturaleza que se siente inclinada hacia el bien. Se trata de una concepción

²¹ *Ibid.*, p. 261.

²² Reciben una clara influencia de los “platónicos de Cambridge”: Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote o John Smith, quienes consideraban que los humanos se hallaban en una relación de armonía con Dios.

teológica diferente que concebía a los seres humanos en armonía con Dios. Ahora bien, el platonismo defendido por estos autores ya no puede salirse del giro hacia el interior que se había iniciado con San Agustín.

Shaftesbury mantiene una posición estoica cuando afirma que el bien supremo para el ser humano consiste en el amor y en poder disfrutar de la armonía del Universo. Aquel que alcanza este objetivo puede lograr la serenidad y amar con firmeza a los que le rodean. Pero esta perspectiva estoica o platónica adopta en su filosofía un matiz claramente moderno. Así, cuando habla del afecto natural –el afecto innato que mantiene unidas a las sociedades– podemos encontrar algunos rasgos que evidencian esta transformación. Por un lado, la ética teleológica de la naturaleza adopta un claro subjetivismo. Lo importante no es saber por qué amamos el bien del Universo, sino conocer qué hay en el sujeto que le permite acercarse a ese bien. Por otra parte, la ética del orden y de la armonía se transforma en una ética de la benevolencia. El amor cristiano –el ágape– se sitúa ahora en un lugar destacado. La actividad que está unida a la llamada de Dios ha de dirigirse hacia el otro, ha de perseguir el bien común.

Hutcheson, por su parte, continúa la línea abierta por Shaftesbury afirmando, por un lado, la importancia del sentimiento interior para alcanzar el bien y, por otro, la fuerza de la benevolencia como valor supremo. En su opinión, la benevolencia es la clave de la felicidad. El Universo ha sido perfectamente engranado y construido por Dios para lograr el bien común y la felicidad de sus habitantes. Por tanto, no hay mejor manera de alcanzar la propia felicidad que buscando el bien para los demás.

Por consiguiente, las obras de Hutcheson y Shaftesbury desempeñaron un papel muy importante. Ellos no rechazaban la razón desvinculada, pero consideraban que participamos en el plan divino a través de una *revinculación*: debemos recuperar el movimiento hacia el Bien que anida en nosotros. Hemos de volvernos hacia dentro para restaurar la verdadera forma del afecto natural o de nuestros sentimientos benevolentes, otorgándoles así toda su potencia.

El *deísmo* analizado por Taylor se aleja en algunos puntos importantes de la tradición religiosa cristiana. Ya hemos visto cómo los milagros pierden su sentido o cómo la providencia deja de ser un misterio. Se podría añadir la idea de que la Historia deja de tener importancia: las verdades históricas contingentes pierden su poder ante las grandes verdades, las cuales han de ser universales para poder ser concebidas por la razón. Pero la separación más importante se desarrolla en torno al concepto de ágape. El deísmo considera la felicidad desde un punto exclusivamente humano. Si Dios es bueno es porque sus criaturas son felices. La bondad divina se convierte en una proyección a partir de la felicidad humana. Pero entonces, piensa Taylor, se pierde el verdadero significado del ágape. No se trata sólo de que los humanos amen a Dios, es necesario también considerar el amor afirmador que Dios siente hacia el mundo.

Sin embargo, hay otro aspecto muy importante en el que el deísmo vuelve a situarse dentro de la tradición cristiana. Se trata, de nuevo, de la afirmación de la vida corriente. Al cumplir la voluntad de Dios, los humanos son llamados a los más altos parámetros éticos. No basta con alcanzar una elevación moral mediante la realización de actividades superiores, es necesario ascender mediante la afirmación de cualquier modo de vida, incluyendo la vida corriente. Lo importante es el modo de afirmar la vida.

La afirmación de la vida corriente representa, por tanto, la clave que otorga sentido al ideal de benevolencia surgido en la modernidad. Amar a cualquier otra persona, sea cual sea el tipo de vida que desarrolle, se convierte en un imperativo moral. De este modo, conseguiremos que se cumpla el plan divino: que los distintos seres puedan ayudarse recíprocamente para lograr el bien común. Pero, además, aparece como el concepto clave que permite vertebrar una serie de rasgos que configuran la cultura moderna: una *nueva valoración del comercio*, el *nacimiento de la novela*, una *nueva comprensión de la familia y el matrimonio*, y la *importancia otorgada al sentimiento*.

La valoración del comercio se halla vinculada a la gran importancia que otorga la mentalidad burguesa a una serie de actividades corrientes: la producción, el trabajo, la vida ordenada o la paz. Las novelas modernas, por otra parte, se caracterizan por un retrato de lo particular y un distanciamiento de los temas tradicionales o de los ideales arquetípicos. Además, se desarrolla una nueva forma de comprender la familia y el matrimonio que se refleja en la aparición de hogares con espacios privados. Por último, es observable el nuevo valor que alcanza el sentimiento, convirtiéndose en un elemento característico de la nueva literatura, en el núcleo que consolida a la nueva familia, en el vínculo que posibilita la unión con la naturaleza o en el motor que impulsó a los movimientos religiosos de la época.²³

Por tanto, siguiendo el análisis que realiza Taylor en *Fuentes del yo*, hemos visto cómo el igualitarismo, la intimidad de la familia, el valor del comercio, la nueva novela o la importancia del sentimiento son algunos de los rasgos que vertebrados en torno a la afirmación de la vida corriente configuran una nueva cultura, un nuevo universo espiritual y permiten el distanciamiento frente a un orden moral anterior jerarquizado. En otros escritos del filósofo canadiense volvemos a encontrarnos con este concepto ocupando un lugar central. Así, en una obra posterior *La ética de la autenticidad*, se reivindica la necesidad de articular este concepto, de volver a afirmar su vigencia y su valor. Esta obra, por tanto, nos sitúa ante una perspectiva distinta: no se trata sólo de describir cómo se ha configurado nuestra cultura, sino de reivindicar, de prescribir la necesidad de apelar a algunos ideales que han perdido algo de su fuerza anterior.

En opinión de Taylor, uno de los malestares que caracterizan a nuestra cultura procede del predominio de la llamada racionalidad instrumental. Una manera de compensar este predominio consistiría en volver a conectar la citada racionalidad con el ideal de la afirmación de la vida ordinaria,

²³ La consideración de la nueva familia como uno de los factores que han provocado el progreso moral a lo largo de la modernidad recibe una importante crítica por parte de Quentin Skinner. Cfr. Q. Skinner, "Modernity and disenchantment" en J. Tully y D. M. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, op. cit., pp. 37-48.

recuperando, de este modo, la importancia de la benevolencia práctica. Se trata de tener presente el ideal de que cualquier tipo de vida posee el mismo valor y debe ser protegida si queremos alcanzar el bienestar común. Se trata de poner la razón tecno-científica al servicio de este objetivo para aliviar el sufrimiento y mejorar las condiciones de vida de cualquier ser humano. En definitiva, se trata de recuperar uno de los objetivos que, en sus orígenes, intentaba conquistar esta racionalidad, es decir, el ideal que F. Bacon perseguía en los albores de la modernidad.

“Esta benevolencia universal y práctica concede también un papel crucial a la razón instrumental (...) De modo que la razón instrumental llega hasta nosotros provista de un rico trasfondo moral. No se ha visto en modo alguno impulsada simplemente por una libido dominandi excesivamente desarrollada. Y, no obstante, con demasiada frecuencia parece servir a fines de mayor control, de dominio tecnológico. La recuperación de un trasfondo moral más rico puede mostrar que no es necesario que actúe de esta forma, y desde luego que en muchos casos supone traicionar este trasfondo moral hacerlo así...”²⁴

Una idea similar es sostenida por Taylor en el artículo “La irreductibilidad de los bienes sociales” publicado en *Argumentos filosóficos*. En él nos recuerda que la ética utilitarista actual (bienestarismo) pierde de vista sus propias raíces morales cuando contempla a la sociedad como un conjunto de átomos. Olvida entonces que en los orígenes de esta ética podemos encontrar el ideal de benevolencia universal sustentado en la defensa de la vida corriente y, por tanto, una manera de entender al ser humano menos individualista.

²⁴ Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 131.

“Como doctrina filosófica, el bienestarismo actúa como una pantalla que nos impide ver nuestra efectiva situación moral y nos impide ver las verdaderas alternativas. Aparenta una neutralidad de la que realmente no goza. El resultado es que distorsiona a su oponente y, quizás más decisivo todavía, oculta la rica perspectiva moral que lo motiva a sí mismo...”²⁵

Por tanto, podemos comprender ahora por qué la afirmación de la vida ordinaria se ha convertido en un símbolo, en algo más que un simple concepto. A través de él, Taylor no sólo ha descrito una de las ideas claves que permiten entender la aparición de una serie de rasgos característicos de la cultura moderna, sino que, además, nos prescribe la necesidad de mantener este término en nuestro vocabulario moral para recordarnos todo el poder que encierra. Recuperamos la idea a través del lenguaje para que su energía se mantenga presente en la encrucijada moral del presente. Su olvido podría hacer pensar que la racionalidad instrumental sólo puede asociarse a una concepción atomista e individualista de la sociedad. Sin embargo, el recuerdo de las raíces profundas y diversas de este modo de racionalidad permite comprender su vinculación con un modo diferente de entender al ser humano. Permite comprender cómo este modo de racionalidad puede promover la necesidad de apertura que tienen los humanos, la necesidad de ayuda y de benevolencia universal. De este modo, el término “afirmación de la vida ordinaria” deja de ser un simple medio y adopta un poder especial, tratando de configurar una nueva realidad.

²⁵ “La irreductibilidad de los bienes sociales” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p.197.

4. Los nuevos horizontes.

Al comienzo del epígrafe de *Fuentes del yo* denominado “La voz de la naturaleza”²⁶ realiza Taylor la presentación más clara de los *tres horizontes morales*. La relación entre los mismos es entendida de un modo conflictivo, de tal manera que el filósofo canadiense empleará la expresión “horizontes fracturados” para referirse a ellos. Representan alternativas morales distintas que sustentan un conjunto de actitudes y posiciones acerca de las cuales parece existir un acuerdo generalizado dentro de la cultura contemporánea.

Ya vimos anteriormente cómo se desarrollaba un consenso moral superficial sustentado en un entramado moral plural y conflictivo. En opinión de Taylor, la desaparición del entramado teísta que se alzaba dominante no se ha producido por un mayor desarrollo de la racionalidad humana o por un progreso de la ciencia y la educación. Esta transformación se ha debido a la configuración de unos horizontes morales, no existentes anteriormente, y que ahora se presentan como alternativas. Estos nuevos horizontes que reciben la denominación de “*fronteras*” comienzan a desarrollarse realmente en el siglo XVIII.

“...dos fronteras de explicación moral. La primera reside en las propias facultades del agente, inicialmente las del orden y el control, pero luego, como veremos, también será una cuestión de facultad de expresión y articulación. La segunda reside en las honduras de la naturaleza, en el orden de las cosas, pero también, en cuanto se refleja en lo interior, en lo que mana de mi propia naturaleza, deseos, sentimientos, afinidades.”²⁷

²⁶ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 325 y ss.

²⁷ *Ibid.*, p. 334.

Los dos aspectos analizados anteriormente –interioridad y afirmación de la vida corriente– han ejercido una notable influencia en el surgimiento de estas dos fronteras. En ambos casos es visible cómo las fuentes morales se sitúan en el interior, lo cual marca una clara diferencia frente a la cosmovisión teísta. Pero también es evidente la diferencia entre las mismas. Por un lado, las facultades del agente: control, orden y, más adelante, capacidad de articulación; por el otro, las honduras de la naturaleza, los sentimientos, los deseos. En otras palabras, podríamos decir que la mayor diferencia radica en que, en el primer caso, encontramos una mayor claridad, un mayor control por parte del agente; mientras que el segundo horizonte refleja la presencia de impulsos que se desplazan con mayor espontaneidad y libertad. Autores como Descartes, Locke o los ilustrados radicales han contribuido en mayor medida a la aparición de la primera opción, mientras que Montaigne, Hutcheson, Shaftesbury, Rousseau o los escritores románticos han influido en el surgimiento de la segunda frontera.

Siguiendo el esquema expuesto por Taylor veamos ahora cómo se produce la radicalización de la razón desvinculada dentro del movimiento ilustrado, para analizar posteriormente cómo Kant y Rousseau reflejan dos reacciones diferentes ante esta perspectiva. No obstante, a pesar de la diversidad de planteamientos, observaremos la importancia que desempeña un nuevo aspecto en la configuración de la identidad contemporánea. Nos referimos a lo que Taylor denomina “*voz de la naturaleza*”.

En opinión de Taylor, los *ilustrados radicales* defendieron una posición utilitarista. Partiendo de un rechazo del orden providencial, consideraban al mundo como un dominio neutro que hay que comprender para controlar. Cualquier acción debe ser comprendida solamente por sus consecuencias, sin encajarla en ningún orden de fines preestablecido. El universo es concebido, por tanto, como un “inmenso silencio ciego”.

“...el pensamiento, el sentimiento, las aspiraciones morales, el conjunto de todas las cumbres intelectuales y espirituales de los logros humanos,

surgen de las profundidades de un inmenso universo físico, que en la mayor parte de su inconmensurable extensión es inanimado, absolutamente insensible a nuestros propósitos, que prosiguen su camino por inexorable necesidad.”²⁸

No obstante, mantenían algunos bienes vitales cuyo origen se encontraba en el deísmo. Por una parte, el ideal de la razón autorresponsable; en segundo lugar, la gran importancia concedida a las satisfacciones corrientes de la vida a través de la naturaleza, de la producción y la vida familiar y, por último, el ideal de benevolencia universal e imparcial.

Era creencia habitual entre los autores ilustrados que la defensa de estos bienes se lograba de un modo más efectivo si se sustentaban únicamente en el fundamento de una razón desvinculada y en los parámetros de la utilidad. Así, por ejemplo, pensaban que la verdadera benevolencia –liberada de la superstición y el error– sólo podía extenderse a través de los logros de racionalidad científica. De este modo, la deuda respecto al deísmo no podía ser reconocida puesto que se consideraba que este movimiento religioso había sido superado gracias a un mayor desarrollo de la razón. Pero esta visión, en opinión de Taylor, resulta “unilateral e inadecuada”, puesto que...

“...no tiene en cuenta la fuerza de atracción de los otros dos bienes vitales, la búsqueda de la felicidad y la benevolencia, ni la imagen de la naturaleza que los sostiene.”²⁹

²⁸ *Ibid.*, p. 334.

²⁹ *Ibid.*, p. 343.

El endiosamiento de la razón parece hacer olvidar que hay otras fuentes que están alimentando la creencia en el materialismo o en el ateísmo. El compromiso con el materialismo no se alcanzaba sólo por un progreso de la razón, se requería, además, la demanda que imponía *la naturaleza* para ser íntegramente verdadero. Esta demanda de la naturaleza guarda una clara vinculación con la afirmación de la vida ordinaria que anteriormente analizamos. Frente a un orden jerarquizado, frente a formas de vida superiores, la propia naturaleza parece clamar a favor de las satisfacciones corrientes de la vida.

La felicidad se encuentra en las satisfacciones de cada día y no en la búsqueda de un fin o un modelo ya establecido. Esta defensa de los pequeños placeres de cada día condujo a una auténtica exaltación de la sensualidad. La naturaleza parece gritar –como decía Diderot– contra la moral represiva. Esta elevación que alcanza la sensualidad representa, en opinión de Taylor, uno de los cambios irreversibles que provocó la Ilustración radical, un giro que afectará profundamente a la cultura moderna.

Este sensualismo puede conducir a una posición extrema como la reflejada por el marqués de Sade. La liberación completa, en este caso, sólo se alcanza mediante un rechazo absoluto de la virtud, la ley, la moral, la religión y la metafísica. No obstante, esta vertiente destructiva y negativa, esta idea del rechazo es sólo una de las dos caras que distinguen al materialismo de la Ilustración. Junto a esta faceta destructiva nos encontramos con un impulso moral afirmativo. Se trata del impulso que permite comprender la búsqueda de una felicidad común y de una benevolencia universal. El gran problema de los autores ilustrados, piensa Taylor, consiste en que sostendrán una *ontología reduccionista* incapaz de comprender sus propias fuentes. No son capaces de articular el impulso moral afirmativo. Su articulación conduce siempre hacia el aspecto destructivo.

“Sus principales palabras-fuerza son condenatorias”.³⁰

En opinión de Taylor, esta posición, que parece únicamente capaz de rechazar sin mostrar de dónde extrae su propia fuerza, resulta endeble y amenazadora.

“Endeble, porque construir requiere un cierto sentido de los bienes a los que uno se adhiere y no sólo de aquellos contra los que se está. Amenazadora, porque negarse a definir todo bien que no sea el bien de la eficacia instrumental en la búsqueda de la felicidad puede acarrear la espantosa destrucción de la forma de vida de una sociedad, la nivelación y la supresión de todo aquello que no encaje en esa visión de túnel, de la que ofrecen amplio testimonio las consecuencias modernas de la racionalidad burocrática, desde la Poor People Act de 1834³¹ hasta la catástrofe de Chernobyl”.³²

Por tanto, la debilidad procede de la incapacidad mostrada por el materialismo ilustrado para ofrecer una alternativa moral a aquello que rechazaba, mientras que el carácter amenazador se deriva de una visión excesivamente reduccionista y unidimensional que termina excluyendo cualquier forma de vida que no se adapte a sus estrechos cánones.

Pero el propio movimiento ilustrado presenta formas y matices muy variados. Taylor observa importantes diferencias en el planteamiento que ofrecen autores como Diderot o Hume. No obstante, las reacciones más

³⁰ *Ibid.*, p. 358.

³¹ Se trata de una ley promulgada en Inglaterra en 1834 que limitaba la beneficencia a la manutención que tenía lugar en las llamadas workhouses (talleres de las casas de misericordia). Esto provocó un mayor control sobre los pobres, los cuales perdieron su autonomía y sufrieron todo tipo de vejaciones.

³² Ch. Taylor, Paidós, Barcelona, 1996, p. 359.

claras ante el materialismo utilitarista de la Ilustración se producirán a finales del siglo XVIII desde dos lugares diferentes: el Romanticismo y la filosofía de Kant. En ambos casos encontramos el rechazo ante la idea de que la voluntad pueda decidir qué sea lo bueno o lo malo una vez que la razón lo ha determinado. El bien y el mal han de debatirse en el corazón humano.

Un autor clave para entender este rechazo del radicalismo de la Ilustración es *Jean Jacques Rousseau*, quien ejercerá una poderosa influencia tanto sobre Kant, como sobre los expresivistas o románticos. Rousseau recuperará la idea agustiniana de los dos amores, de las dos orientaciones de la voluntad. De hecho, su planteamiento puede situarse aún dentro del terreno teísta. Ahora bien, si en la teoría ortodoxa la fuente del amor supremo era Dios, ahora la fuente del amor se ha convertido en la voz de la naturaleza. El impulso original de la naturaleza es bueno, pero la cultura degenerada hace que perdamos contacto con ella.

Si perdemos ese contacto es debido a que dejamos de depender de nuestro auténtico impulso interior. En ese momento, pasamos a depender de la opinión, pasamos a depender de lo que piensan de nosotros, de lo que se espera de nosotros. No obstante, Rousseau cree que es posible recuperar ese contacto mediante una transformación de la voluntad, de la motivación. Se trata de alejarse del poder de la opinión mediante una especie de alianza entre la razón y la naturaleza, o, lo que parece ser lo mismo, entre la cultura y el “élan” de la naturaleza. No basta con un mayor progreso de la razón o de la educación.

“Para recuperar el contacto con esa voz tendríamos que transformar la motivación, contar con una voluntad de cualidad enteramente distinta. Rousseau se niega a aceptar la noción naturalista de la Ilustración por la que

se supone que para ser mejores lo que se requiere sea más razón, más educación, más ilustración.”³³

Rousseau continúa y desarrolla la revolución sobre los sentimientos morales que ya habíamos observado en Hutcheson o Shaftesbury. Pero llevará el subjetivismo a una etapa más avanzada, otorgándole un inmenso poder a la voz interior. Será la voz interior de los verdaderos sentimientos la que definirá qué es lo bueno.

Deudora, en parte, de algunas de las ideas del filósofo ginebrino, se presenta la propuesta filosófica de *Inmanuel Kant*. En opinión de Taylor, Kant se rebela también contra el naturalismo y el utilitarismo de la Ilustración. La naturaleza no puede ser un ente objetivo que se imponga desde fuera, no puede ser lo meramente dado. Los autores ilustrados no han dado cabida a la moralidad, no han dejado lugar para la auténtica libertad. La libertad no puede consistir en una mera aceptación por parte de la voluntad de lo que la razón ofrece. Por el contrario, la voluntad tiene independencia, tiene autonomía para establecer sus propias máximas.

La libertad se encuentra en una vida regida por la actividad racional. Cuando el agente actúa con libertad, cuando decide actuar conforme a su ley, a una ley que puede convertirse en universal, entonces está viviendo según su auténtica naturaleza como ser racional.

“Ésta es una definición más radical de la libertad que se rebela contra la naturaleza como lo meramente dado, y demanda que busquemos la libertad en una vida cuya configuración normativa es de alguna manera generada por la actividad racional. Esta idea ha sido una fuerza

³³ *Ibid.*, p. 378.

contundente, no es exagerado decir que revolucionaria, en la civilización moderna.³⁴

Esta idea será, además, muy importante, puesto que representa el punto de partida de visiones como las de Fichte, Hegel o Marx quienes se niegan a aceptar lo dado como guía para la acción y defienden la necesidad de que las formas de convivencia se generen de forma autónoma.

Pero la crítica de Rousseau no sólo nos conduce hasta Kant. A partir de Rousseau, se inicia una reacción contra el movimiento ilustrado radical que dará origen al *giro expresivista* y a los *planteamientos románticos*.

Así, la importancia concedida por Rousseau a la voz interior resonará con potencia en la obra de Herder. Ya hemos visto el papel decisivo que juega Herder en la configuración de este entramado moral. Gracias a él, la expresión adquiere una relevancia suprema: sólo conoceremos plenamente la naturaleza cuando la expresemos. La expresión no es el vehículo por el que extraemos aquello que se encuentra en nuestro interior; la manera de expresarnos va marcando nuestra propia identidad. Se desarrolla, de este modo, una nueva manera de entender la individualización: cada individuo es diferente y original, y su originalidad determina cómo ha de vivir.

Con el nuevo papel que asume la expresión también el arte se contempla de un modo distinto. El arte ocupa un lugar casi sobrenatural, y la vida del artista se convierte en un modelo humano. El arte se convierte en la manera de alcanzar los enigmáticos significados de la naturaleza. Nos situamos ante otra manera diferente de entender el Universo. Ya no puede concebirse como aquel Universo lleno de significado, jerarquizado ontológicamente y comprensible a través de la razón. Tampoco es admisible la visión de un Universo neutro, controlable y objetivable gracias a una razón desvinculada.

³⁴ *Ibid.*, pp. 383-384.

Lo que emerge en estos momentos –según Taylor– es la visión de un Universo enigmático, una naturaleza plena de vida, de energía, de fuerza. Se trata de un Universo que sólo puede entenderse participando plenamente en él. No se trata de un Universo fijo e inerte. Es un Universo que se crea y se recrea. La expresión y el arte desempeñan ahora un papel fundamental, porque gracias a ellos el mundo es creado, o, lo que es lo mismo, puede ser articulado a través del lenguaje.

El modelo expresivista halla, por tanto, su principal punto de partida en Rousseau y su primera articulación importante en Herder, pero su desarrollo continuará y, en tal sentido, serán muy importantes las obras de los autores románticos, de *Goethe*, de *Hegel*, y los sucesivos *movimientos posrománticos*.

De hecho, puede decirse que a partir de las transformaciones que provocó este movimiento se hizo imposible volver a ofrecer una visión directa del mundo que rodeaba al sujeto. Toda visión del Universo tendrá que ser, a partir de este momento, una *visión refractada*, una visión desplegada a través del lenguaje. El lenguaje pasará a ocupar un lugar tan importante, que cualquier visión –ya se acerque más al racionalismo científico, al romanticismo o al teísmo– tendrá que contar con él, tendrá que respetar su lugar prioritario.

Taylor lo sabe. Sabe que toda visión del mundo, del Universo, de las fuentes morales debe expresarse en “*lenguajes de resonancia personal*”³⁵. Ésta es una herencia que la perspectiva romántica ha legado a nuestra cultura a través de las distintas variaciones modernistas. Ya no es posible extraer un fondo inmutable de bienes. Hay que hablar, más bien, de una recreación. Los bienes últimos no son creados por el sujeto, pero sólo pueden resonar a través de lenguajes personales, lenguajes que pueden llegar hasta ellos, hacerlos brotar y, al mismo tiempo, crearlos...

³⁵ *Ibid.*, p. 518

Pero ésta es otra de las características distintivas de nuestra cultura moderna. Hemos hablado del giro hacia el interior, de la afirmación de la vida ordinaria, de la voz de la naturaleza y ahora nos encontramos ante un nuevo rasgo: la vinculación íntima entre lenguaje y realidad, la imposibilidad de comprender el universo y comprendernos a nosotros mismos si no es a través del lenguaje. Al estudio de este rasgo dedica Taylor la quinta parte de *Fuentes del yo*, titulada “Lenguajes más sutiles”. Analizaremos este punto con más detalle en el apartado referido al lenguaje.

3. El concepto de fraternidad.

1. La espiritualidad cristiana.

Hemos observado el modo en que Charles Taylor describía la formación de los diversos horizontes morales que constituyen el trasfondo de nuestra cultura. Una serie de rasgos –el giro hacia el interior, la afirmación de la vida ordinaria, la voz de la naturaleza o el papel del lenguaje– han sido decisivos para que se configuraran estos patrones de moralidad. La homogeneidad y superioridad del patrón teísta judeocristiano se ha resquebrajado, dando origen a la aparición de otros dos horizontes de diferente naturaleza: el patrón basado en la razón desvinculada o en las fuerzas de autocontrol y el patrón expresivista o romántico. El surgimiento de estas nuevas fuentes no representa el resultado de un desarrollo de la racionalidad, de la educación o de la ilustración. Representa la creación lenta de unas fuentes morales que en tiempos anteriores no constituían una posibilidad dentro de la cultura occidental.

Pero, aunque no hayan surgido por un progreso de la educación o de la tecnología, lo que parece indudable, en opinión de Taylor, es que la presencia de esta pluralidad de fuentes significa un avance respecto a la situación moral anterior, refleja, en sus propias palabras, “una ganancia epistémica”:

“Quiero sostener que nuestra situación actual representa una ganancia epistémica, porque pienso que las fuentes morales alternativas que se nos han abierto en el decurso de los dos últimos siglos representan reales e importantes potencialidades humanas.”³⁶

Nos hallamos aquí ante una de las tesis más claras y contundentes defendidas por Taylor en el conjunto de su obra. Por un lado, queda clara su defensa de la modernidad y de los valores asociados a ella. En este punto, su distancia frente a otros autores comunitarios –tales como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel o William Sullivan³⁷– es notable, ya que estos últimos se caracterizan por su rechazo de gran parte del legado espiritual de la modernidad. Como veremos, al analizar la posición comunitarista de Taylor, su alegato a favor de los bienes morales compartidos no excluye la defensa apasionada de los derechos y libertades individuales y de otros rasgos morales forjados en la historia moderna.³⁸

Por otra parte, su contundente afirmación de que la consolidación de fuentes morales diversas representa una *ganancia epistémica* ha recibido importantes críticas. En cierto modo, la obra *Fuentes del yo*, que no olvidemos lleva por subtítulo “La construcción de la identidad moderna”

³⁶ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 333.

³⁷ Cfr. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* e “Introduction” en M. Sandel (ed.) *Liberalism and its critics*, SUNY, N.York, 1984, pp. 1-11 y W. Sullivan, *Reconstructing public philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1982.

³⁸ Michael L. Morgan, entre otros, ha destacado el carácter plenamente moderno de la filosofía de Taylor. Cfr. M. L. Morgan, “Religion, history and moral discourse”, en J. Tully, y D. M. Weinstock, (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, *op. cit.*, pp. 49-66.

pretende reflejar ese progreso constante presente en la elaboración de la identidad moderna. Siguiendo su propia línea, podríamos señalar que desde Platón hasta el siglo XX, ha tenido lugar un *constante progreso moral*. La disponibilidad de recursos y valores morales es superior a la existente en épocas pretéritas. Ahora bien, nos volvemos a encontrar en este aspecto con un supuesto de origen teísta. La comparación de la historia con una línea que tiene un origen, un progreso constante y una dirección hacia un final de estatus superior, nos recuerda nítidamente el modelo de explicación histórica que ofrece el teísmo judeocristiano y que posteriormente secularizó el pensamiento ilustrado. Es cierto que, dentro de esta línea ascendente, Taylor encuentra frecuentes vaivenes, tensiones, luchas..., pero, no obstante, la idea del progreso parece superar todas las contrariedades presentes en el camino.

Quentin Skinner en su artículo “Modernity and disenchantment”³⁹ considera que la afirmación de que nuestro desarrollo cultural representa una ganancia epistémica no es tan evidente. En este sentido, expone cuatro aspectos que ponen en duda la tesis del progreso. En primer lugar, rechaza el tono optimista en que Taylor se refiere a la actividad productiva, puesto que en las economías capitalistas modernas el trabajo no es siempre productivo: mucho de lo que se produce no es necesario para la vida. Por otro lado, el papel jugado por el matrimonio y la familia no siempre han constituido nuestra identidad de un modo positivo, también han provocado situaciones de desigualdad y han evitado, en muchas ocasiones, que las mujeres alcanzaran los objetivos liberales de autorrealización y autodesarrollo. En tercer lugar, el nacimiento de los ciudadanos debe ser asociado con el deseo de los gobernantes y de poderosos grupos de tratar a éstos como consumidores. Por último, Taylor siempre cree que el modo de mejorar nuestra cultura consiste en encontrar en su propio interior nuevos impulsos, pero no apela al contacto con otros grupos menos contaminados por el individualismo y la cultura occidental. De este modo, Q. Skinner trata de mostrar cómo, por una parte, nuestra cultura occidental puede ser

³⁹ Q. Skinner, “Modernity and disenchantment” en J. Tully y D. M. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, op. cit., pp. 37-48

contemplada desde prismas diferentes, prismas que evidencian las múltiples caras de la misma, tanto sus progresos como sus evidentes carencias y, por otro lado, intenta poner de manifiesto cómo nuestro desarrollo histórico es sólo uno de entre los múltiples caminos existentes.

Volviendo a Taylor –y una vez que se ha destacado cómo la aparición de los distintos horizontes representa un progreso–, podríamos preguntarnos ahora acerca del papel que desempeñan cada uno de los diferentes patrones de moralidad. En principio, como observamos en el primer capítulo, entre los diversos horizontes existe una situación conflictiva: Taylor cree que es necesario compensar el exceso de individualismo mediante el influjo de los otros dos patrones. Sin embargo, ¿poseen los tres horizontes el mismo potencial?, ¿tienen la misma fuerza para impulsarnos moralmente? Por un lado, podría señalarse que la tensión entre ellos permanece, siendo cada uno de los patrones de moralidad más apropiada para sustentar un determinado rasgo de nuestro comportamiento. Así, por ejemplo, la idea de una justicia imparcial parece más afín al patrón de la razón desvinculada, el ideal de la singularidad personal encuentra un respaldo mayor en el horizonte expresivista y la fraternidad universal se fortalece mejor gracias al patrón teísta.

Ahora bien, por otra parte, podemos encontrar ciertas evidencias que prueban una mayor superioridad del horizonte teísta frente a los otros dos –algo que ya comentamos al referirnos a la pluralidad de los bienes–. En primer lugar, puede decirse que una gran parte de las características que Taylor encuentra en sus descripciones de un entramado moral, de la pluralidad de bienes o de la noción de identidad, tienen su origen en la tradición teísta y, por tanto, se desarrollan de modo más fiel en el modelo original teísta. Empleando el vocabulario platónico, podría decirse que los otros horizontes son copias, reflejos de la auténtica realidad.

Además, aunque el ideal de fraternidad sea sólo uno de los rasgos morales que configuran nuestra moralidad, debido a la importancia que le otorga el propio Taylor, puede servirnos de ejemplo para entender las insuficiencias mostradas por los horizontes seculares frente al marco teísta.

Los últimos fragmentos de *Fuentes del yo*, representan los textos más claros en este sentido. Estos fragmentos muestran claramente el papel superior que otorga Taylor al entramado judeocristiano y, representan el punto de partida para un *intenso debate* en torno al papel de la religión en la filosofía de nuestro autor.

“Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeocristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos.”⁴⁰

Esta defensa de la *espiritualidad cristiana* –presente en el final de esta obra, pero también en escritos posteriores⁴¹ ha provocado, por una parte, una reivindicación de la vertiente religiosa del pensamiento de Taylor. Se desarrollan, en esta línea, numerosos estudios⁴² –muchos de ellos en revistas teológicas– acerca de la visión que mantiene Taylor sobre la religión cristiana y, en general, sobre el fenómeno religioso. Por otra parte,

⁴⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 543.

⁴¹ *Varieties of religion today. William James revisited*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002; “Spirituality of Life and its Shadow”, *Compass*, 14 (Mayo/Junio), 1996; “On Social Imaginary,” en <<http://www.nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm>>; “Religion Today,” *Transit*, 19 (2000); “What it Means to Be Secular,” [entrevista con Bruce Ellis Benson] *Books and Culture*, 8/4 (July/August 2002), 36 o *A catholic Modernity*, Oxford University Press, New York, 1999.

⁴² Entre los autores que destacan las enormes posibilidades que abre la reflexión que realiza Taylor en torno a la religión podemos destacar: Michael L. Morgan “Religion, history and moral discourse”, en J.Tully y D. M. Weinstock eds., *Philosophy in an age of pluralism*, *op. cit.*, pp. 49-66 o Anne Fortin, “Identités religieuses et changement de paradigme” en Guy Laforest y Philippe de Lara, eds., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les presses de l' Université Laval, Quebec, 1998, pp. 265-284. No debemos olvidar los comentarios que ofrecen William M. Shea, Resemary Luling Houghton, George Marsden y Jean Bethke Elsthtain a la conferencia que pronunció Taylor en 1996 en la Universidad de Dayton titulada “A Catholic Modernity?”. Cfr. James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity*, Oxford University Press, 1999.

el trasfondo católico de su filosofía ha recibido importantes críticas⁴³ procedentes de autores diversos. El propio Q. Skinner en el citado artículo se opone a la reivindicación que realiza Taylor del teísmo y a su idea de que “la afirmación de lo humano requiere de Dios”. En primer lugar, debido a que al referirse al teísmo, Taylor alude al teísmo judeocristiano, no siendo posible olvidar el gran número de persecuciones y guerras que se han vinculado directamente con esta creencia. En segundo lugar, recordando la gran fuerza de una importante tradición, procedente de la Ilustración, que considera que la afirmación de lo humano sólo puede proceder de la negación de Dios.

Ante la crítica vertida por Skinner, Taylor esgrime su corazonada de que a través de Dios se obtiene una mayor afirmación de lo humano. En este punto sus ideas se oponen completamente por asumir, en opinión de Taylor, trasfondos espirituales muy diferentes.

“Tengo la corazonada de que hay una escala de afirmación de la Humanidad a través de Dios que no puede ser alcanzada por los humanos rechazando a Dios.”⁴⁴

En el ámbito de la filosofía española, *Carlos Thiebaut* fue uno de los primeros autores que mostró su rechazo por el tono melancólico y dramático que adoptaba la obra de Taylor, especialmente en el apartado de las conclusiones finales. En su opinión, Taylor parece dejar entrever que la modernidad perdería un soporte muy importante si se deshiciera del

⁴³ Cfr. Q. Skinner “Who are ‘we’? Ambiguities of the Modern Self.”, *Inquiry*, 34, 2 (1991)133-153 y “Modernity and disenchantment” en J. Tully y D. M. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, *op. cit.*, pp. 37-48; C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, *op. cit.* pp. 65-102 e “Introducción: recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor”, en Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, *op. cit.*, pp. 11-34; M. Novack, “An authentic modernity”, *First Things*, 33, (Mayo 1993); B. Williams, “Republican and galilean”, *The New York Review of Books*, 37 (Noviembre, 1990).

⁴⁴ Ch. Taylor, “Taylor replies” en J. Tully y D. M. Weinstock, (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, *op. cit.*, p. 226.

armazón teísta. Ante esta situación, Thiebaut responde que, tal vez, esta conciencia de pérdida debería formar parte de nuestra nueva identidad.

“A lo largo de todo el libro se calibran la riqueza y la solidez del teísmo como expresión de las fuentes de nuestra moralidad, y este final deja sobre el tapete la duda –resonadora duda en Charles Taylor– de que tal vez la Modernidad pierda algo sustancial al renunciar al teísmo y sus lenguajes. Quizá la conclusión sea que esa conciencia de pérdida forma también parte de nuestra identidad, y esa conclusión, creo, difícilmente pudiera ser rechazada, pues parece como si perdiéramos algo al limarle su dramatismo.”⁴⁵

2. Benevolencia romántica.

Uno de los aspectos que evidencian el mayor peso del patrón teísta guarda relación con el estudio que realiza Taylor del concepto de *fraternidad*. En su opinión, la defensa de este ideal representa uno de los elementos constitutivos de la compleja identidad contemporánea. Se alza como uno de esos rasgos o actitudes acerca de los cuales parece haberse alcanzado un acuerdo generalizado...

“sentimos con una fuerza particular la demanda de una justicia y una beneficencia universales...”⁴⁶

⁴⁵ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., pp. 99.

⁴⁶ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, op. cit., p. 517

“Se supone que hemos de preocuparnos por la vida y el bienestar de todos los habitantes de la Tierra; somos llamados a fomentar la justicia social entre los pueblos; suscribimos las declaraciones universales de derechos. Por supuesto, esos parámetros se evaden periódicamente. Por supuesto, los suscribimos con gran hipocresía y reserva mental. Pero sigue en pie que son parámetros públicamente aceptados. Y de vez en cuando ponen a la gente en movimiento, como en las grandes campañas inspiradas por la televisión para ayudar a paliar las hambrunas, o en movimientos como el de Band- Aid”⁴⁷

El deseo de que todos los seres humanos puedan vivir dignamente se presenta como una de las grandes exigencias que se plantea nuestra civilización. Ahora bien, si este dato parece evidente –la presencia de esta exigencia–; no es menos cierto que una serie de cuestiones parecen asaltarnos acerca de este tema... ¿cuál es el fundamento que da sentido a esta reclamación?, ¿existe un único fundamento o soporte que permita sustentar esta exigencia? Si existen varios motivos, ¿poseen todos la misma fuerza?, ¿pueden impulsarnos a buscar el bien de los demás con el mismo ímpetu?

Podemos comenzar desvelando algunas de las respuestas que expone Taylor ante los interrogantes anteriores. En su opinión, a lo largo de nuestra historia se han presentado *diferentes motivos* que fundamentaban la necesidad de buscar la mejor calidad de vida para todos los seres humanos. En cierto sentido, cada uno de estos motivos o fundamentos se hallaba inmerso en alguno de los patrones u horizontes morales que anteriormente analizamos.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 537

“No ha de sorprender que las posibles respuestas a dicha pregunta puedan, al menos de un modo genérico, ajustarse al “mapa” tripartito de las fuentes morales heredadas del siglo XIX.”⁴⁸

Así, podría defenderse que la benevolencia universal se basa en la presencia de unos sentimientos morales íntimos en los que resuena la voz de la naturaleza; o que la benevolencia se ve favorecida por el rechazo de la religión y la conciencia de que somos autosuficientes y dignos por ser humanos; o puede sostenerse la idea de que la fraternidad universal se sustenta en la idea de que somos buenos y merecedores de amor por ser hijos de Dios.

Diferentes fuentes o motivaciones pueden hallarse en el trasfondo de esta creencia que parece compartirse de un modo universal. ¿Poseen la misma fuerza para sustentar esta actitud o creencia? A continuación, siguiendo a Taylor, trataremos de examinar de qué modo pueden sustentar los distintos patrones morales esta creencia en la benevolencia universal.

Comenzaremos nuestro análisis describiendo el concepto de *benevolencia universal* surgido en la modernidad y vinculado de un modo más estrecho al patrón que acentúa el valor de los sentimientos y de la naturaleza. De hecho, este ideal mantendrá una clara conexión con el concepto de naturaleza, con la idea de que existe una naturaleza que resuena en todos los humanos y a la cual se puede acceder a través de los sentimientos. Siguiendo a Taylor, las nociones modernas acerca de la naturaleza hunden sus raíces en la denominada *afirmación de la vida ordinaria*, un concepto que, como vimos, se convertía en la clave que permitía comprender el significado de la benevolencia universal en el curso de la modernidad.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 432.

Este ideal de benevolencia capaz de impulsar el desarrollo técnico y científico, como observamos en el caso de Bacon, presenta en sus orígenes una clara relación con el teísmo cristiano. En primer lugar, porque fue el movimiento cristiano reformador el que impulsó esta noción basándose en la afirmación de la vida ordinaria. Fueron ellos quienes extendieron la idea de que cualquier tipo de vida podía ser digna y estimable; que no era necesaria la mediación ante personas superiores para acceder a Dios y que, en definitiva, lo importante era el modo de llevar a cabo nuestra tarea en la vida, actuando intensa, laboriosa e incesantemente.

El motivo por el que cualquier modo de vida puede considerarse bueno nos vuelve a acercar a la tradición teísta. Cualquier forma de vida puede ser buena, porque Dios, en el momento de la creación, afirmó la bondad esencial de todo lo creado. Así aparece –nos recuerda Taylor– en el primer capítulo del Génesis...

“Y Dios vio que era bueno”⁴⁹.

Todas las criaturas fueron creadas buenas por Dios. Por tanto, trabajar en el mundo debe significar mantener o recuperar ese orden bondadoso creado por Dios. Se trabaja para lograr que los fines de Dios se cumplan. Encontramos aquí el auténtico fundamento de la benevolencia moderna: hay que luchar incesantemente para que todos los humanos vivan bien y recuperar de este modo el orden querido por Dios en el momento de la creación.

Esta noción de benevolencia basada en los *sentimientos naturales* desempeña un lugar crucial en la vertiente deísta que desarrollaron Hutcheson y Shaftesbury, quienes, como vimos, otorgaban un lugar prioritario a los sentimientos o afectos morales. Pero será Rousseau quien

⁴⁹ *Ibid.*, p. 234.

otorgue a este ideal una importancia suprema. En su opinión, el ser humano tiene una inmensa capacidad de benevolencia o empatía. Se trata de un instinto que compartimos con los demás animales y que puede ser ahogado por el exceso de pensamiento o razón depravada que suelen aparecer con la vida en sociedad. Por el contrario, el rechazo del sufrimiento y el deseo constante de ayudar caracterizan al ser humano en su estado natural y representan un poderoso impulso que espera manar en cualquier momento.

En opinión de Taylor, Rousseau es el punto de partida de este modo de entender la benevolencia. La idea se desarrolla en el Romanticismo –Hölderling o Schiller– en obras en las que aparece una correlación entre la espontaneidad y la benevolencia⁵⁰. Pero su influencia es visible mucho más allá, llegando a presentarse como el impulso de los movimientos estudiantiles de los años sesenta.

Ahora bien, esta noción de benevolencia que ha surgido en la modernidad *se distanciará*, poco a poco, de sus orígenes teístas. Por un lado, el énfasis otorgado a los sentimientos y, sobre todo, a la voz de la naturaleza provocará un desplazamiento de la idea de Dios en este entramado.

“El sustituto de la gracia es el impulso interno de la naturaleza”⁵¹

Se produce, pues, una progresiva sustitución de Dios por la naturaleza, pero, además, hay un segundo aspecto que, en opinión de Taylor, aleja a este tipo de benevolencia del auténtico fundamento cristiano. Desde esta visión romántica se ensalza al sentimiento porque conduce hacia la benevolencia. ¿Cuál es aquí el problema? En opinión de Taylor toda la

⁵⁰ La naturaleza aparece en esta visión romántica asociada a la bondad. Por este motivo, las posiciones pesimistas de Baudelaire o Schopenhauer –señala Taylor– socavarán las bases de la benevolencia romántica.

⁵¹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 433.

corriente expresivista realiza una paulatina sustitución de la gracia por la noción de naturaleza. Pero, además, desde los inicios empezó a entenderse la gracia de un modo diferente. Se entendía que las criaturas eran buenas porque amaban a su creador y no al revés. De este modo, el creador se convertía en una *proyección humana*. La deficiencia que presenta el horizonte romántico a la hora de sustentar el ideal de benevolencia universal consiste en que trata a los sentimientos desde un punto de vista específicamente humano, y no es capaz de reflejar el amor que brota de Dios.

“Lo que nos habla de la importancia de nuestra propia satisfacción natural y de la solidaridad con nuestros semejantes es un impulso o convicción interior. Es la voz de la naturaleza en nuestro interior.”⁵²

3. Justicia universal.

Ya hemos visto cuál es el fundamento que ofrece el patrón romántico—expresivista. ¿Qué justificación ofrecerá el modelo de la razón instrumental?, ¿cómo será posible justificar la fraternidad universal cuando se acentúan la individualidad del sujeto y una razón desvinculada y neutral?

Un posible camino ha sido ya vislumbrado: el progreso científico tal y como aparece en la obra de Bacon. A lo largo de la modernidad los distintos horizontes morales se configuran lentamente estableciendo constantes interacciones entre ellos. El ejemplo de Bacon refleja el modo en el que la razón desvinculada se relaciona con el nuevo ideal de benevolencia sustentado en la afirmación de la vida ordinaria. En su

⁵² *Ibid.*, pp. 390, 391.

planteamiento, la razón científica tiene como objetivo aliviar el sufrimiento de cualquier ser humano, sea cual sea el modo de vida que desarrolle.

A través de esta conexión entre la afirmación de la vida corriente, el reformismo cristiano y la ciencia hemos descubierto una manera de entender la benevolencia universal. Ésta hallaría su motivación, por un lado, en la afirmación de la vida corriente y, por tanto, en el entramado judeocristiano; y, por otro lado, hallaría su fundamento en el desarrollo de la razón instrumental. Se establecería un importante equilibrio entre el progreso científico y la dignidad del ser humano. De hecho, como vimos, en su obra *Ética de la autenticidad*, Taylor considera esta fórmula baconiana como un interesante remedio que podría limitar los graves peligros del crecimiento científico en la época actual:

“Lo que andamos buscando es un encuadramiento alternativo de la tecnología. (...) La tecnología al servicio de una benevolencia dirigida a las personas de verdad, de carne y hueso; el pensamiento tecnológico, calculador, como raro y admirable logro de un ser que vive en medio de un tipo de pensamiento bastante distinto: vivir la razón instrumental desde fuera de estos entramados supondría vivir nuestra tecnología de manera muy diferente”.⁵³

El desarrollo científico tenía en el planteamiento de Bacon un objetivo último: aliviar la vida a los seres humanos. En último término, el sujeto que hace posible la ciencia se presenta como un sujeto individual, solitario, laborioso... que lucha contra la tradición, contra las falsas creencias para hallar las verdades científicas, para encontrar unas respuestas que concuerden con los verdaderos designios de la naturaleza. No obstante, en el planteamiento baconiano, sigue pesando con gran fuerza una idea de

⁵³ Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., pp. 132, 133.

origen religioso –la afirmación de la vida ordinaria– y el supuesto teológico asociado a ella –todos los humanos son, por igual, criaturas divinas y, por tanto, merecedoras de amor–. Estas ideas siguen presentando una fuerza tan poderosa en esta visión que no podemos hablar aún de una radical desvinculación.

Pero, ¿qué ocurre cuando se entroniza la libertad individual, cuando la religión es contemplada como una pura superstición y como la gran enemiga del progreso y la libertad de los seres humanos?, ¿qué ocurre en el período más radical de la Ilustración?

Con los llamados ilustrados radicales se produce, en opinión de Taylor, un olvido de la benevolencia, de la noción de naturaleza y de la afirmación de la vida ordinaria. En realidad, todos estos elementos siguen desempeñando un papel fundamental dentro de la filosofía ilustrada, pero sus autores principales se niegan a reconocer la importancia de los mismos. Sólo admiten el valor de la razón y consideran cualquier otra idea que no emane de esta razón neutra como una superstición. Esto explica que su vocabulario moral sólo admita el rechazo y la condena: son capaces de rechazar los valores que no aceptan, pero se muestran incapaces de articular sus propias fuentes morales.

Por tanto, el almacén de la razón desvinculada, en su versión ilustrada, aparece en este terreno como un *patrón parasitario*:

“...no sólo deriva su afirmación mediante el rechazo de una negación, sino que el modelo original para su benevolencia universal es el ágape.”⁵⁴

⁵⁴ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 539.

Según Taylor, este modelo es parasitario, en primer lugar, porque se afirma mediante la negación de la religión y de todo tipo de creencias que pudieran coartar a la libertad individual. En su opinión, hay aquí una importante falacia, como ya hemos examinado. No existe ningún sujeto aislado y neutral. Todo individuo se desarrolla en un contexto, en un trasfondo ya establecido. Como vimos, sin trasfondo no puede desarrollarse la identidad y, por tanto, no puede haber sujeto.

Pero, por otra parte, este horizonte es parasitario en un segundo sentido: “el modelo para su benevolencia universal es el ágape.” En opinión de Taylor la pretendida inocencia o pureza que desean salvaguardar se halla inspirada en la tradición judeocristiana, en una tradición que sostiene la idea de la inocencia original. Sin esta tradición, sin su poder, sin sus imágenes... no podrían subsistir las ideas racionalistas:

“¿Podría éste sobrevivir a la desaparición de la religión que se empeña en abolir? Si no hay “calumnia”, ¿puede continuar la afirmación?”⁵⁵

Pero los ilustrados necesitan abolir la religión. Al sostener una perspectiva vertebrada alrededor de la libertad individual, cualquier imposición, tradición u horizonte moral parece cercenar aquella gloriosa libertad. De ahí que la religión, represente un obstáculo para alcanzar una auténtica fraternidad universal...

“Los Aufklärer radicales no sólo se adhirieron a los tres bienes antes mencionados [la razón autorresponsable, la felicidad y la benevolencia universal e imparcial]. Creían que los defendían más plena y eficazmente

⁵⁵ *Ibid.*, p. 539.

derribando lo que hasta entonces había sido su supuesta fundamentación. La postura de la desvinculación radical podía presentarse como una más inflexible realización de la razón autorresponsable; centrarse únicamente en la utilidad prometía una búsqueda más directa de la felicidad. Y la razón desvinculada estaba destinada a hacer desaparecer los obstáculos para la promoción universal e imparcial del bienestar.”⁵⁶

Las últimas palabras ofrecen la clave que permite comprender la idea de benevolencia que surge en este horizonte moral: “promoción universal e imparcial del bienestar”. La ausencia de unos horizontes o marcos de creencias previos dejan al sujeto desnudo, libre y neutral. Y es precisamente esta neutralidad la que posibilita un bienestar universal para todos.

Esta imparcialidad la hallamos, por tanto, en los ilustrados, pero volverá a manifestarse en las visiones liberales contemporáneas, aquellas que Taylor combatirá con frecuencia.⁵⁷ En el ensayo “La irreductibilidad de los bienes sociales”⁵⁸, al que hicimos referencia anteriormente, realiza un interesante análisis de la ética utilitarista. Esta corriente representaría una continuación del materialismo radical de la ilustración, ya que concibe la sociedad como un conjunto de individuos que armonizan sus intereses de un modo concreto. Consideran sus defensores que su perspectiva filosófica es superior porque al no sustentarse en altos ideales podrán lograr con más éxito sustentar...

“...la política de la verdadera filantropía, altruismo y preocupación por el bien humano.”⁵⁹

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 342,343.

⁵⁷ Probablemente sea J. Habermas el filósofo contemporáneo que mejor ejemplifica la posición que intenta combatir Charles Taylor.

⁵⁸ Cfr. “La irreductibilidad de los bienes sociales” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 197.

⁵⁹ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, pp. 175-197.

Esta corriente niega la presencia de ideales o bienes últimos ya presentes en las sociedades. Por el contrario, éstas han de ser comprendidas como instrumentos que permitan alcanzar, en cada caso concreto, la armonía de sus miembros. Taylor rechaza esta posición porque considera que la neutralidad que defiende es falsa, pues, en realidad, se decanta por un determinado tipo de política. Por otra parte, al igual que ocurría con los ilustrados radicales, también ellos ocultan la riqueza de sus propias fuentes morales, sin valorar la importancia del ideal de la vida ordinaria.

Tal vez, uno de los autores que en el panorama ético actual ejemplifica de un modo más claro el ideal de la Ilustración sea *Jürgen Habermas*. Por un lado, habría que señalar cómo Habermas rompe con la idea de un sujeto aislado que es capaz de establecer las normas morales. Para Habermas todo sujeto se encuentra dentro de un contexto, de un ámbito moral ya dado. En ese contexto cultural se encuentran las normas y los valores en los que los distintos individuos son educados. Ahora bien, siempre queda en todo sujeto humano un momento de racionalidad imparcial y neutral que le permite distanciarse de su contexto moral y juzgar si determinados normas o valores son racionales y justos. En este momento, se produce el momento ilustrado, el sujeto adopta una perspectiva racional y neutral.

Taylor se opone a esta posición porque considera que sigue siendo encubridora. Cuando Habermas apela a una Justicia universal en nombre de la racionalidad, continúa manteniéndose dentro de una determinada tradición, está refiriéndose a un determinado tipo de bien. Sin embargo, manteniendo su posición no es capaz de asumir que esos determinados bienes tengan una naturaleza superior frente a otros. Esta posición se inspira en ideales tan importantes como la libertad, el altruismo y el universalismo pero no puede extraer de estos ideales su motivación. Su único fundamento reconocido es una racionalidad aparentemente neutral.

“Cuanto más se examinan los motivos (...) 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 es a la negación de todos 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 bienes. Son constitutivamente incapaces de salir sin ambages de las profundas fuentes de su propio pensamiento, un pensamiento inevitablemente apresado.”⁶⁰

Existe otro motivo por el cual Taylor se distancia de la posición defendida por Habermas. Frente a aquellas éticas que sitúan en primer plano el papel de la ética universal⁶¹, Taylor prefiere acentuar el valor de lo particular, de los bienes y valores presentes en sociedades diferentes. En este sentido habría que comprender su defensa del *patriotismo*. En el artículo “Why democracy needs patriotism?”⁶² considera que no podemos actuar sin patriotismo en el mundo moderno. Éste se vuelve necesario para fortalecer el sentimiento de lealtad entre los miembros de unas sociedades contemporáneas caracterizadas por un intenso individualismo. Ahora bien, esta apología del patriotismo no debe conducir a una actitud cerrada, sino que ha de estar unido a un fuerte sentido de la solidaridad universal: cosmopolitismo y patriotismo han de estar unidos.

En el ensayo “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, publicado en *Argumentos filosóficos*, mantiene una similar posición respecto al patriotismo, llegando a establecer una clara vinculación entre el

⁶⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 105.

⁶¹ Un fundamento diferente para sustentar las demandas de justicia universal se encuentra en Kant. En opinión de Taylor, Kant mantiene la exigencia racional propia de la Ilustración, pero en su planteamiento no es la racionalidad instrumental la que asume el primer término, sino las demandas de universalidad. La benevolencia queda reemplazada por la noción de justicia universal, una justicia que ha de recaer sobre todos los seres humanos por ser racionales, por tener dignidad única.

⁶² Ch. Taylor, “Why democracy needs patriotism?” *Boston Review*, 19, 1994.

altruismo universal y el patriotismo. El patriotismo se define aquí como el vínculo de solidaridad para obtener un objetivo común, mientras que la dedicación altruista se define como la inclinación a actuar por el bien de cualquiera en cualquier lugar. Podría decirse que el patriotismo representa una concreción de la fraternidad universal en el terreno de la política.

“El patriotismo está más o menos entre la amistad o el sentimiento familiar, por un lado, y la dedicación altruista, por otro. Esta última no tiene que ver con lo particular: me inclino a actuar por el bien de cualquiera en cualquier lugar.”⁶³

4. La fraternidad y el ágape.

“La inclinación a actuar por el bien de cualquiera en cualquier lugar”, ésta es, siguiendo el último artículo comentado, la definición de fraternidad universal que concibe Taylor. Se trata de una exigencia muy fuerte. ¿De qué manera podría sustentarse? El armazón expresivista ha expuesto sus armas (los sentimientos morales de benevolencia y la voz de la naturaleza), el marco instrumental ha presentado las suyas (la libertad radical de una razón desvinculada), pero..., ¿cuál es más poderosa?, ¿cuál tiene más capacidad para sostener nuestro compromiso con la fraternidad? Taylor piensa que, en este punto, ambos horizontes presentan algún tipo de carencia, mientras que el *patrón teísta* ofrece un fundamento más poderoso:

⁶³ “Equivocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, 1994, p. 247.

“...por muy grande que pueda ser el poder de las fuentes naturalistas, el potencial de una cierta perspectiva teísta es incomparablemente mayor.”⁶⁴

A lo largo de la conclusión que aparece en *Fuentes del yo*, Taylor trata de combatir lo que él denomina “*el reto de Nietzsche*”. Nietzsche había rechazado la ética de la benevolencia porque representaba una negación de la vitalidad humana, una negación de su verdadera esencia. La persona que busca el bien de los demás sólo por limpiar su propia conciencia, no afirma su propia vida: actúa movida por el miedo o por el sentimiento de culpa.

Taylor acepta este reto. No basta cualquier manera de ser benevolente. Un ideal tan alto no puede sostenerse en fuentes débiles. La búsqueda de este ideal debe provocar una afirmación del ser humano, nunca una negación o renuncia:

“Esos parámetros necesitan fuentes poderosas (...) Nietzsche explora esto con suficiente brío y resulta ocioso realzarlo. Y, desde luego, el reto de Nietzsche se basa en una profunda intuición. Si la moral sólo puede ser impulsada negativamente, allí donde no puede existir la beneficencia impulsada por la afirmación del destinatario como ser de valor, entonces la compasión es destructiva para el dador y ventajosa para el destinatario, y la ética de la benevolencia puede en verdad ser indefendible. El reto de Nietzsche se coloca en un nivel más profundo porque precisamente busca qué es lo que puede liberar tal afirmación de ser. Su inquietante conclusión dice que es precisamente la ética de la benevolencia lo que se interpone en

⁶⁴ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 539.

el camino. Sólo si existe algo como el ágape, o alguno de los pretendientes seculares a su sucesión, cabe decir que Nietzsche está equivocado.”⁶⁵

Si el impulso de la moral consistiera en ayudar al otro, olvidando mi vida, el impulso de la moral sería negativo. Sólo si al ayudar al otro logro afirmar mi esencia, el impulso moral podría contemplarse como algo afirmativo tanto para mí como para el destinatario. Nietzsche sólo puede estar equivocado, piensa Taylor, si “existe algo como el ágape...”. El *ágape* se convierte, por tanto, en el concepto clave en el análisis que hace Taylor de la fraternidad. Éste es el verdadero fundamento de la fraternidad universal...

“...la noción original del ágape es la del amor que Dios tiene a los humanos y que se conecta con su bondad como criaturas...”⁶⁶

El ágape expone la relación que se establece entre Dios y sus criaturas, dentro de la tradición judeocristiana. Se trata de una relación de amor. Es decir, se trata de una relación recíproca. Lo verdaderamente importante no es que las criaturas amen a su creador. Lo propio, lo característico del mensaje judeocristiano es que es Dios mismo el que ama a todos los seres humanos. Las criaturas pueden ser amadas por Dios, porque Él en el momento de la creación vio que eran buenas. Este acto por el cual Dios contempla que las criaturas son originalmente buenas aparece en el relato del Génesis y Taylor nos lo recuerda constantemente:

⁶⁵ *Ibid.*, p. 538.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 537.

“Es una afirmación divina de la criatura, captada en la reiterada frase del Génesis en cada etapa de la creación: «y vio Dios que era bueno». El ágape es inseparable de ese «ver bueno»”.⁶⁷

Esa afirmación divina representa la *gracia*. Hallarse en situación de gracia o recuperar la gracia, significa sentirse afirmado por Dios. No es sólo que nosotros proyectemos nuestra mirada, nuestro sentimiento o nuestro amor hacia Dios, es que, al mismo tiempo, Dios está entregando su amor a los hombres.

Esta relación es la que permite sustentar el ideal de fraternidad. Alguien puede entregar su vida por los demás porque ellos son esencialmente buenos, son queridos por Dios al igual que la persona que realiza el esfuerzo. Tal esfuerzo no es un sacrificio. No está sacrificando su vida, porque su vida sólo tiene sentido en relación con Dios. En realidad, está expresando la verdadera voluntad de Dios.

Estamos llegando al núcleo de la cuestión. Para poder ser verdaderamente fraternal hay que tener una noción *no individualista* del ser humano. Hay que considerar que nuestra esencia es, al mismo tiempo, humana y divina, y que por ser divina nos hallamos plenamente vinculados al resto de los seres humanos.

La noción del ágape como fundamento de la fraternidad hunde sus raíces en el seno de la tradición judeocristiana, todas las demás motivaciones no teístas derivan del concepto original de ágape pero no tienen la misma potencia. No tienen tanta fuerza para provocar comportamientos fraternales.

Charles Taylor no sólo analiza y estudia el concepto de fraternidad, sino que además le otorga un valor importantísimo. No es sólo un ideal de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 538.

nuestra identidad contemporánea, no es sólo un rasgo de nuestro retrato moral... es un ideal que hay que defender, es una noción que debe ser importante, que debe guiar nuestros compromisos personales o sociales. Por este motivo, su fundamento tiene que tener fuerza, puesto que ha de ser capaz de garantizar nuestros compromisos en torno a la fraternidad:

“... la cuestión es qué fuentes pueden sostener nuestros compromisos morales de largo alcance en relación con la benevolencia y la justicia.”⁶⁸

Y el fundamento que, en opinión de Taylor, provoca en el ser humano una creencia más fuerte en la fraternidad, una auténtica afirmación de la benevolencia universal sólo puede rastrearse en la tradición judeocristiana. Por consiguiente, con Charles Taylor nos hallamos ante un filósofo contemporáneo que sigue vinculando el concepto de fraternidad con un modelo de tradición: la judeocristiana⁶⁹. En concreto, encuentra en el ágape el fundamento último de la fraternidad humana. Por este motivo, cuando las éticas seculares de la benevolencia pierden de vista este tipo de relación, están perdiendo algo esencial:

“Y, a pesar de sus obvias raíces en la espiritualidad cristiana y la perfecta compatibilidad con ella, la ética laica del altruismo renuncia a algo esencial para la perspectiva cristiana, una vez que en ella ha dejado de representar un papel el amor de Dios.”⁷⁰

⁶⁸ *Ibid.*, p. 537

⁶⁹ Más adelante veremos cómo el propio Taylor hará referencia en un trabajo posterior a un elemento similar al ágape presente en la tradición budista. Cfr.: “Spirituality of Life and its Shadow”, *Compass*, 14 (Mayo/Junio), 1996.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 37.

Taylor, en éste último fragmento emplea el término “renuncia” para referirse a la pérdida sufrida por la ética laica del altruismo. El término usado en inglés es “discarded”. Éste se emplea en el juego de naipes, significa descartarse y, en un sentido más amplio, desechar. La cuestión que había que preguntarse sería la siguiente: ¿es posible seguir jugando esta partida del altruismo o de la fraternidad sin un naipe tan esencial para este juego como es el amor de Dios? Pues bien, Taylor concluye que sólo el amor universal de Dios es el auténtico fundamento de la fraternidad.⁷¹ Sólo aquel que haya experimentado este amor podrá realizar con auténtica pasión actos fraternales.

5. El potencial del teísmo cristiano.

A lo largo de este capítulo, hemos analizado el modo en que se configuraban los distintos horizontes morales, observando la importancia que desempeñaba en este proceso la presencia de una serie de transformaciones (el giro hacia el interior, la afirmación de la vida corriente,

⁷¹ Ese amor es el que servirá para justificar la fraternidad a importantes pensadores y corrientes de la Filosofía occidental. Un ejemplo de este tipo de justificación lo hallamos en Bergson, quien en su obra *Las dos fuentes de la moral y la religión* expuso lo siguiente:

“... ante un ideal tan grande [la fraternidad] uno se inclinará con respeto y se esforzará por realizarlo si no es demasiado incómodo para el individuo y para la sociedad; pero no nos ligaremos a él con *pasión* a menos que en algún rincón de nuestra civilización se haya respirado el embriagador perfume dejado por el misticismo.”

En opinión de Bergson, sin el amor de Dios, sin el “embriagador perfume dejado por el misticismo” es posible seguir jugando la partida de la fraternidad, es posible seguir sustentando una ética secularizada del altruismo, pero ésta será muy débil, su fundamento radicaría en el egoísmo, en la comodidad... Si en algún momento la realización de actos solidarios comportara alguna incomodidad, la partida de la fraternidad tendría que finalizar. Cuando falta el amor de Dios falta la pasión, falta un vínculo verdadero que unifique a todos los seres humanos en tanto que hijos de un mismo Padre, en tanto que verdaderos hermanos. Para Bergson, pues, no puede existir una verdadera fraternidad humana sin el fundamento del amor divino; sino solamente una débil solidaridad, tendente a resquebrajarse con mucha facilidad ante las más mínimas incomodidades.

el valor de la naturaleza y el papel del lenguaje). Posteriormente analizamos el papel que desempeña el ideal de la fraternidad dentro de la filosofía de Taylor, para comprobar cuál de los distintos horizontes morales presentaba un poder superior a la hora de fundamentar a este ideal. La conclusión es clara: el patrón teísta presenta un mayor potencial en este terreno que sus compañeros seculares.

Ahora bien, habría que preguntarse si la superioridad del patrón teísta sólo es visible en el ámbito de la fraternidad o si puede extenderse al conjunto de la moral. Es decir, ¿puede poner en peligro el equilibrio del que hablábamos en el primer capítulo la superioridad ahora descubierta? Si una de las tradiciones existentes –la judeocristiana– tiene más potencia que las otras tradiciones –la ilustrada o la expresivista-romántica–, ¿no asistiremos al fin del conflicto y al triunfo de una tradición única?

Creo que pueden realizarse en este punto varias *matizaciones*. En primer lugar, hay que insistir nuevamente en el hecho de que la religiosidad presente en el planteamiento de Taylor no le impide a éste convertirse en un gran defensor de la modernidad.⁷² Admira y defiende los grandes logros que se han configurado en este período en el terreno de la ética y de la política. Es un auténtico defensor de la democracia, de los derechos individuales, de la benevolencia universal... sus múltiples obras reflejan esta posición, pero, además, no hay que olvidar su compromiso activo con la política de su región natal: Quebec. Por otra parte, la importancia de las fuentes morales seculares a la hora de sostener nuestros más diversos compromisos morales parece incuestionable y él mismo así lo manifiesta en diversas ocasiones.

Sin embargo, cuando analiza el concepto de fraternidad en *Fuentes del yo* sí muestra una clara defensa de la tradición judeocristiana. No es de extrañar, por otra parte, que este horizonte presente alguna superioridad en

⁷² M. Novack no estaría de acuerdo con esta afirmación. Él piensa que Taylor escribe como si fuera menos religioso y tradicional de lo que es. Mientras que nos convence de que él es completamente moderno, nunca ofrece su corazón completo, su alma y su mente a la Modernidad. Cfr. “An authentic modernity”, *First Things*, 33, (Mayo 1993)

su entramado moral, dado que las más importantes características de estos horizontes parecen derivarse del original patrón teísta.

Ya observamos, en el primer capítulo, cómo los sujetos debían adherirse a sus bienes de referencia en términos de sí o no, es decir, manifestando un modo de entrega similar a la que podría esperarse en el ámbito religioso; vimos también cómo el modo de identidad en forma de narrativa guardaba una clara relación con la tradición teísta o cómo la ganancia epistémica que proporcionaban los nuevos horizontes morales recordaba un modo de concebir la historia muy característico del pensamiento judeocristiano.

Pero, ante todo, el patrón teísta ofrece un rasgo que no pueden imitar los horizontes seculares. Se trata de la relación de *reciprocidad*⁷³ existente entre la fuente moral y los sujetos. Lo peculiar del armazón teísta no es que los individuos se aproximen, contemplen y amen al bien, lo verdaderamente singular consiste en la capacidad que tiene la fuente de amar, acercarse y contemplar a los seres humanos.

La analogía de Dios –tal como aparece en su obra– con la idea platónica del Bien puede realizarse con cierta facilidad. La persona que contempla y ama a Dios, podrá conocer el mundo con mayor claridad y, sobre todo, podrá comportarse de un modo más adecuado. Aquel que tiene a Dios como uno de los focos de su conducta moral, podrá con mayor facilidad y, a la vez, con mayor pasión comprender que el ser humano no puede ni debe ser un ente individual, un átomo egoísta. El que comprende el acto de amor divino en el momento de la creación, puede adquirir un sentido trascendente de su propia naturaleza, puede comprender que la naturaleza humana es esencialmente social, global, universal. Además, al igual que ocurre con el sabio platónico, también en Taylor el compromiso con Dios debe llevarse al terreno de la política. También aquí Dios puede desempeñar un importante papel, pues se convierte en uno de los bienes

⁷³ Ya hablamos de ella al tratar el tema del bien en el primer capítulo. Ver páginas 66-70.

comunes que favorecen los lazos de identificación en sociedades marcadas por una excesiva individualidad.

Taylor es consciente de que puede establecerse esta comparación entre el patrón teísta y la filosofía platónica. De hecho, él considera que el armazón teísta se configura en la Edad Media partiendo del original modelo platónico. Pero, al mismo tiempo, insiste en la gran diferencia existente entre ambos: la relación recíproca existente en el horizonte teísta.

“Era natural para los platónicos cristianos como Agustín imaginar a Dios ocupando el lugar de la idea del Bien de Platón. La imagen del sol les sirve a ambos, aunque ciertamente con una diferencia considerable y es que el amor facultativo, en este caso no es sólo nuestro amor a Dios, sino también el suyo (ágape) a nosotros.”⁷⁴

El Dios de Abraham, inspiraba amor, temor y obediencia. Ante las nuevas fuentes morales la relación de amor mutuo tiende a desaparecer, quedando sólo algo de la obediencia. El modelo original del ágape –basado en la reciprocidad– no puede desempeñar su papel en estos nuevos entramados. El amor original no puede compararse con el respeto o la lealtad que son las relaciones más apropiadas ante las nuevas fuentes morales.

Encontramos, una vez más, una muestra de la superioridad del patrón teísta. Si el modo de relación se basa en el amor recíproco nos hallamos ante una vinculación más estrecha, más pasional, más intensa. Si Taylor nos exigía que contempláramos nuestra relación con las fuentes morales en términos de sí o no, ¿puede imaginarse un modo de vinculación más estrecha y plena que la ofrecida por este modelo?

⁷⁴ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 109.

Por tanto, puede señalarse que, en las líneas generales del planteamiento de Taylor, expuestas principalmente en su obra *Fuentes del yo*, la religión mantiene un lugar más elevado que las fuentes morales seculares. Ello es debido principalmente a que las diversas fuentes no poseen la misma naturaleza. Podemos respetar, obedecer o amar a Dios, a la naturaleza o a la razón, pero sólo de Dios puede esperarse una respuesta recíproca.

Desde el punto de vista de la filosofía práctica, se nos plantea la cuestión acerca del motivo por el que una determinada tradición –la judeo-cristiana– deba erigirse en el mejor fundamento para ciertos compromisos morales o políticos. Es decir, en el ámbito de las sociedades contemporáneas multiculturales o en el terreno de las relaciones internacionales, ¿puede ser el amor divino, propio de la tradición cristiana, el mejor fundamento de la concordia y la fraternidad? Ciertamente, se nos plantea un problema: tanto en las sociedades industrializadas como en el resto del mundo, se hallan presentes una gran multitud de creencias diferentes... si nos adherimos a una de ellas con absoluta pasión y la convertimos en el impulso de la benevolencia universal, ¿no provocaremos una incompreensión de las otras creencias y un rechazo de los demás ante la creencia dominante?

La respuesta que expone sobre esta cuestión en *Fuentes del yo* es clara: la potencialidad del patrón teísta judeocristiano es incomparablemente mayor. Sin embargo, a pesar de que Taylor haya manifestado la superioridad en ciertos aspectos de la tradición judeocristiana, hay varios elementos que sirven para matizar esta afirmación. En primer lugar, no hay que olvidar que Taylor es un ferviente defensor de la pluralidad y de la conflictividad en el terreno moral, oponiéndose a cualquier forma de creencia o ideología que trate de imponerse de una manera hegemónica. En segundo lugar, hay que hacer referencia a aquellos pasajes que, en esta misma obra, ilustran un modo diferente de contemplar la religiosidad. Se trata de una comprensión de la misma que puede situarse más allá de una determinada tradición. Se trata

de una ruptura de la individualidad, de una apertura hacia la trascendencia que puede manifestarse en el arte y en la literatura. Por último, debe indicarse cómo en otras obras acerca del fenómeno religioso, Taylor analiza las características de la religiosidad en los tiempos actuales, llegando a sugerir que una experiencia religiosa capaz de romper con los estrechos límites de la individualidad puede encontrarse también en culturas diferentes.

4. La religión en la actualidad.

“Pero la voluntad de Dios puede todavía estar presente para nosotros en el diseño de las cosas, en el cosmos, el Estado y la vida personal. Dios puede parecer la fuente ineludible para nuestro poder de impartir orden a nuestras vidas, tanto individual como socialmente.”⁷⁵

Estas palabras aparecen en los momentos finales de “On social imaginary”, conferencia pronunciada por Taylor en Edimburgo en 1999. En ella hace referencia al proceso de *secularización* describiéndolo cómo una de las características que definen a la modernidad. La secularización, que también fue analizada en *Fuentes del yo*,⁷⁶ será uno de los temas más

⁷⁵ Ch. Taylor, “On social imaginary” en <www.nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm>. La conferencia también se ha publicado de la forma tradicional en la revista *Public Culture* (cfr.: *Public Culture*, Volume 14, Number 1, Winter 2002). Por otra parte, esta conferencia representa el núcleo de la obra *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham, Londres, 2004, que ha sido publicada en español recientemente: Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006. Las ideas que aparecen en ambos escritos han sido desarrolladas en la obra que Taylor ha publicado recientemente: *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass., 2007.

⁷⁶ Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, pp. 328 y ss. En esta obra relaciona Taylor la secularización con dos elementos: el retroceso de la creencia en Dios y la decadencia de la práctica religiosa. El más significativo es el primero ya que, hasta finales del siglo XVIII, el ateísmo era muy extraño. Como ya se

frecuentes en los últimos escritos de Taylor. Con este término quiere destacar cómo en el espacio público actual las discusiones no apelan a un fundamento último situado en un tiempo sagrado o fundacional. Las discusiones y los acuerdos políticos se desarrollan en el presente, entre los miembros de esa sociedad. Por tanto, secular no significa, para Taylor, ausencia de religión; lo secular –siguiendo su sentido etimológico: “en el siglo”– define aquello que ocurre en el tiempo profano⁷⁷, en el tiempo actual.

De este modo, nos encontramos ante la tesis que frecuentemente analiza el filósofo canadiense en los últimos años: la modernidad es secular sin dejar de ser religiosa. En el párrafo que hemos destacado al comienzo del epígrafe se muestra de qué modo la religión debe seguir siendo importante en un mundo secular. Dios aparece como un valor, como un bien necesario tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista social. En la modernidad la religión no desaparece, sino que pasará a ocupar un lugar diferente. Es evidente que la religión personal sigue presente en las sociedades contemporáneas, pero, además, también sigue desempeñando un papel importante en la vida pública, tal y como refleja, según nos dice Taylor, el caso norteamericano.

En una entrevista realizada por Bruce Ellis Benson “What it means to be secular?”,⁷⁸ Taylor define la vida secular como aquella que se desarrolla en un mundo en el que Dios ya no es inevitable, lo cual no significa vivir en un mundo en el que Dios haya sido expulsado. Cree que todavía hay un lugar para la religión y para Dios en este mundo secular, tanto en el aspecto personal –a través de la devoción– como en el mundo social, donde la ausencia de un orden sagrado puede sustituirse por un fuerte sentido de Dios en nuestra identidad política.

ha indicado, Taylor no cree que el cambio haya que explicarlo como consecuencia directa de cambios sociales o como producto de un mayor desarrollo del género humano; el motivo más importante es la aparición de nuevas fuentes morales que ya se han hecho disponibles en esta época.

⁷⁷ Taylor toma este término de Mircea Eliade. Cfr. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Labor, Barcelona, 1992.

⁷⁸ “What it Means to Be Secular,” [entrevista con Bruce Ellis Benson] *Books and Culture*, Vol. 8, Nº 4, (July/August 2002).

En esta misma entrevista vuelve Taylor a destacar la pluralidad de nuestras fuentes morales y la conflictividad entre las mismas como una de las notas características del desarrollo moderno. Taylor no cree que la religión por su propia esencia anule esta conflictividad. Sí podría hacerlo alguna creencia en particular o alguna ideología. Pero esto habría que evitarlo, pues cualquier intento de homogeneización o unanimidad puede conducir a un terrible desenlace.

“Hay perspectivas rivales, mutuamente contradictorias, pero ninguna es capaz de derribar a todas las demás. Esto es lo que significa vivir en una civilización secular (...) Y cualquier intento por imponer cierta unanimidad, ya sea desde un modelo ateísta o teísta, marchará hacia un terrible fin...”⁷⁹

Por tanto, la religión puede seguir desempeñando un importante papel en una modernidad caracterizada por el pluralismo y la secularidad. Ésta es una de las notas distintivas de la religiosidad en la actualidad. Pero hay otro aspecto que Taylor desea destacar constantemente. Siendo evidente el proceso de individualización e interiorización que se ha desarrollado a lo largo de la modernidad, afectando tanto al ámbito de la moral como al fenómeno religioso, no es posible explicar la importancia actual de la religión aludiendo únicamente a este fenómeno. La religión en la modernidad se ha visto afectada por un importante giro hacia el interior, pero continúa adoptando una *dimensión objetiva y pública*.

Esta doble dimensión del fenómeno religioso en la actualidad –*individualismo y objetividad*– será analizada por Taylor en uno de sus más recientes escritos: *Varieties of religion today*⁸⁰. En esta obra –realizada a partir de unas conferencias impartidas por Taylor en Viena en el año 2000,

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Ch. Taylor, *Varieties of religion today. William James revisited*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

se discuten algunas de las ideas sostenidas por William James acerca de la religión en su famosa conferencia *Las variedades de la experiencia religiosa*. En opinión de James, la religión se basa en una experiencia individual intensa surgida a través del sentimiento. Cuando se pierden estas señas de identidad, la religión se transforma en un acontecimiento anodino y monótono dando lugar a la aparición de las iglesias o de las costumbres institucionalizadas.

El modo que tiene James de concebir la religión enlaza con una transformación que ha ido produciéndose desde la Edad Media. Fue entonces cuando comenzó a acentuarse un modo de religión basada en el compromiso personal. Este giro se desarrolla posteriormente con el movimiento reformador –alcanzando un lugar destacado la fe frente a las prácticas externas– y continúa, más adelante, con la aparición de los movimientos de devoción propios de la contrarreforma. La concepción que sostiene James de la religión se relaciona con este giro hacia el interior y hacia lo individual, dentro de la línea que defiende una superioridad de los sentimientos frente a la razón.

En opinión de Taylor, esta perspectiva presenta algunas deficiencias. Por una parte, no es capaz de comprender la riqueza de la vida eclesial. Ésta no puede ser definida como una distorsión de una experiencia original, puesto que, en muchas ocasiones, representa el ámbito imprescindible para la aparición y desarrollo de los más variados fenómenos religiosos. La vida religiosa colectiva desempeña un papel primordial, un papel constituyente que no puede reducirse a una mera suma de experiencias individuales. Por otro lado, este énfasis en la experiencia individual, misteriosa e inefable provoca una anulación de cualquier planteamiento teológico. Sin embargo, esta situación no puede sostenerse con firmeza. Cualquier experiencia requiere algún modo de formulación, algún tipo de articulación, siendo la articulación teológica la característica del ámbito religioso.

Pero, ante todo, el planteamiento expuesto por James se muestra inapropiado para comprender los dos rasgos que definen, en opinión de Taylor, la vida religiosa actual: la *secularización de la esfera pública* y el

nuevo individualismo. El primero de estos rasgos se desarrolla a partir del universo encantado, sagrado y jerarquizado característico de la Edad Media.

Desde esta perspectiva, la sociedad reflejaba un orden establecido e inmóvil, en cuya cúspide se encontraba la jerarquía política, situada en un plano superior y sagrado. A lo largo de la modernidad, este modelo va siendo reemplazado por una cosmovisión en la que la idea de designio adquiere un lugar relevante. Frente a una visión estática acerca del cosmos, nos encontramos ahora ante la necesidad de trabajar para que los fines del universo lleguen a cumplirse, para que el cosmos pueda desarrollar el plan de Dios. Los seres humanos habrán de laborar incesantemente para conseguir que se logre el bienestar querido por el Creador.

Esta nueva perspectiva se desarrollará de modos diferentes en el ámbito anglosajón y en el católico. En el primer caso –y, especialmente en Norteamérica– se ha originado lo que Taylor denomina modo “*neo-Durkheimiano*”.⁸¹ La secularización no provoca, en este ámbito, una separación radical entre la política y la religión. Por el contrario, una serie de iglesias o “denominaciones” constituirán diferentes opciones religiosas que conviven junto a otras denominaciones, hallándose en todas ellas presente el sentimiento de pertenecer por igual a una Iglesia mayor que se identifica con una entidad política.

Por el contrario, en el ámbito católico el proceso de secularización ha experimentado un recorrido diferente. El llamado modo “*paleo-Durkheimiano*” ha tenido una mayor pervivencia. De hecho, en la época barroca, el monarca aún era contemplado como un poder sagrado. Tal vez, por este motivo, la ruptura de este modelo político ha requerido unas transformaciones más violentas y ha generado una comprensión de la vida pública en la que las creencias religiosas han perdido su poder.

El segundo rasgo que descubre Taylor en relación con la religiosidad actual se refiere a la aparición de un nuevo individualismo. Desde la época

⁸¹ Taylor emplea estas expresiones recordando el estudio sobre la religión que realiza Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*.

romántica se ha ido generando una comprensión del sujeto en la que destacan su individualidad y su capacidad para crear la propia vida como si fuera un artista. A partir de la Segunda Guerra Mundial, el individualismo creativo comienza a extenderse, empieza a generalizarse. El nuevo individualismo consiste en la popularización del ideal de autenticidad que reclamaban los románticos.

Cada persona trata de desarrollar su propia vida de un modo original, pero siempre tiene que moverse, tiene que realizar su labor creativa dentro de un *espacio simbólico compartido*. Nos encontramos ante un individualismo expresivo. Cada sujeto experimenta un momento de soledad –su deseo de ser original y diferente–, pero esta aspiración sólo puede realizarla en un mundo de creaciones común.

Este individualismo expresivo provoca un modo de religiosidad personal y original, que se distancia del sentimiento de lealtad hacia una entidad política superior. Se genera, de este modo, una gama de actitudes diferentes: en primer lugar, el aumento de aquellos que se declaran agnósticos o ateos; por otra parte, la aparición de posiciones intermedias: los que abandonan la práctica de la religión pero continúan considerándose miembros de alguna confesión o los que se alejan de la ortodoxia pero creen en algún tipo de fuerza impersonal; en tercer lugar, el incremento de prácticas religiosas no cristianas, principalmente orientales y, por último, el surgimiento de diversas actitudes religiosas que reaccionan contra todo lo anterior redefiniendo la fe de maneras diversas.

En este punto, parece que el planteamiento de W. James acerca de la religión se halla en el camino correcto. Sin embargo, su análisis sólo puede reflejar un aspecto de la religión actual, siendo incapaz de ofrecer una explicación adecuada a otros fenómenos importantes: la presencia de numerosos grupos de personas que encuentran en las iglesias el lugar apropiado para su compromiso personal –tales iglesias dejan de identificarse con una entidad nacional, pero siguen representando un modo de enlace colectivo–; la permanencia de identidades nacionales que miran a la religión para reforzar su sentimiento y, por último, la necesidad que

sienten muchas personas de experimentar su religión no sólo a través del sentimiento, sino también mediante una disciplina basada en la oración y en la meditación.

Para finalizar este capítulo podemos extraer algunas conclusiones del análisis que realiza Taylor en torno al fenómeno religioso. En primer lugar, Taylor deja claro que la modernidad no ha de ser entendida como ausencia de religión. Por el contrario, el proceso de *secularización* –tal como él lo entiende– pone de manifiesto la convivencia entre los principales valores de la modernidad y el fenómeno religioso. En este sentido, la presencia de la religión sigue siendo un factor muy influyente en las discusiones públicas y en la identificación nacional de algunas comunidades. El modelo de convivencia norteamericano entre la religión y la política es destacado con frecuencia por el filósofo canadiense, quien insiste –siguiendo las tesis de Tocqueville⁸²– en la gran importancia que ha desempeñado la religión en la formación del espíritu cívico de los norteamericanos.⁸³

Un segundo punto que merece destacarse es el papel que juega en el terreno religioso la aparición de una *nueva forma de individualismo*. Es cierto, como indica James que una cierta interiorización ha caracterizado a la religión desde la modernidad, pero esta subjetividad no explicaría por sí sola una amplia gama de comportamientos a los que alude Taylor. Por tanto, la presencia de la religión en la actualidad no puede explicarse sólo aludiendo a la subjetivización o interiorización de la experiencia religiosa. La religión requiere algo más. Es necesario un trasfondo compartido de prácticas y creencias desde el cual los fenómenos religiosos cobran sentido. Es imprescindible la presencia de un espacio simbólico común en relación a lo sagrado. Ese trasfondo compartido no puede concebirse como una mera suma de experiencias individuales, es un trasfondo original y necesario. Es en este punto, donde Taylor defiende un mayor potencial de la religión

⁸² Cfr. A. Tocqueville, *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

⁸³ A Taylor le parece muy interesante un concepto de Robert Bellah: *la religión civil en América*, que aparece en el artículo R. Bellah, “Civil Religion in America” en *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York, cap. 9. En este ensayo, América es comparada con Israel, el pueblo elegido. Cfr. Ch. Taylor, “Religion Today”, *Transit*, 19, (2000).

católica.⁸⁴ La necesidad de un trasfondo compartido permite explicar la importancia de una iglesia organizada o del papel de los mediadores frente a un compromiso únicamente individual.

Pero este segundo rasgo de la religiosidad nos aproxima a una nueva característica: la *relación entre la religión y el lenguaje*. Hemos realizado un peculiar itinerario siguiendo las huellas de Taylor. Tratábamos de analizar lo sagrado a partir del estudio de lo ético y cuando nos encontrábamos en el terreno de la religión hemos vuelto a toparnos con el entramado lingüístico compartido que hallamos en el mundo moral. Este giro inesperado tiene una clara explicación. Para Taylor, la experiencia religiosa es también una experiencia lingüística. En realidad se trata de una experiencia que sigue el *modelo epifánico*⁸⁵ propio de los autores modernistas. En las creaciones de estos autores, el artista, al mismo tiempo que crea y transita a través de los distintos lenguajes simbólicos, permite la aparición de una realidad que tiene poder propio, que le trasciende.

La religión se comporta como el arte epifánico. Se trata, por una parte, de una experiencia individual y personal, pero, por otra parte, sólo es posible realizarla a través de un lenguaje de creencias compartido. Caminar a través de esos lenguajes significa aproximarse a Dios –pues Dios aparece en ellos–, pero significa también que Dios se manifiesta a través de estos lenguajes con un poder propio y trascendente que lo sitúa más allá del sujeto.

Lo peculiar del mensaje religioso –como se ha señalado en otras ocasiones– consiste en esta relación recíproca de amor que permite afirmar tanto el ser de Dios como la esencia de la criatura. Esta vinculación es característica del mensaje judeocristiano –idea defendida por Taylor en *Fuentes del yo*–, pero también –y aquí nos encontramos con un nuevo rasgo

⁸⁴ Cfr. Ch. Taylor, *Varieties of religion today. William James revisited*, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁸⁵ Taylor señala que la obra de arte puede ser el lugar de una epifanía, porque la realidad se revela en el mismo momento de manifestarse la obra. Sin el poder de la obra de arte aquella realidad no podría existir. Como veremos más adelante, Taylor emplea el término epifanía siguiendo la línea emprendida por Joyce.

del fenómeno religioso— puede encontrarse una relación similar en el budismo.

En el artículo "Spirituality of life and shadows"⁸⁶ indica Taylor cómo a lo largo de la Historia se han sucedido formas de espiritualidad que establecen diferentes formas de relación entre la apelación a lo trascendente y la reivindicación de la vida. Por un lado, hay formas de religiosidad que emplean la trascendencia simplemente como un instrumento para lograr enriquecer la vida; mientras que, en el extremo contrario, encontramos a los reformadores puritanos defendiendo una auténtica renuncia de la vida. Pero hay, no obstante, una tercera posibilidad: la de aquellos que creen que la apelación a la trascendencia provoca una mayor plenitud de la vida. De este modo, las nociones de ágape del cristianismo o la *iluminación* de los budistas implican una aspiración a algo que está más allá, pero que conlleva el florecimiento de la vida humana.⁸⁷

Esta sugerencia presenta, en mi opinión, una gran importancia pues hace posible el diálogo entre religiones diferentes. El paralelismo entre el ágape cristiano y la iluminación budista permite romper los límites de una tradición particular y comprender la esencia de la religión de un modo más universal. Como señalamos al principio de este capítulo, este modo de entender la religión puede conducir a comprender la misma no tanto como un conjunto concreto de doctrinas particulares, sino más bien como un modo o una forma de situarse en el mundo. En este sentido, la religión reflejaría una de las facetas características de la identidad contemporánea: junto al racionalismo o al expresivismo, el sentido de la trascendencia jugaría un papel constitutivo del individuo contemporáneo.

⁸⁶ "Spirituality of Life and its Shadow", *Compass*, 14 (Mayo/Junio), 1996.

⁸⁷ Taylor se expresa en una línea similar cuando en su respuesta a Michael L. Morgan indica que podemos comprender y admirar otras formas de espiritualidad diferentes. En este sentido, subraya la tarea de síntesis llevada a cabo por importantes figuras espirituales del siglo XX: Gandhi, Thomas Merton o John Main. Cfr. Ch. Taylor, "Taylor replies" en J. Tully y D. M. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, op. cit., p. 229.

En conclusión, podemos señalar, siguiendo a Taylor, que la verdadera experiencia religiosa, conduce siempre a algo más allá, a algo trascendente, sin negar la individualidad. A través de esta experiencia epifánica, Dios aparece en todo su poder como algo trascendente, pero, al mismo tiempo, el sujeto no queda anulado, puesto que su experiencia se ha producido de un modo personal. Dios resuena en un lenguaje personal.

No es de extrañar que encontremos en Taylor una vinculación entre lenguaje y trascendencia. Si vivimos en un mundo refractado, también a Dios se accederá de un modo refractado. Dios forma parte de nuestras tradiciones, de nuestros lenguajes y es a través de ellos cómo encontramos una justificación para su poder. La teodicea de Taylor se adapta al modo contemporáneo de comprender la filosofía. Su teoría se sitúa dentro de una perspectiva lingüística. Si Santo Tomás empleaba sus famosas vías para demostrar de modo objetivo la existencia de Dios, si Descartes concebía que la existencia de Dios garantizaba que el sujeto no podía equivocarse en sus razonamientos, Taylor descubre la existencia de Dios mostrando la superioridad de ciertos lenguajes sobre otros.⁸⁸

⁸⁸ Una idea similar acerca de la vinculación entre religión y lenguaje es defendida por Anne Fortin -Cfr.: A. Fortin, "Identités religieuses et changement de paradgme. L'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor", en G. Laforest y P. De Lara, (eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, op. cit.- y por Michael L. Morgan "Religion, history and moral discourse", en J. Tully. y D. M. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, op. cit., pp. 49-66.

Capítulo III

LA COMUNIDAD MULTICULTURAL

1. Una inquietud vital y filosófica.

Las circunstancias vitales han llevado a Taylor a experimentar de un modo más intenso los problemas de naturaleza política. No hay que olvidar su pertenencia a una comunidad minoritaria –Quebec– que lucha por defender su peculiar cultura de origen francés dentro de un Estado dominado por la tradición anglosajona. Sus inquietudes en este terreno no sólo le han impulsado a publicar numerosos ensayos abordando la cuestión, sino que, además, le han llevado a participar activamente en la política quebequense.

Esta participación se desarrolló principalmente tras regresar a Canadá en 1961, después de una década en Oxford. En esta época, Taylor formó parte del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Mac Gill, colaboró en algunas revistas de izquierda y, sobre todo, participó en la transformación del New Democratic Party. Como miembro de este partido se presentó en cuatro ocasiones como candidato al Parlamento de la Provincia, siendo derrotado en todas ellas. Su dedicación a la política activa se vio interrumpida al ser elegido para ocupar la *Chaire Chichele* de Filosofía social y política en Oxford, sucediendo en esta cátedra, una de las más importantes en el mundo de la filosofía política, a Isaiah Berlin.

En su compromiso político activo y en sus diferentes ensayos, Taylor luchará constantemente por conseguir el reconocimiento de la peculiaridad de Quebec, pero rechazando, al mismo tiempo, la separación respecto al resto de Canadá. Ahora bien, la preocupación por la política, en su caso, va más allá de un intento por mejorar las formas de convivencia de su propia

patria. Su análisis es más universal –aunque él rechace constantemente un determinado tipo de universalismo– ya que Taylor se enfrenta cara a cara a las dificultades más importantes que afectan a las sociedades contemporáneas.

En una entrevista concedida a Michaëlle Jean¹, Taylor señala que los dos grandes acontecimientos del siglo XX son la extensión de la democracia y la depuración étnica. El segundo suceso le ha provocado un descorazonamiento tan intenso que ha sido una de las causas principales por las que decidió salir al debate público. Los dos acontecimientos destacados por Taylor ofrecen la clave para comprender su reflexión política. Sus estudios pretenden hallar un nexo que permita comprender la aparición de dos situaciones tan opuestas. Se trata de analizar qué condiciones del espíritu humano occidental han propiciado la aparición de un logro tan extraordinario como es la democracia occidental, al mismo tiempo que han ocasionado algunas de las masacres más trágicas de la historia.

En sus diferentes ensayos ofrece una clara defensa de los principales valores ético-políticos surgidos en la modernidad. De ahí que no crea que haya que proceder a una eliminación de estos principios mediante una vuelta al pasado o a través de fantásticas utopías. Taylor cree en la igualdad, en la libertad individual, en la democracia, en la solidaridad universal o en la eliminación del sufrimiento. No obstante, esta apología del legado moderno no le conduce a una ceguera ante las peculiares *formas de malestar* que aparecen en las comunidades de nuestro tiempo. Y es aquí donde se inicia la auténtica reflexión tayloriana acerca de la política. El malestar (“malaise”) presente en las sociedades contemporáneas junto a la extensión de un modo de vida que goza de importantes recursos económicos o de extraordinarios medios técnicos y científicos representa la gran paradoja de nuestra época. En sus reflexiones políticas Taylor pretende mostrar cuáles son las fuentes de malestar presentes en nuestras sociedades e intenta vislumbrar alguna posible solución.

¹ M. Jean, “Un entretien avec Charles Taylor”, en <www.uni.ca/taylor2f.html>

Ya en el año 1981, en su ensayo “Legitimation crisis?”,² mostraba Taylor cuáles eran las principales dificultades de las sociedades contemporáneas, distanciándose de un discurso marxista ortodoxo centrado únicamente en las causas económicas. Aunque los elementos económicos hayan desempeñado un papel muy importante en el desarrollo de las sociedades, el estudio de las mismas no debe reducirse al análisis de estos elementos. Es necesario tener en cuenta otros aspectos: hay que considerar qué es la vida buena para una determinada comunidad, cuál es la definición apropiada de ser humano y examinar qué factores han podido poner en crisis en las sociedades occidentales la asunción de estas definiciones. Sólo teniendo en cuenta esta perspectiva más amplia –más antropológica o filosófica– podría sostenerse que existe una crisis de legitimidad en las sociedades contemporáneas.

“Lo que necesitamos aclarar, sin embargo, es la familia de los conceptos acerca de la buena vida, las nociones acerca de lo que significa ser humano, las cuales han crecido con la sociedad moderna y han establecido la identidad de los hombres contemporáneos.”³

Taylor nos recuerda que en los últimos años se han vertido diferentes críticas contra estas sociedades por diversos motivos: por representar un incremento ilimitado de los deseos; por provocar un exceso de tensión y violencia; por fomentar una concentración y una movilidad que pone en peligro las formas tradicionales de convivencia y porque este desarrollo origina el sacrificio de importantes bienes: la humanización del trabajo, la protección del medio ambiente o la riqueza tradicional de algunas comunidades.

² Ch. Taylor, “Legitimation crisis?”, *Philosophical Papers II, Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985. En el año 1981 se había publicado una versión más breve de este escrito en *Praxis*, I: 2, con el título de “Growth, legitimacy and the modern identity”.

³ Ch. Taylor, “Legitimation crisis?”, *Philosophical Papers II, op. cit.*, p. 24.

Lo que no han sabido percibir los principales críticos de la modernidad –en opinión del filósofo canadiense– es el hecho de que estas características no han surgido en las últimas décadas como consecuencia de una serie de factores económicos, sino que se han ido fraguando a lo largo de la modernidad junto a la aparición de una nueva imagen del ser humano que otorga una gran importancia a la privacidad y a la afectividad. El surgimiento de esta imagen se halla unido a la desaparición de un orden cósmico cerrado en el que cada elemento tenía una importancia dependiendo del lugar que ocupara. Ahora el Universo es contemplado como un conjunto de fuerzas y el ser humano como una entidad llena de motivaciones, de deseos y de una gran interioridad. Los sentimientos son la forma de manifestar los deseos internos. Tales deseos han de ser desplegados porque el fin de la persona consiste en alcanzar su realización propia, una plenitud que ya no viene determinada por el horizonte establecido. Esta nueva imagen del ser humano permite comprender la importancia concedida a lo interior, a lo privado, a los deseos o a la autonomía personal.

La pérdida del horizonte estático y sacralizado originará la aparición de dos nuevas perspectivas –las mismas que Taylor analizará con más detalle en *Fuentes del yo*–. Por un lado, surgirá una línea que ejercerá un mayor control, un intenso dominio racional sobre la naturaleza; por otro lado, aparecerá la perspectiva romántico-expresivista que tratará de encontrar una vinculación entre el ser humano y la naturaleza. Ambas perspectivas siguen siendo operativas, con sus variantes, en la actualidad, siendo constantes los conflictos entre ellas y sus repercusiones en el ámbito social.

Como resultado de la dialéctica entre los diferentes horizontes de la modernidad se ha producido la aparición de diferentes prácticas e instituciones sociales y la creación de una nueva imagen del ser humano caracterizada por varios rasgos: su igualdad, en tanto que todos los sujetos son individuos libres; su capacidad para sustentar derechos y su eficacia como ciudadanos –capaces de tratar sus propios asuntos– y como

consumidores. Pero, al mismo tiempo, el nacimiento de los distintos horizontes permite explicar la presencia de una serie de circunstancias que socavan nuestra confianza en el sujeto moderno, provocan dudas y ponen en crisis la lealtad ante el sistema creado. De este modo, se desarrolla un intenso malestar que se manifiesta, en opinión de Taylor, en los cuatro aspectos siguientes:

1º Sentimiento creciente de que existe un dominio del consumo que no provoca la eliminación de la pobreza.

2º Crisis en la institución familiar que llega a ser contemplada como una prisión antes que como una fuente de identidad.

3º Movilización y concentración intensa de las poblaciones. Estas situaciones –que en muchos casos no son voluntarias– ocasionan importantes problemas: tensiones, violencia, exceso de burocratización, distanciamiento frente a las formas de gobierno, etc.

4º Pérdida de confianza en las posibilidades de la sociedad para solucionar los problemas humanos más importantes.

En uno de sus escritos más conocidos *La ética de la autenticidad*, cuyo título original es *The malaise of Modernity*⁴, Taylor volverá a analizar las fuentes de malestar surgidas en las sociedades contemporáneas.

“Quisiera referirme en lo que sigue a algunas de las formas de malestar de la modernidad. Entiendo por tales aquellos rasgos de nuestra

⁴ Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994. La edición original se publicó en inglés en el año 1991 con el título ya mencionado, *The Malaise of Modernity*, House of Anansy Press Limited, Montreal. No obstante, en 1992 volvió a editarse con un título diferente: *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

cultura y nuestra sociedad contemporáneas que la gente experimenta como pérdida o declive, aun a medida que se «desarrolla» nuestra civilización.”⁵

Una vez más hemos de insistir en un aspecto que ya ha sido subrayado: aunque Taylor tiene una clara preocupación política, sus reflexiones siempre establecen una vinculación entre el plano ético-político y la perspectiva antropológica y filosófica. En el fragmento que hemos citado se observa esta relación en el modo en que Taylor hace referencia tanto a la cultura como a la sociedad... “aquellos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporáneas”. La apelación a la cultura es muy interesante porque significa que las fuentes de malestar que superficialmente pueden observarse en una sociedad tienen su origen en el juego de los entramados culturales que subyacen a la misma.

En este ensayo, Taylor destacará *tres formas de malestar*. En primer lugar, alude a la *falta de sentido* que parecen experimentar la mayoría de los miembros de las sociedades modernas. Esta falta de sentido se refleja en la incapacidad para encontrar horizontes o trasfondos que sean comúnmente compartidos, que establezcan una valoración común de las acciones que se realizan. La sociedad parece convertirse en un conjunto de actividades que carecen de unos marcos previamente establecidos. De este modo, la ausencia de horizontes o fines establecidos y compartidos es experimentada por los integrantes de la comunidad como una lucha entre individuos aislados.

En segundo lugar, se ha producido un gran *predominio de la razón instrumental*. En palabras de Taylor, se trata de...

⁵ Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 37.

“...la clase de racionalidad de la que no 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 éxito.”⁶

El predominio de este modo de racionalidad provoca un gran desasosiego, el temor de que la vida humana carezca de unos fines establecidos y quede a merced de un juego de fuerzas que intentan obtener el mayor rendimiento. Este temor se incrementa ante el predominio de la tecnología, es decir, ante la idea de que es posible encontrar soluciones tecnológicas para cualquier situación.

El individualismo creciente y la ausencia de fines se relacionan con una tercera forma de malestar. Se trata de la constatación de que las personas pierden su auténtica libertad y terminan convirtiéndose en esclavos de organizaciones políticas superiores que ejercen un férreo control. Se trata del temor de que la participación en el gobierno sea limitada ante el poderoso *control burocrático y tecnológico* de los Estados modernos.

Estas tres fuentes de preocupación caracterizan a unas comunidades en las que *el relativismo y el subjetivismo* desempeñan un papel primordial. Parece imponerse la idea de que cada persona debe llevar a cabo su propia vida de un modo individual, sosteniendo los valores que considere necesarios para lograr su autorrealización. Es decir, se ha impuesto en nuestras sociedades lo que Taylor denomina “el individualismo de la autorrealización”⁷.

“...todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene

⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁷ *Ibid.*, p. 50.

valor. Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización.”⁸

A pesar de que este individualismo ha recibido importantes y numerosas críticas, Taylor desea destacar en esta obra el inmenso poder de este ideal. El individualismo de la autorrealización se convierte en nuestros tiempos en un poderoso ideal moral que recibe, en las manos de Taylor, la denominación de “*ideal de la autenticidad*”. Se trata de un ideal moral porque describe un modo de vida que se considera deseable, es decir, mejor o superior. Se trata de un ideal poderoso porque impulsa la vida de numerosas personas en la época contemporánea.

Taylor admira la fuerza de este ideal pero observa un peligro en su desarrollo, es decir, en el modo en que está siendo defendido en la actualidad. La autenticidad aparece en nuestros tiempos como un axioma, como un hecho incuestionable surgido de la nada. Lo que se olvida o se anula es el trasfondo moral subyacente. La autenticidad despliega su poder en la época contemporánea como consecuencia de una serie de transformaciones históricas y culturales desarrolladas en los siglos anteriores.

El individualismo de la autorrealización se sostiene, por tanto, sobre una serie de horizontes morales que se han ido elaborando en épocas pasadas. De nuevo vuelve a referirse Taylor a la ruptura del horizonte único a la que aludió en el artículo anterior y vuelve a recordar el surgimiento de un entramado racionalista y de un horizonte romántico. Estos nuevos trasfondos sostendrán diversos modos de individualismo que confluirán en el nacimiento del ideal de la autenticidad.

La ética de la autenticidad se sostiene, pues, sobre raíces distintas surgidas en épocas diferentes. El problema de la cultura contemporánea

⁸ *Ibid.*, p. 51.

reside, por tanto, en su incapacidad para relacionar los valores que defiende con los horizontes morales de los que proceden. Es decir, nos encontramos ante la dificultad para articular la estructura de nuestros comportamientos morales.

Si creemos que el individualismo de la autorrealización es el movimiento natural de individuos independientes que interaccionan unos contra otros, seremos incapaces de comprender los matices que puede experimentar la libertad individual, la presencia de formas inadecuadas o las exigencias que brotan de nuestra unión con los demás. Lo que Taylor pretende es que comprendamos el modo en que ha surgido el ideal para poder entender su verdadero significado y distinguirlo de formas extremas, unilaterales o egocéntricas.

La *articulación* de nuestros valores más importantes tiene, por tanto, esta función: comprender de un modo más claro los trasfondos que otorgan significado a nuestras acciones. En el caso de la autenticidad Taylor quiere dejar claro que la fuente de la misma no es únicamente la racionalidad desvinculada. Por el contrario, el patrón romántico-expresivista con su defensa de la intimidad y de la originalidad desempeña un papel crucial. Pero, además, no puede olvidarse la vinculación de ambos horizontes con el patrón teísta. En este caso, la noción de la *afirmación de la vida ordinaria* puede jugar un papel muy importante, pues aunque ésta se desplegará gracias al impulso de los horizontes seculares, es indudable su conexión con la tradición religiosa.

El recuerdo de la afirmación de la vida ordinaria puede compensar los excesos del individualismo contemporáneo. La noción original de este concepto nos recuerda que no hay seres superiores o inferiores en la Tierra, sino que todos son igualmente buenos por haber sido creados por Dios. El trabajo incesante de los humanos debe tener siempre presente este principio que establece la bondad de todas las criaturas y que impulsa a conseguir un mundo mejor. De este modo, la búsqueda de la originalidad romántica o el trabajo de la racionalidad científica hallan en este principio de la

benevolencia universal un contrapeso adecuado ante sus ansias de individualismo.

Por tanto, el individualismo ha surgido a lo largo de un camino en que diferentes horizontes han dejado sus huellas. Taylor pide a los miembros de las sociedades modernas que realicen el esfuerzo de comprender de un modo más adecuado los orígenes de sus principales valores éticos. Esta tarea terminará convirtiéndose en una tarea de *recuperación o restauración*, puesto que trata de impulsar horizontes que han perdido gran parte de su fuerza.

“Lo que nos hace falta es una labor de recuperación, mediante la cual este ideal pueda ayudarnos a restaurar nuestra práctica.”⁹

Por tanto, Taylor no pretende destruir el ideal de la autenticidad. Lo que él desea es articularlo, es decir, encontrar las palabras, las imágenes que establecen la conexión entre el ideal contemporáneo y los horizontes que lo respaldan. Sólo mediante la articulación podrá vivirse el individualismo de un modo más pleno que no recaiga en formas extremadas y egocéntricas. Se trata, por tanto, de encontrar lenguajes que no conduzcan al subjetivismo extremo, sino que, partiendo del sujeto, hagan presente el valor de las fuentes que superan al individuo.

“Si la autenticidad consiste en ser fieles a nosotros mismos, en recuperar nuestro propio «sentiment de l’existence», en ese caso quizá sólo podamos alcanzarlo en su integridad si reconocemos que este sentimiento nos pone en relación con un todo más amplio (...) Acaso sea esto lo que

⁹ *Ibid.*, p. 59.

buena parte de la poesía moderna ha estado tratando de enunciar; y acaso necesitemos hoy en día poco más aparte de esa articulación.”¹⁰

La visión que tiene Taylor sobre el lenguaje y sobre la articulación merecerá un estudio más detallado en los capítulos siguientes. Pero es posible comprender en estos momentos la suprema importancia que posee el análisis del lenguaje –en tanto que vehículo principal de la cultura– en el estudio sobre las fuentes del malestar de la sociedad. Las conclusiones a las que llega Taylor –como hemos visto– no desembocan en el pesimismo absoluto. Es consciente de que existen graves dificultades, pero no sólo valora de forma positiva algunos de los logros morales de la modernidad, sino que piensa que estos ideales pueden vivirse de un modo más adecuado si logramos comprenderlos mejor. Taylor no cree –al modo weberiano– que nuestra civilización consista en una “jaula de hierro” en la que sea imposible el despliegue de una verdadera libertad individual. Pero tampoco podemos situar a Taylor en la línea de un optimismo cultural. En este punto, podemos recordar la lúcida descripción que realiza Carlos Thiebaut del análisis que realiza Charles Taylor de la Modernidad, una perspectiva que adopta un tono dramático, sin desembocar en el catastrofismo.

“...la urgencia que Taylor siente, aun poseyendo acentos dramáticos, no se tiñe de ese tinte catastrofista.”¹¹

Taylor es consciente, por tanto, de que existe una tensión constante, una lucha continua entre aquellos elementos –internos o sociales– que

¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

¹¹ C. Thiebaut, “Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral”, *Isegoría*, nº4, 1991, p. 125.

llevan a la cultura de la autenticidad a sus formas más egocéntricas y aquellos otros que impulsan la plenitud que es inherente a este ideal.

La búsqueda de lenguajes más sutiles que hagan posible la articulación representa la respuesta filosófica de Taylor ante los problemas de las sociedades contemporáneas. No obstante, esta misma obra concluye con algunas propuestas políticas más concretas que desarrollará en otros estudios. En este sentido, hay que destacar su defensa de una mayor iniciativa democrática que, en el caso de los Estados centralizados y burocratizados, podría llevarse a cabo mediante una descentralización del poder. Un poder demasiado centralizado conlleva un alejamiento respecto a los ciudadanos, produciéndose una fragmentación entre aquellos que no se sienten ligados ante proyectos y lealtades comunes.¹²

Teniendo siempre presente la vinculación ente los distintos enfoques que realiza Taylor, trataremos de abordar algunas de las cuestiones más estrictamente políticas abordadas por el filósofo canadiense: el papel de la libertad y la comunidad, el patriotismo republicano, la política del reconocimiento o la peculiaridad de Quebec. Por último, el capítulo finalizará con el análisis del concepto “imaginario social”, término con el que Charles Taylor pretende conectar sus reflexiones sobre la política con el análisis filosófico y lingüístico.

¹² Unas propuestas muy similares fueron ofrecidas por Taylor en el ensayo “Posibles futuros. La legitimidad, la identidad y la alienación en Canadá a finales del siglo XX”. En este caso sus soluciones abordaban de un modo más concreto –como veremos en un epígrafe posterior– las relaciones entre Canadá y Quebec. Cfr. Ch. Taylor, “Posibles futuros. La legitimidad, la identidad y la alienación en Canadá a finales del siglo XX” en *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá.*, Tercera Prensa, San Sebastián, 1999, pp. 113- 197.

2. El comunitarismo de Taylor.

La obra de Charles Taylor suele encuadrarse dentro de la llamada *corriente comunitarista* de la filosofía. El filósofo canadiense otorga un papel prioritario a la comunidad tanto desde un punto de vista ético, como desde una perspectiva lingüística, antropológica o psicológica. El contexto que rodea a los individuos desempeña, como se ha analizado en los capítulos anteriores, una función esencial a la hora de constituir la identidad de cada uno de los sujetos.

Sin embargo, el comunitarismo de Taylor –a pesar de la importancia que otorga a la comunidad– no olvida en ningún momento al *individuo*, no olvida, sobre todo, los derechos que este sujeto ha alcanzado en el transcurso de los últimos siglos, ni el momento de reflexividad radical que acompaña al sujeto desde la modernidad. Por estos motivos, el comunitarismo de Taylor representa una opción muy peculiar, porque él es consciente de que el individuo no puede renunciar a ese momento de interioridad que ya vio San Agustín y que posteriormente desarrolló la filosofía moderna, porque esa interioridad permite un momento de libertad que no puede ser arrancado del corazón del individuo contemporáneo.

Vamos a analizar, en primer lugar, en qué sentido Taylor puede situarse dentro de la llamada tradición comunitarista y posteriormente estudiaremos el carácter peculiar de su posición. Uno de los estudios que con mayor claridad y rigor expone las características de la filosofía comunitarista es la obra *Los límites de la comunidad*¹³, de Carlos Thiebaut. En este escrito el autor sitúa el nacimiento del comunitarismo en torno a los años ochenta, teniendo como origen la crítica que vierten una serie de autores –coincidentes en esta posición con algunas tesis neoplatónicas¹⁴– a la tendencia racionalista y cognitivista que se estaba imponiendo en los

¹³ Cfr. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, *op. cit.*, 1992.

¹⁴ Entre los autores neoplatónicos podemos encontrar una lectura antimoderna de Aristóteles –Robert Spaemann, Eric Vogelin, Joaquim Ritter o Alasdair MacIntyre–, pero también una visión de la filosofía aristotélica que trata de reconducir el proyecto de la Modernidad –Hannah Aendt o Leo Strauss–. Estos últimos se sitúan más próximos a las posiciones defendidas por comunitaristas como Michael Walzer o el propio Charles Taylor.

años setenta en el terreno de la filosofía moral. Esta tendencia originó el nacimiento de una ética liberal y procedimental que encontró en la obra de J.Rawls *La teoría de la Justicia*¹⁵ su lugar de referencia más importante.

Los principales problemas que estos autores encuentran en las teorías racionalistas y liberales pueden resumirse –siguiendo el citado libro– en los cinco puntos siguientes:

1° Las éticas modernas representan una *simplificación*: su identificación de razón y moralidad no permite describir y analizar toda la profundidad de la esfera moral humana. Este carácter reduccionista se percibe en la prioridad otorgada al modelo deontológico, que impide valorar cualquier explicación teleológica; en la presencia de una estrecha racionalidad que no deja lugar para las diversas formas de sensibilidad moral; en la defensa de juicios universales liberados de cualquier apelación a las peculiaridades contextuales o en la escasa consideración que tienen los elementos históricos o culturales en relación al nacimiento de los valores morales.

2° Lo bueno y lo justo no pueden separarse. Las éticas liberales habían realizado una *separación entre el bien y lo justo* que es rechazada por las perspectivas neoaristotélicas y comunitaristas. El problema de las teorías liberales es que al intentar exponer unos principios de justicia que sean universales, presentan unos axiomas tan abstractos que no son válidos en ninguna comunidad. Pero si intentan defender principios más concretos, entonces terminan postulando la prioridad de un determinado bien por encima de otro.

3° No puede concebirse *un yo sin atributos*. Los autores liberales habían defendido la idea de una subjetividad abstracta y desenraizada, capaz de afrontar con su reflexión los dilemas que se le presentaran en cualquier contexto. Desde posiciones comunitaristas y neoaristotélicas, se defenderá la prioridad del *ethos* de la comunidad frente al individuo, se criticará la

¹⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.

idea de un yo que elige los valores que él desea, sin ser consciente de que son los propios valores los que determinan y constituyen al individuo. El sujeto se halla, pues, incrustado, enraizado dentro de una determinada comunidad, dentro de un contexto previo que establece cuáles son los valores morales y que hace posible el nacimiento de la conciencia moral de cada uno de los individuos. En este aspecto los autores comunitaristas suelen apelar con frecuencia a la filosofía de Hegel, en tanto que ilustra la vinculación entre la subjetividad y su contexto.

4° Es necesario reivindicar una concepción más fuerte de *comunidad*. Frente al creciente individualismo de las sociedades contemporáneas, los autores comunitarios apelan a una noción de comunidad cuya configuración es previa a la de los individuos que la componen. Con este concepto de comunidad se quiere dar respuesta a la justificación de la vida social. Si las personas forman una sociedad no puede ser sólo por el interés, por el miedo o por la confluencia de una serie de fines, debe existir una relación original en la que los individuos compartan una serie de valores, fines, bienes... una vinculación original que sólo es comprensible debido a la existencia de marcos lingüísticos de comprensión ya compartidos. La defensa de la comunidad puede hacernos pensar en sociedades homogéneas, con un gran apego a las tradiciones y una defensa de la religión como modo de vinculación nacional –tales serían las posiciones de Sandel o Sullivan–. Sin embargo, autores como Walzer, Nussbaum, Rosemblum o Taylor intentan hacer compatible la apelación a la comunidad con la defensa de algunas reclamaciones universalistas surgidas en la modernidad: la autonomía del individuo, la tolerancia, la solidaridad o la justicia. Además, habría que señalar que la defensa de la comunidad, sobre todo en estos últimos autores, suele ir acompañada de la aceptación del lugar prioritario que ocupa el lenguaje, entendido como el lugar desde el que se desarrolla tanto la vida ética como la constitución de la identidad humana.

Junto a estas características, que encontramos en el estudio de Thiebaut, podríamos añadir, siguiendo a Encarna Llamas¹⁶, el cambio de

¹⁶ E. Llamas, *Charles Taylor. Una antropología de la identidad*, op. cit., p. 16.

enfoque filosófico que realizan los autores comunitaristas frente a los liberales: si los autores liberales responden a cuestiones estrictamente políticas, los comunitarios se plantean interrogantes más antropológicos, tratando de saber hasta qué punto la comunidad juega un papel en la configuración de la identidad del sujeto.

Teniendo en cuenta este conjunto de rasgos, Charles Taylor respondería claramente al perfil del *autor comunitario*. En primer lugar, porque ha vertido una dura crítica contra una determinada tradición ética surgida en la modernidad y considerada por él como reduccionista. Su crítica a lo que él denomina “tradición epistemológica” fue analizada con detalle cuando estudiamos el ámbito de la moral y se despliega en los primeros capítulos de *Fuentes del yo* y en numerosos artículos escritos en diferentes momentos de su trayectoria. Su concepción acerca del bien, por otra parte, estableció claramente la dificultad para proclamar una idea de justicia completamente universal, abstracta y descontextualizada. En relación a la concepción del sujeto, ya analizamos en su momento el tipo de identidad enraizada, corporeizada y dialógica que defendía Taylor. En cuanto a la comunidad, Taylor, siguiendo a Hegel, considera que el ethos comunitario es previo al individuo, pero no defiende, como se dijo anteriormente, una noción homogénea de comunidad, sino que es consciente de la diversidad de bienes y de entramados lingüísticos que configuran a las sociedades contemporáneas. Por último, como señalamos al principio de nuestra obra, la inquietud principal de Taylor no puede reducirse a la búsqueda de un orden ético justo, su preocupación es más amplia, tiene que ver con el modo en que piensan las personas y con la forma en que expresan esos pensamientos, su inquietud está más cerca de la antropología que de la ética.

Ahora bien, siendo Taylor un autor comunitario, no puede afirmarse que sus tesis sean antiliberales. Él mismo, en una entrevista concedida a María Elosegui, considera el comunitarismo como una teoría liberal que se enfrenta al liberalismo estándar.

“En realidad, el término comunitarismo es aplicable a pensadores muy diferentes como Sandel, MacIntyre o yo mismo. Considero el comunitarismo como un tipo de liberalismo ente otros. Se inserta en la tradición del pensamiento de Tocqueville, que fue un pensador liberal. Lo que nos aúna es la crítica del liberalismo estándar. Este factor hace que se considere el comunitarismo como un bloque, aunque nuestra crítica se hace desde posiciones muy diferentes, desde la izquierda y la derecha.”¹⁷

Es cierto que rechaza una determinada tradición filosófica que él considera limitadora y atomista, pero en ningún momento puede ponerse en duda su defensa de la libertad individual entendida como uno de los rasgos distintivos de la identidad humana. En este sentido, el filósofo sostiene un peculiar comunitarismo que también podría encuadrarse en el terreno de las teorías liberales. Esta inserción ha sido destacada, entre otros, por la mencionada Encarna Llamas quien, en sus conclusiones afirma lo siguiente:

“Formula una propuesta que supera a la vez el individualismo liberal y el determinismo cultural de algunos comunitaristas (...) Taylor se hace cargo tanto del punto de vista liberal como de la perspectiva comunitarista, e incorpora lo mejor de ambos planteamientos en una concepción del hombre como ser libre enriquecedora.”¹⁸

Esta fusión de comunitarismo y libertad individual es comprensible si tenemos en cuenta tres importantes aspectos presentes en su filosofía: una

¹⁷ M. Elosegui Itxaso, “Comunitarismo versus liberalismo. Estado de la cuestión.”, *Revista Veritas*, v. 43, nº2, Junio, 1998, p. 289.

¹⁸ E. Llamas, *Charles Taylor. Una antropología de la identidad*, op. cit., p. 265.

concepción plural de la comunidad, la defensa de un momento de interioridad inseparable de la identidad moderna y la importancia que concede a los valores más característicos de la modernidad: autonomía, tolerancia, justicia y, sobre todo, libertad.

En primer lugar, habría que insistir en la idea de que Taylor *no defiende un modelo de comunidad homogénea, cerrada o autoritaria*. Es cierto que Taylor extrae algunas de sus ideas de “la tradición que nos viene de los griegos”,¹⁹ pero su modelo de comunidad no es la polis antigua,²⁰ sino las complejas sociedades contemporáneas que han surgido en Occidente en los últimos siglos. Es esta complejidad la que aborda constantemente en sus escritos y es ella la que se debe intentar salvaguardar. Taylor no pretende anular la diversidad de bienes, de culturas o de lenguajes presentes en las sociedades contemporáneas; su objetivo principal consiste en respetar la diversidad, la multiculturalidad o, en otras palabras, la conflictividad intrínseca a estas comunidades. Como señala Philip Resnich su deseo no es buscar un lenguaje común original, que probablemente nunca existió, sino conservar la “torre de Babel” que parece inseparable de estas sociedades modernas.²¹

Taylor defiende, por tanto, una forma de comunidad abierta, plural y múltiple. Ahora bien, si sus ideas han sido encuadradas en la tradición comunitarista se debe a que, en su opinión, la comunidad ocupa un lugar prioritario respecto al individuo. El trasfondo, aunque sea múltiple y conflictivo, representa el lugar desde el que se constituye la identidad de los distintos individuos, representa el conjunto de valores, de opciones morales dentro de las cuales han de moverse los sujetos de la comunidad. No son los individuos los que fundan los valores, estos últimos son previos a cualquier decisión individual. La comunidad no es comprendida por Taylor como un

¹⁹ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 211. Ya analizamos la importancia que otorga a Sócrates y a la tradición griega en el epígrafe titulado “Los armazones morales (*frameworks*)”.

²⁰ Taylor no es un estudioso del mundo griego como nos dice Philip Resnich en su artículo “À la recherche de la communauté perdue” en G. Laforest, y P. De Lara, (Eds.) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, *op. cit.*, p. 325.

²¹ P. Resnich, “À la recherche de la communauté perdue” en G. Laforest, y P. De Lara, (Eds.) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, *op. cit.*, p. 339.

entramado en el que convergen los acuerdos de los sujetos individuales. No puede hablarse de una convergencia de bienes, sino de una serie de bienes que de forma original preexisten y configuran la comunidad.

Este rechazo de la convergencia de los bienes es uno de los motivos por los que la filosofía de Taylor recibe importantes críticas desde la tradición liberal. Así, por ejemplo, Dominique Laydet en su artículo “La dignité du citoyen et le libéralisme” afirma que los defensores de la teoría liberal se caracterizan por considerar que la ciudadanía se enlaza a través de un conjunto de bienes que convergen y no mediante un bien inmediatamente común. En su opinión, es posible y necesario preservar las instituciones políticas sin olvidar que los fines que éstas han de promover son siempre los de los individuos. En cualquier teoría liberal, los fines individuales han de representar el objetivo y el límite del poder político. De ahí que la concepción de un bien colectivo defendida por Taylor parece entrar en contradicción, según Laydet, con la tradición liberal.

“Concebir que pueda corresponder a la política el definir una concepción colectiva sustantiva de la vida buena, es aceptar el riesgo de que los individuos y sus libertades fundamentales sean eventualmente sacrificados (...)

»He ahí el motivo por el que cualquiera que sea sensible a esta desconfianza del poder característica del liberalismo político, no podría estar completamente satisfecho con el modo en que Taylor especifica el proyecto republicano precisando que se deba incorporar el respeto a las libertades.”²²

²² D. Laydet, “La dignité du citoyen et le libéralisme” en G. Laforest, y P. De Lara, P. (Eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne, op. cit.*, pp. 188, 189.

Otra de las causas que suelen esgrimirse para distanciar a Taylor de la tradición liberal es su defensa de la religiosidad cristiana como uno de los elementos constitutivos de la identidad contemporánea. Como hemos visto, este asunto da lugar a interpretaciones diversas que encuentran justificación en diversos fragmentos de la obra de Taylor. Algunos autores consideran que la defensa del teísmo que realiza Taylor puede promover una forma de identidad nacional que conduzca a un modo de nacionalismo excluyente. Ya vimos en el capítulo anterior²³ cómo Quentin Skinner, entre otros, recordaba las consecuencias negativas que había provocado el triunfo del teísmo cristiano.

Otros autores, por el contrario, consideran que el modo de religiosidad sostenido por Taylor no tiene por qué conducir a un tipo de convivencia excluyente. Así, M. Morgan considera que el modo de relación humano-divina que expone Taylor está lejos de cualquier visión autoritaria o tradicional.

“Pero si estoy en lo cierto, el pluralismo que recomienda y el tipo de relación humano-divina que insinúa distan mucho del Catolicismo o, de hecho, de cualquier visión tradicional, robusta, autoritaria o sustantiva. Taylor es demasiado histórico, demasiado hermenéutico y demasiado liberal para ortodoxias convencionales.”²⁴

El segundo de los motivos por los que podemos vincular el comunitarismo de Taylor con la tradición liberal consiste en su defensa de un *momento de interioridad* consustancial al sujeto moderno. A partir de la obra de San Agustín, el filósofo canadiense descubre en la filosofía occidental una reflexividad radical que acompañará a todas las reflexiones y

²³ Ver página 120.

²⁴ M. Morgan, “Religion, history and moral discourse”, en J. Tully y D. M. Weinstock (Eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, op. cit., p. 61.

actitudes del sujeto moderno. Este giro hacia el interior se desarrollará a lo largo de la modernidad, siendo Descartes, Locke o Montaigne algunos de los autores que ilustran esta transformación desde perspectivas diferentes. La constitución de la identidad moderna, tal y como la describe Taylor, vendrá caracterizada por diferentes rasgos: el valor otorgado a la naturaleza, la riqueza de la vida corriente o el potencial de las fuerzas de expresión humana, pero esta configuración de la identidad, ya se oriente a un determinado patrón de moralidad o a otro, tendrá que contar inexorablemente con el papel del sujeto en tanto que fuerza creativa y reflexiva. Esto significa que, a pesar del papel prioritario que desempeñan el trasfondo y la comunidad, el sujeto individual nunca queda completamente anulado. Nos encontramos, por tanto, ante la difícil relación entre el individuo y la comunidad, entre el lenguaje dado y las posibilidades de creatividad del sujeto. Se trata de ese momento dialéctico que Taylor describe con el nombre de articulación, se trata del enfrentamiento entre un momento heideggeriano y determinista y un momento wittgensteiniano o humanista. Encontramos en la obra de Taylor fragmentos que parecen apoyar con más intensidad a alguno de los dos polos enfrentados. No obstante, de un modo general, su obra parece defender la presencia del equilibrio y la defensa de un momento de subjetividad irrenunciable.

Por último, podemos situar a Taylor en el seno de la tradición liberal por su firme *defensa de los valores más importantes de las sociedades modernas*. Él considera imposible renunciar a una serie de principios conquistados en los últimos siglos –justicia universal, autonomía, libertad...– gracias a los cuales se realizan constantes reclamaciones y esfuerzos para conseguir su mantenimiento.

En este sentido, su lucha por la libertad individual no admite dudas, aunque comprendiendo este ideal de un modo peculiar. Taylor no está de acuerdo con una imagen abstracta de la libertad, no cree que la libertad pueda asignarse a un sujeto individual y atómico que se encuentre desligado de cualquier compromiso social. No tiene sentido una libertad universal y

abstracta que no considere las peculiares características de los distintos pueblos.

En este punto Taylor está atacando uno de los pilares de la tradición liberal clásica, la idea del universalismo. De ahí que algunos autores consideren que su concepción no pueda situarse en el liberalismo, colocándola más cerca de una ideología reaccionaria, conservadora o nacionalista. El filósofo canadiense defenderá su posición apelando a un nuevo tipo de liberalismo: el liberalismo sustantivo. Esta teoría consideraría la libertad individual como un derecho irrenunciable, pero establece que, en ciertas ocasiones, ciertos principios colectivos han de ser protegidos por encima de algunos privilegios individuales. Se establece una división entre los derechos que han de universalizarse siempre y los que deben negociarse en cada contexto determinado.

El liberalismo peculiar defendido por Taylor se sitúa en el centro del debate ético. Los liberales clásicos no pueden concebir que se establezcan límites a la universalización de los derechos fundamentales, pero lo cierto es que, en la práctica, la diversidad de culturas existentes ya establece delimitaciones peculiares. La libertad individual sólo podrá desarrollarse si el ámbito cultural y lingüístico es comprendido y protegido. Lo que Taylor pretende es comprender la diversidad sin renunciar a importantes dosis de universalidad: la idea que defendió en uno de sus escritos más conocidos *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*.

3. El multiculturalismo y la política del reconocimiento.

Este ensayo, publicado en 1992²⁵, representa uno de los trabajos más conocidos y analizados del filósofo canadiense. Su objetivo consiste en defender un *liberalismo peculiar* que no sólo se sustente en la protección de la dignidad individual, sino que también proteja la necesidad que experimenta cada individuo y cada grupo de ser reconocido de un modo diferente.

Taylor comienza el artículo aludiendo a una característica distintiva de nuestra época: la *necesidad de reconocimiento* que parecen exigir importantes grupos sociales. La constatación de este hecho le impulsará a investigar los motivos que han provocado su aparición, hallando dos importantes transformaciones morales en el camino que conduce hacia esta exigencia.

Por un lado, se ha producido el declive de un determinado orden social, en el cual la identidad quedaba claramente perfilada dependiendo del lugar que cada individuo o grupo ocupara dentro de esa estructura jerárquica. El orden desaparecido estaba dominado por la noción del *honor*, un valor que quedaba establecido desde el nacimiento y que permitía consolidar la desigualdad social. Por el contrario, la noción de *dignidad* ocupará ahora un lugar superior relacionándose con la idea de igualdad entre todos los seres humanos. El filósofo Kant será uno de los autores que formulen con más precisión esta visión. A diferencia del honor, la dignidad no depende del nacimiento; es universal. Los seres humanos poseen dignidad por ser agentes racionales, por tener capacidad para establecer fines morales y por ser libres al obedecer las normas que ellos mismos se han impuesto.

La destrucción del antiguo orden jerárquico es realizada, desde una perspectiva diferente, por Jean Jacques Rousseau. El filósofo ginebrino aunque continúa considerando que el honor y la estima siguen siendo

²⁵ El texto se basa en la conferencia inaugural que pronunció Taylor para el University Center for Human Values de la Universidad de Princeton.

importantes, considera que la estima será profesada por todos por igual en tanto que participantes de la voluntad general. Puede afirmarse que, tanto desde el enfoque de Rousseau como desde la perspectiva kantiana, esta primera transformación ha provocado la aparición de una política basada en la igualdad y en la universalización. Se pretende generalizar todos los derechos humanos y universalizar el principio de ciudadanía igualitaria.

Por otra parte, además de la idea de dignidad, Taylor descubre una segunda línea que ha influido en la aparición de la exigencia de reconocimiento: el ideal de *autenticidad*. Los orígenes de esta noción se sitúan en el siglo XVIII, entre los defensores de la doctrina de los sentimientos morales, en el propio Rousseau y, en general, en aquellos autores que contemplan la presencia de una voz interior en la que resuena la fuerza de la naturaleza y que tiene potencia para guiarnos moralmente. La formulación más clara de este ideal la encuentra Taylor en Herder, quien puso de manifiesto la capacidad creativa que tiene el ser humano para elaborar su propia identidad. Al no existir moldes prefabricados que marquen el camino a seguir, la persona que configura una imagen de sí misma tiene que ser fiel a ella, tiene la obligación de mantener esa fidelidad. Además, esta manera de concebir la propia identidad no sólo es propia de los agentes individuales, sino que también afecta a las nacionalidades.

Este segundo pilar –el ideal de autenticidad– ejercerá una decisiva influencia en la política de la diferencia y en la actual exigencia de reconocimiento. Dado que la imagen que configuremos es fundamental para establecer nuestra identidad, es necesario que ese retrato no sea distorsionado por otros individuos o grupos. Necesitamos el reconocimiento de otros para saber quiénes somos.

Aunque los dos pilares anteriores han sido decisivos en la aparición de la visión actual y en las políticas de reconocimiento que surgen a partir de ella, hay matices –y, a veces, importantísimas diferencias– que separan a las posiciones actuales acerca de este problema. Los que defienden por encima de todo la dignidad critican a aquellos que otorgan más importancia a los rasgos diferenciales, pues consideran que la primacía de la

singularidad conlleva una la anulación de la igualdad: hay que tratar a todas las personas del mismo modo sin tener en cuenta sus diferencias. Por el contrario, los defensores del ideal de autenticidad rechazan tanto el exceso de homogeneización de sus oponentes –incapaz de asumir el valor de las diferencias– como la falsa universalidad, encubridora de una determinada manera de concebir el mundo que suele ser hegemónica.

Dentro de este debate emergen dos *tipos de liberalismo*. El primero –el liberalismo procesal– tiene como objetivo principal la protección de los derechos individuales. El Estado adopta un papel neutral ante las distintas creencias o culturas que se desarrollan en su interior y sus únicas metas colectivas serán las que propicien la libertad física, el bienestar o la seguridad de sus ciudadanos. El segundo²⁶ liberalismo atenderá a los derechos básicos de los ciudadanos, pero mantendrá también como un objetivo primordial la lucha por la supervivencia de las diferentes culturas, naciones o religiones presentes en el Estado. Taylor se decanta por el segundo de estos liberalismos, tal y como refleja en sus análisis sobre la situación de Quebec. La sociedad quebequense ha puesto de manifiesto que, en ciertos casos, el Estado tiene que favorecer el desarrollo de algunos fines colectivos que hagan posible la supervivencia de la nación.

La rigidez del liberalismo procesal parece inaplicable cuando se observa la presencia cada vez mayor de sociedades multiculturales, es decir, aquellas que incluyen “más de una comunidad cultural que desea sobrevivir”²⁷. Taylor cree que es necesario defender un modo de liberalismo que distinga entre los derechos fundamentales –el derecho a la vida, a la libertad, al proceso legal, a la libre expresión, a la libre práctica de la religión, etc.– que no pueden abolirse en ningún caso y los privilegios o inmunidades que pueden ser subordinados ante ciertos fines colectivos para lograr la supervivencia de un grupo.

²⁶ Taylor ya había iniciado su defensa de un liberalismo sustantivo en la obra *The Pattern of Politics*, al considerar que en ciertos casos era necesario seguir una “política de polarización” que mostrara la importancia de perseguir ciertos fines comunes. Cfr. Ch. Taylor, *The Pattern of Politics*, McClelland and Stewart, Toronto, 1970, p. 47.

²⁷ Taylor, C. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 91.

“Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben mantenerse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios y las inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar o restringir por razones de política pública – aun cuando necesitaríamos una buena razón para hacerlo–, por la otra.

Según esta opinión, una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales.”²⁸

Taylor piensa que el problema del multiculturalismo no puede abordarse ni desde una posición etnocéntrica, ni desde un relativismo cultural que conceda el mismo valor a las realizaciones de los diferentes pueblos. Considera que esta última posición es absurda e hipócrita, porque, en su opinión, todas las realizaciones culturales no tienen el mismo valor, ni siquiera dentro de la misma cultura y porque este reconocimiento ciego e indiferenciado sólo se puede realizar desde una mentalidad etnocéntrica, que piense que nuestra cultura debe compadecerse de los otros. No se trata de compadecer a otros pueblos o culturas, sino de realizar un verdadero reconocimiento. En este punto, Taylor trata de seguir a Gadamer. Lo importante es llevar a cabo una comprensión más amplia, establecer comparaciones y transformar nuestros propios horizontes al entrar en contacto con la nueva cultura.

Las principales ideas aparecidas en este ensayo: la importancia del reconocimiento, los orígenes de esta exigencia, los dos tipos de liberalismo

²⁸ *Ibid.*, p. 89.

o la comprensión multicultural se reflejan en otros escritos que publica Taylor en la misma época. Así, por ejemplo, en algunos de los artículos que analizan la situación de Quebec y que comentaremos más detalladamente en el epígrafe siguiente –“Convergencias y diferencias respecto a los valores entre Quebec y Canadá” y “Obstáculos en el camino de Canadá”–, Taylor defiende la necesidad que tienen algunas comunidades de fomentar fines colectivos en aras de lograr su supervivencia. Este reconocimiento de los bienes de la comunidad iría unido a un modo de liberalismo no procedimental, capaz de reconocer también la importancia de los derechos fundamentales individuales. En este contexto, Taylor señalará que en algunas comunidades es posible hallar una diversidad profunda, es decir, modos diferentes de integración dentro de un Estado.

Las ideas de Charles Taylor en torno al multiculturalismo y al reconocimiento han recibido una gran variedad de análisis procedentes de ámbitos diversos. Desde una perspectiva comunitaria encontramos claras muestras de admiración hacia sus planteamientos. En tal sentido, cabría destacar la opinión de Michael Walzer quien en un comentario que acompaña a la edición del famoso artículo señala su conformidad con las opiniones de Taylor, denominando a las dos tradiciones que allí se describen con los nombres de liberalismo 1 y liberalismo 2.

“Pues no sólo admiro el estilo histórico y filosófico del ensayo de Charles Taylor, sino que estoy totalmente de acuerdo con las opiniones que expone.”²⁹

Pero, por otra parte, los estudios de Taylor acerca de este tema han recibido críticas frecuentes y variadas. De un modo general, los ataques confluyen en una idea: el liberalismo que defiende Taylor no es auténtico, la

²⁹ M. Walzer, “Comentario” en Ch. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, *op. cit.*, p. 139.

prioridad concedida a los bienes colectivos pone en peligro la estabilidad de los pilares del liberalismo tradicional. Esta línea general adopta distintas variaciones en los diversos autores, quienes acentuarán aspectos diferentes.

La anulación de una reflexividad personal universal frente a los fines colectivos de una cultura ha sido destacada por varios autores. Así, Kenneth Strike en el artículo “Taylor, Equality and the Metaphysics of Persons”³⁰ sostiene que no debe abandonarse el discurso kantiano: aunque los individuos estén formados socialmente, nunca hay que dejar de considerarlos como personas, es decir, como objetos de igual dignidad. En su comentario a “El multiculturalismo y ‘la política del reconocimiento’ ”, Steven C. Rockefeller, considera que la primera identidad que debe ser considerada y reconocida es la identidad humana universal. Por este motivo, expresa su preocupación ante la posibilidad de que la tradición defendida por Taylor pueda provocar con el tiempo una erosión de los derechos fundamentales y el triunfo de la identidad étnica por encima de la identidad humana universal. María Elosegui Itxaso, en un interesante artículo titulado “Comunitarismo versus liberalismo. Estado de la cuestión.”,³¹ defiende una idea parecida cuando apela al valor de la dignidad de cada persona por encima de las diferencias culturales. Esta dignidad permitirá aceptar los valores importantes de la tradición siempre con un distanciamiento crítico, es decir, manteniendo en todo momento un criterio externo al contexto social que evite la absorción en la tradición.

³⁰ K. A. Strike, “Taylor, Equality, and the Metaphysics of Persons” en F. Margolis, (ed.) *Philosophy of Education 1-6*, Urbana: Philosophy of Education Society, 1997.

³¹ M. Elosegui Itxaso, “Comunitarismo versus liberalismo. Estado de la cuestión.” *Revista Veritas*, v. 43, nº2, Junio, 1998.

“Un yo tan situado y dependiente del contexto social, resulta manipulable si no posee un criterio externo de crítica de la sociedad dada en la que le ha tocado vivir.”³²

En otras ocasiones, los críticos denunciarán el exceso de homegeneidad que acompaña a las comunidades descritas por Taylor. Susan Wolf en su comentario a “El multiculturalismo y ‘la política del reconocimiento’ ” afirma que no hay que contemplar a las comunidades o culturas como conjuntos homogéneos. La política del reconocimiento no puede llevarnos sólo a reconocer el valor de otros pueblos o culturas; es necesario analizar quiénes son los que componen nuestra cultura, sin desplegar una mirada uniforme, sino analizando la pluralidad y multiculturalidad presente en la misma. En este sentido, Roberto Esposito en “Enemigo, extranjero y comunidad”³³ denunciará el abuso que la palabra “comunidad” ha sufrido en manos de los comunitaristas norteamericanos. En su opinión, éstos sostienen una noción de comunidad fuerte que termina convirtiéndose en un individuo a gran escala, con una voluntad y unos fines comunes. La comunidad se transforma en un ser independiente y cerrado, con un fuerte potencial de terror y xenofobia. De un modo similar, J. Pélabay en su obra *Charles Taylor, penseur de la pluralité*³⁴ constata cómo la instauración de los derechos colectivos puede provocar que los sujetos colectivos tengan la misma entidad ontológica que los sujetos individuales. De este modo, los grupos culturales, motivados por la fuerza de un destino común, formarían una verdadera persona social.

Will Kymlicka³⁵ sin llegar a la posición extrema sostenida por Esposito cree que uno de los problemas que se derivan de la política del reconocimiento consiste en el gran poder que ejerce el Estado frente a la

³² *Ibid.*, p. 302.

³³ R. Esposito, “Enemigo, extranjero y comunidad” en R. Bodei, *Los filósofos y la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

³⁴ J. Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Les presses de l’Université Laval, Saint-Nicolas (Quebec), 200, pp. 336-354.

³⁵ W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995, pp. 219-257.

sociedad a la hora de establecer qué modos de vida son preferibles. Él está convencido de que éste no es el lugar apropiado para tomar estas decisiones –pues el Estado está muy unido al poder coercitivo– siendo aconsejable que este debate sobre los fines se suscitara en el conjunto de asociaciones y comunidades que forman parte de la sociedad civil.

El amplio repertorio de opiniones en torno a las ideas de Taylor refleja el alcance de los términos “multiculturalismo” y “reconocimiento” en el terreno ético-político. El término multiculturalismo no es una creación del filósofo canadiense y, sin embargo, cualquier debate actual sobre este concepto requiere una referencia casi obligada a la obra de Taylor. Las palabras “reconocimiento” y “política del reconocimiento” sí han adquirido a raíz de sus obras un matiz diferente que ha provocado la gran difusión de estos términos.

Tal vez, sus críticos lleven razón cuando señalan que la identidad humana universal puede quedar subordinada ante los fines colectivos, o cuando muestran que la comunidad presentada por Taylor puede ser demasiado homogénea. Sin embargo, no hay que olvidar la distinción que realiza Taylor cuando analiza comunidades diferentes. En concreto, él establece una diferencia clara entre Estados Unidos y Canadá. En Estados Unidos puede aplicarse un liberalismo procesal dado que al ser una nación de emigrantes lo importante es que todos los individuos, procedan de un lugar u otro, puedan gozar de los mismos derechos. En Canadá, sin embargo, este modo de liberalismo sería ciego ante la presencia de dos grandes naciones que forman el Estado desde sus comienzos. En este caso habría que considerar la necesidad de reconocimiento de una nación –la francocanadiense– que podría quedar anulada y absorbida por la presencia hegemónica de la comunidad anglófona. Al menos en la zona de Quebec parece necesario otorgar prioridad a ciertos fines culturales y lingüísticos que permitan la supervivencia de la nación en peligro.

Más adelante, analizaremos el modo en que Taylor se acerca al problema de la relación entre Quebec y Canadá, pero quisiera señalar que las reflexiones de Taylor ponen de manifiesto un dato, en mi opinión,

evidente: cualquier sociedad humana tiene que establecer un juego permanente entre la universalidad y la particularidad. Las leyes han de ser universales, pero si no atienden a la particularidad pierden su sentido. Cualquier comunidad, nación o Estado refleja esta dialéctica entre la universalidad y las diferencias peculiares. La mayoría de los Estados tiene en su interior una diversidad de comunidades o naciones y la supervivencia de las mismas puede producirse gracias a mecanismos de represión totalitaria o a través de elementos flexibles que permitan la convivencia democrática. En los Estados democráticos la política del reconocimiento puede ser uno de esos mecanismos flexibles que permitan la combinación de normas universales con el respeto de las diferencias más significativas.

4. La tesis republicana.

Este epígrafe podría haberse titulado “El patriotismo”, “El humanismo civil” o “La política de la autorregulación positiva”, pues éstas son las distintas denominaciones que emplea Taylor para describir la misma posición política. Se trata de puntos de vista o perspectivas diferentes desde las que enfoca una situación similar. En el apartado anterior, Taylor se había referido a un modo de liberalismo no procedimental, que tuviera en cuenta, de forma primordial, no sólo la libertad individual sino también los fines o valores comunes que debe preservar una determinada comunidad. Pues bien, este modo de liberalismo entronca, en su opinión, con la llamada *tradición republicana*.

En el artículo “La irreductibilidad de los bienes sociales” publicado en *Argumentos filosóficos*, Taylor vincula esta tradición republicana con la

defensa de unos *bienes comunes irreductibles*. La existencia de estos bienes irreductibles ha sido rechazada por posiciones utilitaristas o bienestaristas que consideran que todos los bienes sociales pueden reducirse a una suma de bienes individuales. Estas teorías se sostienen sobre tres pilares básicos: el consecuencialismo –lo importante es el resultado–; la utilidad –lo que cuenta es que algo proporcione felicidad o satisfacción a los agentes– y el atomismo –las utilidades importantes son las individuales–.

Frente a estas posiciones, Taylor suele apelar a la presencia de *trasfondos lingüísticos compartidos* por los miembros de una comunidad. Una de sus fuentes habituales, en este sentido, suele ser Wittgenstein, aunque en este capítulo prefiere aludir a los estudios de *Saussure* sobre el lenguaje. Siguiendo al lingüista ginebrino, Taylor muestra que algo es relevante para un determinado agente cuando adquiere un significado que se hace transparente dentro de un trasfondo previamente existente. En este punto resulta pertinente recurrir a la distinción que establece Saussure entre *habla* (*parole*) y *lengua* (*langue*). Siguiendo esta distinción, Taylor quiere defender la existencia de bienes comunes en un doble sentido. Por un lado, porque existe un lugar –la cultura– en el que tales bienes quedan anclados, siendo la cultura algo análogo a la lengua de la que habla Saussure: un trasfondo de prácticas, instituciones y comprensiones. En segundo lugar, porque hay bienes cuyo valor sólo puede surgir a través de comprensiones comunes.

La presencia de estos bienes sociales posee una enorme influencia en la vida social y política. Ello es debido a la existencia de ciertas corrientes de la política moderna relacionadas con ellos: el nacionalismo cultural y la política de la autorregulación positiva. El *nacionalismo cultural* representa el modo de política que se desarrolla en algunos lugares y, particularmente, en Quebec a lo largo de las últimas décadas. Sobre esta situación dedicará Taylor un importante número de estudios que analizaremos en el siguiente apartado.

Por su parte, la política de la *autorregulación positiva* se halla directamente conectada con *la tradición republicana*. Se trata de una

tradición política que se ha denominado igualmente con el nombre de “humanismo civil” y que ha sido defendida en la modernidad por autores tan importantes como Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau o Tocqueville. Esta tradición apareció en la Italia del siglo XV, jugó un papel importante en las inquietudes que provocaron la guerra civil inglesa y ejerció una notable influencia en las revoluciones de Estados Unidos y Francia.³⁶

“Esta política tiene una larga historia en nuestra cultura, conecta con la tradición de pensamiento en el Occidente moderno que ha sido denominada «humanismo cívico» y que ha tomado como modelo la antigua polis o la república. Entre sus grandes pensadores se encuentran Maquiavelo (un caso idiosincrásico pero que partió de una corriente influyente en el Renacimiento), Montesquieu, Rousseau, Tocqueville y, en nuestros días, Arendt.”³⁷

Una de sus tesis principales consiste en considerar que la *participación política* es una cualidad que debe desarrollar cualquier individuo para alcanzar una auténtica realización. Los defensores del humanismo civil se oponen a la concepción de los individuos como átomos independientes y a la idea del Estado como un instrumento al servicio de los individuos. El ser humano no puede olvidar su faceta política, debe considerar el entramado social como una estructura que ha de proteger y fortalecer.

El humanismo civil constituye una creación filosófica y política de la modernidad, pero su defensa de la participación política establece una

³⁶ Taylor ya realizó una importante defensa de esta tradición en su obra *Fuentes del yo*, en el capítulo denominado “La naturaleza interior”, Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, pp. 212, 213. En otros escritos anteriores también había mostrado su preferencia por esta línea de pensamiento. Cfr. “Social Theory as practice”, *Philosophical Papers II*, *op. cit.*, pp. 91-115 y “Legitimation Crisis?”, *Philosophical Papers II*, *op. cit.*, pp. 248-288.

³⁷ Ch. Taylor, “La irreductibilidad de los bienes sociales” en *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 191.

vinculación con las repúblicas de la antigüedad clásica. De este modo, el humanismo cívico conecta con la tradición republicana porque, partiendo de las sociedades modernas, mantiene como modelo a las polis antiguas. Es decir, el modelo de participación activa del ciudadano sigue presente en la modernidad: sólo mediante una participación en los asuntos públicos es posible que el individuo se realice como auténtico ser humano.

Desde esta perspectiva, la *libertad* no puede considerarse como un espacio privado en el cual no pueden interferir los otros. La libertad se entiende, sobre todo, de un modo positivo, es decir como la capacidad de realizar las potencialidades dentro de un grupo. De ahí que el desarrollo de la libertad requiera una preocupación no sólo por la propia persona, sino también por el trasfondo social y político. Taylor nos recuerda cómo Montesquieu afirmaba dentro de este contexto que la virtud era el amor a las leyes.

Los defensores de la tesis republicana o del humanismo cívico conciben que los bienes sociales no pueden comprenderse como la suma de una serie de bienes individuales. Poseen una naturaleza diferente. No es un conjunto de preferencias contingentes lo que establece cuál ha de ser el bien común. Estos bienes sociales irreductibles forman parte del entramado político y deben ser reconocidos sean cuáles sean las preferencias individuales.

“Los portavoces del nacionalismo, o de la regla republicana, no ven su valor como contingente en relación a su popularidad. Piensan que son bienes tanto si los reconocemos como si no, son bienes que deberíamos reconocer.”³⁸

³⁸ Ch. Taylor, “La irreductibilidad de los bienes sociales” en *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 193.

Taylor detecta, por tanto, en el entramado político una naturaleza propia, un valor ontológico que no coincide con la suma de los intereses individuales. En el ensayo “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”³⁹ hace referencia a este *carácter holístico* de las comunidades. Taylor defiende que es posible defender una serie de derechos individuales al mismo tiempo que se sostiene el carácter holístico de la vida social. Es decir, vuelve a destacar la existencia de ciertas estructuras de una comunidad que no pueden descomponerse en elementos inferiores.

Dentro de esta argumentación Taylor introducirá la noción de *patriotismo*, ya que considera que puede seguir siendo relevante en los dilemas políticos actuales. Este concepto hundirá sus raíces en la tradición republicana o cívico-humanista, siendo la noción de virtud esgrimida por Montesquieu uno de sus precedentes más importantes. Este concepto de virtud, similar al sostenido por otros autores republicanos, halla su pleno sentido en las modernas sociedades libres, es decir, no dominadas por un gobierno absolutista. En ellas, el poder despótico ya no puede obligar a los individuos a respetar las leyes o a participar activamente en el desarrollo del grupo; se requiere entonces una forma de impulso diferente que debe brotar de manera libre de los propios ciudadanos.

En opinión de Taylor, el patriotismo representa un impulso que supera con amplitud los estrechos límites del egoísmo, pero que no alcanza la universalidad pretendida por el altruismo o la fraternidad. El patriotismo se distancia del egoísmo porque representa una preocupación por la libertad general o por el bien común. Además, se diferencia del altruismo, porque, como vimos en su momento al tratar el tema de la fraternidad, no consiste en trabajar por el bien de cualquiera en cualquier lugar, sino en compartir con los demás un proyecto común. El patriotismo es, por tanto, un impulso, una fuerza o un sentimiento que sobrepasa los límites de la familia o del círculo de amigos, pero que se circunscribe dentro de un marco, dentro de

³⁹ Ch. Taylor, “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, en *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, pp. 239-267.

un determinado territorio. Es un sentimiento de solidaridad para alcanzar un objetivo común.

“La diferencia radica en que el patriotismo se basa en una identificación con los demás en una empresa particular común. No me dedico meramente a defender la libertad de cualquiera, sino que siento el vínculo de solidaridad con mis compatriotas en nuestra empresa común, la expresión común de nuestra respectiva dignidad.”⁴⁰

El patriotismo representa, por tanto, el amor a la patria entendido como la identificación con los demás ciudadanos en un proyecto común, en la defensa de unos bienes generales o comunes. La unión entre este modo de solidaridad y la defensa de la libertad individual sigue siendo, en opinión de Taylor, muy valiosa en los momentos actuales. Esta unión entre libertad y solidaridad constituye la tesis republicana y sigue siendo valiosa porque otorga gran importancia al modo en que se comparte el objetivo común, comprendiéndolo de un modo inmediato y no como una suma de voluntades independientes.

“El patriotismo no ha sido sólo un importante baluarte de la libertad en el pasado, sino que seguirá siéndolo de forma insustituible en el futuro (...) En otras palabras, quiero afirmar que la tesis republicana es tan relevante y verdadera hoy como lo fue en la primera edad moderna, cuando se articularon los paradigmas del humanismo cívico.”⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, p. 247.

⁴¹ *Ibid.*, p. 259.

Siguiendo la tesis republicana, es posible concebir la comunidad en un sentido ontológico, es decir, como una auténtica realidad compuesta por *bienes comunes* y no por bienes convergentes. Los primeros representan el fruto de una acción común, mientras que los bienes convergentes representan la unión casual de acciones que se realizan de forma independiente. Los bienes comunes representan los polos de identificación que se han ido fraguando a lo largo del tiempo en una cultura determinada. La identidad de los agentes configurada en torno a estos ejes se convierte en una identidad-nosotros.

De este modo, Taylor no puede separar un momento político y un momento antropológico. Para saber qué decisión o proyecto político ha de tomarse en un momento dado es necesario saber quiénes somos y para conocer nuestra identidad hemos de apelar a esos bienes comunes que se han constituido a lo largo de la historia. Taylor no niega un momento de individualidad o de interioridad –sin el cual no se entendería la modernidad ni tendría sentido la verdadera libertad–, pero considera que el reconocimiento de la identidad-nosotros debe acompañar a la decisión política.

La apología del patriotismo llevada a cabo por Taylor ha recibido *importantes críticas* desde la perspectiva liberal. Dominique Laydet en un ensayo ya citado,⁴² ilustra alguna de estas tesis al sostener que no es necesario salir de la tradición liberal para proclamar el supremo valor de las instituciones políticas. Por el contrario, considera que dentro de esta tradición es posible encontrar una respuesta teórica que no considere a la sociedad como un mero instrumento. En opinión de Laydet, Taylor –en el último artículo que hemos comentado– describe a los ciudadanos de una sociedad liberal como individuos sin capacidad para preservar las asociaciones y las instituciones políticas. Sin embargo, él cree que es posible concebir las instituciones como medios encaminados a la

⁴² D. Laydet, “La dignité du citoyen et le libéralisme” en G. Laforest, y P. De Lara, *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne, op. cit.*

consecución de fines individuales, sin dejar de creer que los individuos puedan concienciarse de la importancia de defender las instituciones.

En este sentido, el autor apelará al “espíritu público” defendido por Benjamín Constant. Se trataría de la voluntad y la capacidad de los miembros de una sociedad para preservar de forma conjunta sus instituciones políticas. Este espíritu público se vería fortalecido por el establecimiento de las instituciones que hicieran posible la participación política y por el reconocimiento de los derechos políticos.

En principio, podemos encontrar un cierto paralelismo entre esta noción y la idea de patriotismo, pero, sin embargo, Laydet se esforzará por mostrar dos diferencias muy importantes. En primer lugar, en el modelo de Taylor la asociación se comprende como un bien inmediatamente común, mientras que en la teoría de Constant el orden social surge como un bien convergente que tiene como finalidad principal la valoración del individuo. Por otra parte, la noción de “espíritu público” es estrictamente política, mientras que el concepto de patriotismo, como vimos, representaba un sentimiento, una fuente de identidad con connotaciones antropológicas y morales.

Este último aspecto es rechazado por el autor del artículo, pues considera que el concepto de patriotismo implica una serie de relaciones basadas en una vinculación muy intensa. Esta intensidad puede ser exigible en grupos pequeños o muy homogéneos, pero no parece necesaria en las modernas sociedades multiculturales. En su opinión, esta exigencia provoca una ambigüedad en el planteamiento de Taylor, ya que, aunque el filósofo canadiense considera que la relación entre los ciudadanos no puede identificarse con los lazos propios de la amistad o de la familia, el grado de intensidad exigido por el patriotismo se halla lejos de las relaciones estrictamente políticas entre ciudadanos...

“Me parece, sin embargo, y es ahí donde veo una cierta ambigüedad en la reflexión de Taylor, que la experiencia de las ataduras de ciudadanía que él describe por la noción de bien común inmediato no puede más que suponer, por su intensidad, unas condiciones de proximidad que nos hacen salir del dominio propiamente político.”⁴³

A pesar de las críticas vertidas, Taylor sigue sosteniendo, en algunos escritos más recientes, la necesidad de mantener con vida el ideal del patriotismo. Así, en el artículo “Why democracy needs patriotism?”⁴⁴ rechazará la tesis de M. Nussbaum según la cual, en ocasiones, es preferible optar por una identidad cosmopolita frente al patriotismo. Por el contrario, Taylor defiende que no podemos actuar sin patriotismo en el mundo moderno y que hemos de ser, al mismo tiempo, cosmopolitas y patriotas.

La defensa del patriotismo la llevará a cabo desde dos puntos de vista diferentes. En primer lugar, considera que aquellas sociedades por las que estamos luchando –sociedades liberales, democráticas y defensoras de un cierto grado de igualdad– exigen un tipo de identificación muy fuerte para sus ciudadanos. Se requiere una forma de cuidado (*cherish*) muy fuerte de sus ideales, similar a la defendida por Montesquieu. Este cuidado no puede sostenerse gracias a un compromiso, sino que exige una forma de vinculación más estrecha entre los individuos. Los Estados modernos requieren fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros para conseguir sus objetivos. Taylor llega a afirmar que se exige...

“...una solidaridad mucho más grande hacia los compatriotas que hacia la humanidad en general.”⁴⁵

⁴³ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁴ Ch. Taylor, “Why democracy needs patriotism?” *Boston Review*, 19, 1994.

⁴⁵ *Ibid.*

Por otra parte, el patriotismo se torna necesario, desde otro ángulo, al considerar la quiebra del horizonte jerarquizado que ha tenido lugar a lo largo de la modernidad. Ante la pérdida de este horizonte que establecía jerarquías y subordinaciones claras, la movilización de los ciudadanos sólo será posible si se desarrolla un fuerte sentido de la identidad común.

Taylor cree, en definitiva, que el patriotismo ha de ser defendido pero sin negar el valor de la solidaridad universal. Es decir, frente a un modelo cerrado de patriotismo, es necesario sostener un patriotismo unido al cosmopolitismo.

Parece evidente que Taylor reivindica el patriotismo para poder compensar los excesos individualistas de las sociedades modernas. Él observa que ante la ausencia de una autoridad despótica, han de ser los propios ciudadanos los que desarrollen una fuerte alianza entre ellos para poder realizar los proyectos comunes. Tal vez, Taylor esté en lo cierto cuando sostiene que hay que buscar formas de lealtad que fortalezcan los compromisos comunes. Lo que parece más cuestionable, como afirma Laydet, es que sea necesario exigir una gran intensidad a este modo de vinculación de los ciudadanos. Este exceso de pasión ya fue analizada cuando tratamos el tema de la moral y observamos cómo Taylor defendía una unión intensa con las fuentes morales (en término de sí/no). Si entonces consideramos que esta vinculación parecía excesiva cuando se trataba de considerar aspectos éticos o políticos, ahora sostenemos una tesis similar: un patriotismo basado en lazos muy intensos puede poner en peligro la convivencia entre miembros de culturas diferentes.

5. Reflexiones sobre Quebec y Canadá.

Las reflexiones en torno a Quebec y Canadá han acompañado a Charles Taylor a lo largo de toda su actividad intelectual. Los principales artículos que ha realizado acerca de este asunto pueden encontrarse en la obra *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*⁴⁶, publicada en 1992 y que representa una recopilación de artículos, conferencias y ensayos elaborados a lo largo de tres décadas. En estos escritos podemos observar cómo las ideas de Taylor han ido amoldándose tanto a su propio desarrollo personal y filosófico, como a los cambios sociales, económicos y políticos experimentados en estos territorios en los últimos cuarenta años.

No obstante, a lo largo de todo este tiempo, Taylor se mantiene fiel a una idea: Quebec posee una peculiaridad lingüística y cultural que debe ser reconocida, pero las ventajas de formar parte de Canadá son superiores a las que provocaría una independencia. Quebec presenta unos rasgos distintivos que han de ser admitidos y valorados en el conjunto de Canadá, pero esto no significa que haya de configurarse como un Estado independiente.

La fidelidad con la que se adhiere Taylor a esta idea puede observarse si comparamos dos artículos aparecidos con un intervalo de una veintena de años. En el ensayo “¿Un futuro para Canadá?”⁴⁷ publicado en el año 1971 en la obra *The Pattern of Politics*, Taylor muestra su confianza en que es posible concebir un *proyecto común* para el conjunto de Canadá. Para ello es necesario comprender de qué manera una serie de objetivos pueden ser

⁴⁶ La obra se publicó en francés: *Raprocher les solitudes: Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, G. Laforest, ed., Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, y posteriormente en inglés con el título *Reconciling the solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, G. Laforest, ed., Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993.

⁴⁷ El artículo se publicó por primera vez en la obra *The pattern of Politics* (Cfr. Ch. Taylor, C. *The Pattern of Politics*, Mac Clelland and Stewart Limited, Toronto, 1970) y posteriormente en 1992 en la obra que estamos comentando (Cfr. Ch. Taylor, “Un futuro para Canadá” en *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá.*, Tercera Prensa, San Sebastián, 1999, pp. 57-81)

alcanzados por el conjunto de los canadienses. El primero consistiría en la construcción de una sociedad bicultural que no sólo permitiera un respeto entre los derechos de ambas culturas, sino que también hiciera posible el enriquecimiento y el intercambio de las mismas a través de la convivencia. Un segundo fin se encaminaría a lograr la consideración de Canadá como un Estado capaz de desempeñar un papel decisivo dentro del orden mundial. Este papel puede ser asumido debido a que representa un país moderno y rico con grandes posibilidades para ejercer como mediador en diversas situaciones, siendo necesario que el Estado deje de ser un satélite de los Estados Unidos. El tercer objetivo que puede alcanzar el conjunto de Canadá consistiría en la creación de una sociedad más igualitaria.

Pero la búsqueda de objetivos comunes se encuentra con importantes recelos que surgen en ambas comunidades. El temor desempeña en estos casos un papel muy importante. Se trata del temor de los anglófonos a un conflicto separatista, se trata del temor de los francófonos a ser arrastrados, una vez más, a un nuevo conflicto. Es cierto que el separatismo empieza a ser más importante en el ámbito francófono. Sin embargo, este separatismo sigue siendo minoritario dentro de la sociedad, aunque cobra más fuerza en diversas posiciones políticas y en ciertas visiones oficiales.

“De hecho, ello no significa que los francófonos de Quebec se identifiquen fundamentalmente con el Estado de Quebec como su instrumento político. Esta superestructura ha sido creada por la clase política dirigente. Las posiciones extremas se apoderan de la mejor parte en lo que respecta a la cobertura de los medios, prensa, radio y televisión, pero ¿desde cuándo los extremos representan la actitud del pueblo?”⁴⁸

⁴⁸ Ch. Taylor, “Un futuro para Canadá” en *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá.*, Tercera Prensa, San Sebastián, 1999, p.71.

Taylor observa la incompreensión mutua en que parecen vivir las dos comunidades. Se trata del aislamiento de las dos posiciones, de las dos soledades. Sin embargo, considera que hay que buscar formas flexibles que permitan reconocer la peculiaridad de Quebec, al mismo tiempo que acrecienten el sentimiento de la necesidad de comprometerse en el proyecto común del Estado. Esta defensa de la peculiaridad y, al mismo tiempo, del proyecto general se halla todavía en el sentido común de los quebequenses, pero Taylor cree que es necesario otorgar a este sentimiento una fuerza y un contenido nuevos.

“La continuidad de Canadá puede de hecho depender de nuestra voluntad de dar un contenido más significativo al sentimiento positivo de formar parte de un país mayor, sentimiento que la mayoría de los ciudadanos de Quebec tiene todavía.”⁴⁹

Años más tarde, en “Las apuestas para la reforma constitucional” –un escrito⁵⁰ para la comisión que en 1990 estudia el futuro político de Quebec tras el fracaso de Meech⁵¹– Taylor muestra claramente un mayor malestar ante la ausencia de un verdadero reconocimiento de la situación de Quebec y llega a reclamar un estatuto peculiar para esta región. No obstante, seguirá defendiendo el proyecto común junto a Canadá.

Es el momento en que Quebec tiene que decidir la construcción de su propio futuro. Ante esta situación, debería seguir formando parte de Canadá, aunque disfrutando de un estatuto peculiar que se sustente en estas características: el hecho de ser una sociedad distinta, la expresión política

⁴⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁰ Ch. Taylor, “Las apuestas de la reforma constitucional” en Ch. Taylor, *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá.*, op. cit., Tercera Prensa, San Sebastián, 1999.

⁵¹ El Acuerdo del Lago Meech fue sometido a votación en Junio de 1990 en todos los territorios de Canadá. Los acuerdos permitían la transferencia a Quebec de una serie de poderes y derechos de los que no gozaban otras provincias. La votación tuvo un resultado negativo y provocó un intenso debate posterior.

de una nación; ser el hogar principal de esa nación; la necesidad de una apertura económica y su interés por asociarse a las demás regiones de Canadá para mantener un cierto equilibrio frente a Estados Unidos, y para mantener un cierto poder en el ámbito internacional.

Vemos, por tanto, cómo Taylor desea acentuar la peculiaridad de Quebec, pero recordando, como se observa en la última característica, la necesidad de asociarse y colaborar con las demás regiones de Canadá. Esta colaboración, nos dirá Taylor, puede contribuir también a la defensa de la lengua francesa. Hay que promover el bilingüismo en Canadá, una situación que debe ir pareja con el incremento de poderes para Quebec y una consideración no simétrica de su situación. Pero, además, esta colaboración ofrece otras posibilidades: la posibilidad de consolidar los programas sociales que caracterizan a Canadá; la presencia de un papel más activo del Estado en cuestiones económicas o el aprovechamiento de los recursos del Norte de Canadá.⁵²

Por tanto, una serie de objetivos han de ser perseguidos por el conjunto de Canadá. Algunos de estos fines ya fueron expuestos en el artículo que comentamos anteriormente –fortalecimiento del bilingüismo, mayor solidaridad entre las regiones y presencia en el orden internacional–, mientras que otros, como el mejor aprovechamiento de los recursos del Norte, son novedosos. En cualquier caso, estos objetivos sólo pueden ser perseguidos a través de una colaboración que, en opinión de Taylor, se alcanzará mejor a través de un Estado federal que mediante una asociación entre Estados diferentes. Ahora bien, se trataría de una federación con mayor descentralización que la existente en la actualidad: el gobierno federal mantendría ciertas competencias, Quebec tendría otras, además de las actuales, y habría una serie de competencias mixtas.

La nación quebequense no ha de transformarse, por tanto, en un Estado independiente. De hecho, no es necesario que toda nación se

⁵² Parece que Taylor emplea aquí argumentos pragmáticos para defender el mantenimiento de Québec en el seno de Canadá. Parece que sus ideas profundas deben ser reforzadas de cara al exterior con estos argumentos.

convierta en un Estado político, tal y como expuso Taylor en una conferencia que leyó en 1979 con el título de “¿Por qué deben las naciones convertirse en Estados?”.⁵³

En esta conferencia deja claro que el respeto de las condiciones colectivas que hacen posible el desarrollo de la cultura y de la lengua es un elemento fundamental para que cualquier sujeto humano pueda desarrollarse de un modo íntegro. También asume que este respeto es rechazado por posiciones que niegan la peculiaridad francófona de Quebec, posiciones que se mantienen de una forma muy generalizada en el resto de Canadá. Sin embargo, no está de acuerdo con las posiciones ultranacionalistas que consideran que Quebec debe asumir respecto a Canadá una posición de libre asociación.⁵⁴ Es partidario, por el contrario, de un modo de Estado federal que reconozca el doble componente nacional como un elemento característico de Canadá.

Taylor no cree que el reconocimiento de la peculiaridad lingüística o cultural deba conducir a la independencia política de Quebec. Por el contrario, cree que la búsqueda de *vínculos plurinacionales* tiene más sentido en el mundo moderno.

“Las ventajas de la colaboración supranacional son cada vez más evidentes para nosotros. (...) Son también espirituales, ya que dan lugar no sólo a una identificación más amplia, sino también a una pluralidad de polos de identificación.”⁵⁵ Esta situación puede ayudarnos a protegernos de la obsesión nacionalista embrutecedora y represiva, que es uno de los peligros permanentes que acechan a la civilización moderna.

⁵³ Cfr. “¿Por qué deben las naciones convertirse en Estados?” en Ch. Taylor, *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá.*, op. cit., San Sebastián, 1999, pp.

⁵⁴ Un año después debía realizarse el referéndum sobre la libre asociación. En esta postura, Taylor creía ver un simple trámite hacia la independencia.

⁵⁵ Se encuentra aquí una nueva prueba de la defensa de la conflictividad que frecuentemente realiza Taylor.

(...) En un mundo mejor, las naciones no tendrán que transformarse en estados. La autodeterminación debería ser una de las opciones, pero no la mejor, no la opción por citar el título de un libro reciente. La aspiración más noble es la que tiende hacia la unidad supranacional, de acuerdo con lo mejor de la tradición política moderna.”⁵⁶

Por tanto, observamos cómo Taylor se muestra defensor de unidades supranacionales frente a una pluralidad de Estados independientes. Ahora bien, esto no significa que estas grandes estructuras deban desarrollar una fuerte centralización. Por el contrario, uno de los grandes problemas de nuestro tiempo consiste en el *exceso de centralización* del poder que va acompañado de la ausencia de una fidelidad o lealtad de los ciudadanos hacia sus estructuras políticas. En tal sentido, Taylor es partidario de Estados más descentralizados que otorguen más competencias a las entidades regionales o autónomas ante las cuales el compromiso o lealtad de los ciudadanos pueda experimentarse con más fuerza.

En el artículo “Posibles futuros: La legitimidad, la identidad y la alienación en Canadá a finales del siglo XX”, Taylor expone una serie de ideas acerca de la identidad moderna que también desarrolla, como hemos visto, en otras obras: “Legitimation crisis?”, *Fuentes del yo* o *La ética de la autenticidad*. El autor constata la existencia de un malestar creciente en las sociedades industrializadas que se ha ido fraguando a lo largo de la modernidad. A pesar de ello, el filósofo canadiense no cree que esto deba llevar a la defensa de posturas más conservadoras contrarias a los ideales modernos, sino que es preferible la realización de reformas dentro del proyecto moderno.

Es decir, las causas del malestar no se hallan en un exceso de los valores modernos –autonomía, libertad, eficacia, democracia– sino en una concepción de nuestra identidad que no cuadra con la visión que se tiene de

⁵⁶ *Ibid.*, p. 111.

las instituciones establecidas. Esto guarda relación con el problema de la *legitimidad*. Los miembros de una sociedad consideran que la misma es legítima cuando la comprenden y la aprecian de tal manera que son capaces de admitir la disciplina que emana de ella.

En este sentido, Taylor considera que es necesario comprender nuestra identidad moderna, comprender cuáles son las ideas de bien que subyacen a nuestras costumbres y a nuestras concepciones sobre la identidad. En esta línea, Taylor descubre dos grandes etapas que han sido decisivas en la construcción de la identidad moderna. La primera tiene relación con la negación del rígido horizonte de valores existente en la Edad Media y la aparición de individuos libres e iguales que tienen que establecer sus propios fines⁵⁷. La segunda etapa tiene que ver con el deseo de autorrealización, de vivir la vida de un modo original.

Estos dos elementos representan aspiraciones del sujeto moderno que no siempre pueden conciliarse con facilidad. El deseo de armonizar estos elementos y la dificultad para realizarlo constituye uno de los factores que provocan el malestar reciente.

Las mayores causas del malestar se observan en la alienación⁵⁸ aún presente en una gran cantidad de trabajos, en la presencia de una sociedad de consumo que exige un gasto y un consumo cada vez mayor, en la falta de un compromiso activo con las instituciones sociales y en un individualismo creciente –observable tanto en la sociedad como en la familia–.

“Así, pues, tres de los éxitos o hipertrofias de la sociedad de consumo suscitan un creciente malestar: el aumento del consumo tiende a

⁵⁷ Aquí desempeña un importante papel la existencia ordinaria, que empieza a aparecer en los análisis de Taylor.

⁵⁸ En este punto Taylor establece algunas de sus opiniones sobre el marxismo. Por una parte, cree que cualquier crítica a las sociedades de consumo –y Taylor realiza importantes críticas– debe partir de Marx, pero, por otra parte, considera que la sociedad de consumo representa un compromiso histórico que hemos aceptado la mayoría.

desacreditar la importancia concedida a los bienes materiales; el acento puesto en la propia realización tiende a fragmentar la familia, que anteriormente era el espacio privilegiado del individuo; el aumento de la concentración y la movilidad de nuestra sociedad nos lleva a desligarnos del gobierno. Esas tendencias minan también el sentimiento de la importancia de nuestro papel en el seno de una sociedad ampliada, un sentimiento que contribuye a preservar nuestra identidad.”⁵⁹

Por tanto, las propias características de las modernas sociedades impulsan a la movilidad, al desarraigo y a la pertenencia a grandes unidades sociales y políticas. Este desarrollo puede provocar un atomismo mayor y una tendencia política hacia la centralización del poder. El gran problema ante el que nos encontramos es que las sociedades modernas son repúblicas de ciudadanos, pero su dimensión comunitaria está siendo amenazada por tendencias que impulsan hacia el atomismo tanto en el ámbito familiar como en el político. Tal es el fenómeno que se produce en un importante número de sociedades, representando el caso de los Estados Unidos uno de los ejemplos más claros. En este caso, los individuos forman parte de la misma sociedad porque son capaces de defender los mismos derechos, son capaces de esgrimir sus derechos frente a las injerencias del Estado o de otros grupos. Nos encontraríamos ante un modelo de sociedad, al que Taylor denomina: “*modelo basado en los derechos*”.

Sin embargo, Taylor piensa que la tendencia hacia la centralización no es irreversible.⁶⁰ Es posible compensar el creciente atomismo y el desarraigo ante las instituciones tradicionales y políticas. Una manera de compensar esta tendencia es la de establecer una política más descentralizada, concediendo más poder a las entidades regionales o autonómicas. De esta manera, se intenta que los individuos sientan más

⁵⁹ Ch. Taylor, “Posibles futuros. La legitimidad, la identidad y la alineación en Canadá a finales del siglo XX” en *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá.*, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁰ La propuesta de Taylor se halla más cerca de lo que él llama la izquierda ecológica que de la derecha conservadora.

cercanía respecto a sus instituciones. Se desarrollaría de este modo un modelo que sitúa la participación activa de los ciudadanos por encima de la defensa de los derechos. Se trata de un modelo “*basado en la participación*”. Este modelo ha tenido más importancia en Canadá y Taylor cree que sigue siendo el modelo que mejor se adapta a sus características. Piensa que el futuro de Canadá debe ir unido a un proceso de descentralización del poder.

Para que el modelo basado en la participación tenga éxito es necesario que existan mecanismos de participación dentro de una sociedad –esta situación se desarrolla claramente en Canadá– y tiene que existir un fuerte sentimiento de lealtad hacia las instituciones, hacia la colectividad –algo que resulta más problemático–. Esta segunda situación –la lealtad de los individuos hacia la colectividad– es necesaria para que los ciudadanos puedan soportar las obligaciones que impone la vida en sociedad, siendo una condición que ha sido defendida, como se vio, en las posiciones republicanas.

Por tanto, Taylor cree que es posible reivindicar los valores de la modernidad desde líneas diferentes. Se puede llevar a cabo desde una posición liberal procedimental, según la cual el Estado debe ser un mero instrumento al servicio de los derechos individuales o se puede sostener un liberalismo que se vincule con la tradición republicana y con sus ideales de patriotismo y virtud. Es decir, Taylor cree que es compatible la defensa de derechos individuales fundamentales junto a la protección de ciertos bienes o fines colectivos, esto es, aquellos fines que permiten que un pueblo pueda conservar su identidad.

Como vimos, en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* se abordaba claramente esta cuestión, un problema que hacia la misma época analizó en otros escritos. Así, en “Las instituciones en la vida nacional”, Taylor establece una clara diferencia entre dos tipos de instituciones. Por una parte, hace referencia a las llamadas *instituciones de servicio*: aquellas que son instrumentos que se limitan a prestar un servicio a los ciudadanos –un ejemplo paradigmático sería una estación de servicio–

y, por otra parte, a las *instituciones que configuran la identidad*: aquellas que no sólo prestan un servicio, sino que, además, transforman la identidad de las personas que participan en ellas –un ejemplo paradigmático sería aquí la familia–.

El proceso de modernización ha provocado que una gran parte de las instituciones sociales y políticas se transformen en instituciones de servicio. Este proceso es justificado, además, desde posiciones filosóficas liberalistas que creen que el desarrollo del Estado debe buscar la aparición de estructuras neutrales e instrumentales que satisfagan los intereses de los diversos grupos que conviven. La identificación con las instituciones no tiene sentido en el caso de las estructuras públicas y deberá reservarse al ámbito privado.

Sin embargo, Taylor no está de acuerdo con este diagnóstico. Es cierto que el proceso de modernización está aumentando el número de instituciones de servicio. Pero el Estado moderno no puede ser una estructura de este tipo. No hay que olvidar que los Estados modernos son Estados-nación y, en tanto que naciones, han de contribuir a la configuración de la identidad de sus ciudadanos.

Por otra parte, en el artículo “Convergencias y diferencias respecto a los valores entre Quebec y Canadá”⁶¹ defenderá explícitamente la necesidad de apelar a un nuevo liberalismo. Taylor considera en este texto que en el conjunto de Canadá se ha producido un consenso acerca de la necesidad de sostener los principales valores liberales, aunque en el Canadá anglófono algunos tengan dudas de que esta situación se desarrolle en Quebec. No obstante, a pesar del consenso parece que la ruptura está más cerca que nunca.

El problema surge en relación a la cuestión de para qué sirve un país, es decir, cuáles son las bases de unidad para una entidad política soberana. Desde el Canadá anglófono la respuesta parece más clara y se apoya en una

⁶¹ Ch. Taylor, “Convergencias y diferencias respecto a los valores entre Quebec y Canadá” en *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá.*, *op. cit.*, pp. 251- 296.

serie de puntos: peculiaridad respecto al país vecino –Estados Unidos– caracterizada por un orden más pacífico; mayor sentido colectivo; solidaridad entre las regiones; existencia de una sociedad multicultural y presencia de una Carta de Derechos.

Desde el punto de vista de Quebec, la cuestión para qué sirve un país no puede responderse únicamente apelando a los puntos anteriores –aunque éstos, con ciertos matices, pueden encontrar un respaldo entre la mayoría de pobladores de Quebec–. Es necesario considerar nuevos aspectos: un país es necesario para promover una nación. Esto significa que hay que considerar que Canadá es la unión de dos nacionalidades, que hay que admitir la presencia de dos lenguas y dos culturas que han de ser respetadas y promovidas, y que hay que reconocer una cierta autonomía política a Quebec –lugar donde reside la mayor parte de la nación francocanadiense–. Por tanto, no basta, como hace la Carta, con respetar el uso de la lengua francesa, se trata de promoverla para que pueda seguir siendo empleada en las próximas generaciones.

La separación empieza a plantearse en estos momentos porque se han producido importantes cambios sociales y económicos en Canadá y Quebec. Los habitantes de Quebec necesitan *reconocimiento*. Parece que en el resto de Canadá no se admite con facilidad que el Estado ha sido el fruto de un pacto entre dos naciones. De cara al futuro –tras el fracaso de Meech– Quebec no aceptará una estructura en la que sus aspiraciones colectivas no estén reconocidas.

El reconocimiento de fines colectivos recibe importantes críticas de todos aquellos que defienden el liberalismo procedimental al que se refirió en el capítulo “Posibles futuros: La legitimidad, la identidad y la alienación en Canadá a finales del siglo XX”. Se trata de la tradición que, como vimos, encuentra un claro apoyo en la teoría y en la práctica desarrollada en los Estados Unidos. Estos autores sostienen que el Estado no puede asumir ningún tipo de bien o fin colectivo, su función debe limitarse a la protección de los derechos individuales. Taylor cree que es posible defender otro modo de liberalismo. Se trata de hacer una distinción entre derechos

fundamentales –que serían irrenunciables en cualquier situación– y prerrogativas o inmunidades, que sí podrían ser objeto de un debate y de una discusión para ajustarse a las características del Estado. Hay, por tanto, dos tradiciones liberales y pensar que el liberalismo procedimental debe imponerse en Canadá representa un atentado contra una región, como Quebec, que considera que es imprescindible para su supervivencia la protección de objetivos colectivos.

Es necesario, por tanto, entender que pueden existir diferentes *grados de diversidad*. La diversidad de primer grado sólo admite diferencias de cultura; la *diversidad profunda* admite diferencias de cultura pero también modos diferentes de sentir la integración, el modo de pertenencia dentro de un Estado.

“Para construir un país abierto a todos, Canadá debería permitir la existencia de la diversidad de segundo grado o profunda, en el seno de la cual se reconocería y aceptaría una pluralidad de modos de pertenencia.”⁶²

Este último artículo presenta una suma importancia. Aparecen en él algunas de las preocupaciones que asaltan a Taylor en los últimos años: el nuevo liberalismo, el problema del reconocimiento y el asunto de la diversidad profunda. Sus planteamientos filosóficos y antropológicos se entremezclan con sus preocupaciones éticas y políticas. La importancia que había concedido a la diversidad de horizontes morales o estratos lingüísticos en obras como *Fuentes del yo* o *Ética de la autenticidad*, vuelve a aparecer cuando se analizan las relaciones entre Quebec y Canadá.

⁶² Ch. Taylor, “Convergencias y diferencias respecto a los valores entre Quebec y Canadá” en *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá.*, op. cit., 1999, p. 295.

El problema de la independencia se transforma –en opinión de Taylor– en una cuestión relativa al reconocimiento. En el mundo contemporáneo ha desaparecido el clásico horizonte de valores que de forma rígida asignaba a cada individuo y a cada grupo un lugar dentro de la escala social. Para tener una identidad, par ser alguien no basta con nacer en una determinada situación, es necesario que una persona desarrolle su vida y consiga el reconocimiento de aquellos que le rodean. En el caso de una nación ocurre algo parecido: el grupo necesita el reconocimiento de sus manifestaciones culturales y lingüísticas para poder seguir existiendo.

En este sentido, Taylor cree que es muy importante admitir la existencia de una diversidad profunda entre distintos grupos humanos. Cuando emplea este término quiere decir que no siempre es posible una universalización de las normas, sino que, en algunos contextos, puede ser necesario considerar que ciertos fines colectivos pueden imponerse a los derechos individuales o, al menos, a ciertas prerrogativas. Es decir, para algunas naciones la defensa de ciertos bienes colectivos puede ser crucial para conseguir su supervivencia. En opinión de Taylor, esta situación no sería contraria al liberalismo, puesto que siempre habría algunos derechos fundamentales incuestionables.

Por tanto, observamos cómo en todos los escritos de Taylor acerca de Quebec, pero especialmente en los últimos, el *lenguaje* ocupa un lugar prioritario. En primer lugar, porque la lengua –la lengua francesa– es una de las características distintivas de Quebec en el contexto canadiense y, en segundo lugar, porque a través del lenguaje se pueden crear símbolos o imágenes que sugieran de forma más clara tanto la importancia de mantener un proyecto común junto a Canadá, como la necesidad de reconocer la peculiaridad de Quebec, así como su profunda diversidad.

“Somos inagotables en los temas de la exclusión y los principios universales y estamos faltos de palabras en materia de diversidad profunda”.⁶³

6. El imaginario social

El epígrafe anterior culminaba con una interesante cita de Charles Taylor: “...estamos faltos de palabras en materia de diversidad profunda”. La *diversidad profunda* aludía a las diferentes maneras que pueden tener las regiones o comunidades de vincularse con un Estado, es decir, con una estructura política mayor. El vocabulario ético y político imperante en nuestras sociedades nos permite comprender con cierta facilidad qué significan la igualdad, la universalidad o las peculiares diferencias entre distintas comunidades. Pero lo que está en juego cuando se habla de diversidad profunda no son las diferencias entre regiones, pues parece evidente que cada comunidad posee unos signos de identidad peculiares. A lo que se refiere este término es al modo que tiene cada comunidad de relacionarse con el conjunto, con el todo mayor.

Por tanto, Taylor considera que todavía no han arraigado entre los miembros de las sociedades contemporáneas los términos, las palabras que permitan pensar y dialogar sobre los modos de convivencia de un modo más flexible. Su conclusión ha sido bastante contundente “...estamos faltos de palabras”. Es decir, volvemos a encontrarnos con el papel primordial que Taylor otorga al lenguaje. La piedra angular para llevar a cabo una reflexión que permita encontrar nuevas formas de convivencia se encuentra en el

⁶³ Ch. Taylor, “Obstáculos en el camino de Canadá” en *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá.*, op. cit., p. 319.

lenguaje. Taylor no está diciendo que falten estructuras sociales o condiciones económicas; lo que faltan son palabras.

Pero ¿qué significa esta prioridad del lenguaje, de los símbolos o de las palabras? ¿Puede decirse que Taylor niega el valor de las fuerzas materiales, es decir, de los cambios sociales y económicos? ¿Cree Taylor, al modo hegeliano, que el principio espiritual es el auténtico motor de la Historia?

Ante los dos últimos interrogantes hemos de responder de forma negativa. En primer lugar, porque Taylor no es un filósofo ingenuo, ni desconocedor de la gran influencia que los *factores sociales y económicos* han tenido en el devenir de la Historia.. No obstante, su verdadero interés no consiste en mostrar el conjunto de factores sociales, económicos o burocráticos, sino en ofrecer una *explicación interpretativa*, es decir, una explicación que muestre por qué determinadas ideas sobre el ser humano o la sociedad se han convertido en principios rectores y, sobre todo, de qué manera estas ideas se han convertido en una práctica social.

En el epígrafe de *Fuentes del yo* titulado “Una digresión sobre la explicación histórica”,⁶⁴ Taylor asume que, al exponer su explicación histórica en esta obra, apenas ha analizado el papel que desempeñan los cambios aparecidos en las estructuras políticas, burocráticas o militares, pero cree que eso no significa que su explicación sea idealista. Lo que ocurre es que su interés principal consiste en mostrar cómo determinadas ideas sobre el ser humano se han convertido en atractivas, en dominantes dentro de una práctica social, es decir, cómo determinadas ideas teóricas se han transformado en “*idées-force*”. Por tanto, Taylor no niega la importancia de otro tipo de explicación, lo que ocurre es que su enfoque se realiza desde una determinada perspectiva. De hecho él reconoce que la explicación más adecuada será aquella que consiga complementar las visiones ofrecidas por enfoques distintos.

⁶⁴ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op.cit.*, pp. 215-223.

“No obstante, es en ese término medio donde descansa toda adecuada explicación histórica. Uno ha de entender primero las autointerpretaciones de la gente y sus visiones del bien, si es que se propone explicar cómo surgen; pero la segunda tarea no puede quedar paralizada por la primera, del mismo modo que no se puede suprimir la primera a favor de la segunda.”⁶⁵

Ya hemos visto cómo la explicación ofrecida por Taylor no ignora la importancia de determinados factores económicos o sociales, pero también podemos negar que su interpretación sea puramente *idealista o hegeliana*. Es cierto que Taylor estudia constantemente las ideas o teorías filosóficas sobre la identidad, el bien o la sociedad, pero lo que considera de mayor importancia es el modo en que estas ideas se transforman en principios que impulsan determinadas prácticas sociales. En el epígrafe anteriormente citado, Taylor expresa que su verdadero interés consiste en explicar cómo determinadas ideas se han incrustado en las prácticas sociales, se han convertido en ideas atractivas y ejercen una motivación en las acciones de las personas. Las ideas teóricas que pasan a establecer una función motivadora dentro de las prácticas sociales se convierten en “idées-forces”. Estas “ideas-fuerza” marcan patrones de comportamiento, es decir, establecen aquello que debe o no debe hacerse.

“La clase de ideas que a mí me interesan aquí –los ideales morales, las comprensiones de la situación existencial humana, los conceptos del yo– en gran medida existen en nuestras vidas a través de su incrustación en la práctica. Entiendo por «práctica» algo sumamente vago y general: más o menos cualquier configuración estable de una actividad compartida, cuya

⁶⁵ *Ibid.* p.220

forma se define por un cierto patrón del haz-y-no-hagas, puede ser una práctica para mi propósito. (...)

La relación básica es que las ideas articulan prácticas como patrones del haz-y-no-hagas.”⁶⁶

En la última frase del fragmento citado Taylor señala que “las ideas articulan prácticas”. Esta frase expresa con claridad el modo de explicación que nos ofrece Taylor. Como vimos en el primer capítulo, las teorías que se han ido configurando a lo largo de los siglos van dejando sus sedimentos y van formando un entramado sobre el que se constituye la identidad y el comportamiento de los distintos sujetos. Ahora bien, algunos de estos estratos teóricos (“background”), pueden permanecer inertes durante determinadas épocas o para ciertos grupos. Pero en ciertos momentos, algunos de estos trasfondos cobran más fuerza y sus teorías, imágenes o palabras adquieren un valor nuevo. De este modo, el trasfondo inerte se transforma en “*framework*”, es decir, en un trasfondo dotado de fuerza, de capacidad para impulsar las prácticas sociales. Por su parte, las ideas pueden articular las prácticas porque comienzan a verse como ideas con fuerza para impulsar las acciones humanas dentro de una sociedad.

En los últimos años, Taylor ha abordado con frecuencia el modo en que las teorías han conseguido incrustarse en las prácticas de las sociedades modernas. A esta vinculación de la teoría con la práctica, es decir, a esta conversión de las teorías en ideas impulsoras y activas, Taylor le da el nombre de “*imaginario social*”. En la conferencia “On social imaginary”⁶⁷ –que pronunció, como vimos⁶⁸, en el año 1999 en Edimburgo, convirtiéndose posteriormente en el núcleo de la obra *Modern Social Imaginaries*– Taylor analizó las características del imaginario social y su influencia en el desarrollo de la modernidad.

⁶⁶ *Ibid.* p. 220

⁶⁷ Cfr. Ch. Taylor, “On social imaginary” en <www.nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm>.

⁶⁸ Ver página 144.

En lugar de hablar de una modernidad única, Taylor prefiere aludir en esta conferencia a “*múltiples modernidades*”. De este modo, quiere poner de manifiesto que la modernidad no constituye un bloque uniforme que haya surgido al ser reemplazado el orden anterior. Es decir, la modernidad no representa la mera sustitución de un horizonte religioso por un entramado secular y racional. La modernidad ha sido y sigue siendo el encuentro de entramados diferentes, de horizontes espirituales peculiares surgidos en diferentes momentos de la historia. Este juego de horizontes era contemplado en *Fuentes del yo* como la dialéctica entre entramados (“frameworks”) de diversa naturaleza. En esta conferencia, Taylor empleará el término de “imaginario social” para referirse a aquellos entramados. Por tanto, siguiendo esta nueva denominación, puede decirse que la modernidad es múltiple por sustentarse en diferentes imaginarios sociales.⁶⁹

Al comienzo de la conferencia, Taylor nos ofrece una primera definición de imaginario social:

“El imaginario social no es un conjunto de ideas, sino aquello que hace posible, que da sentido a las prácticas de una sociedad.”⁷⁰

⁶⁹ Este modo de caracterizar la modernidad también es sostenido por Taylor en el artículo “The two theories of Modernity” (Cfr. Ch. Taylor, “The two theories of Modernity”, en <www.uchicago.edu/research/jnl-pub-cult/backissues/pc27/07-TaylorX.html>) En este ensayo, Taylor distingue entre dos maneras de comprender la modernidad. En primer lugar, se puede comprender la modernidad como una cultura peculiar desarrollada en una época y en un lugar determinados. El término cultura se emplea aquí en un sentido antropológico, haciendo referencia al conjunto de prácticas que definen la identidad de las personas, las relaciones sociales, los bienes más valorados, etc. La otra forma de definir la modernidad puede denominarse acultural. En este caso, la modernidad es comprendida como el surgimiento de una entidad neutral que se encuentra presente en todas las épocas, pero que sólo emerge cuando halla las condiciones oportunas. El paradigma de esta segunda concepción es el que sostiene que la modernidad representa el desarrollo de la razón frente al retroceso de las fuerzas religiosas y metafísicas. Entre ambas definiciones Taylor se proclama defensor de la perspectiva cultural y considera que la definición acultural es inadecuada porque comprende a la modernidad únicamente como una transición, siendo incapaz de analizar la visión espiritual que la alienta.

⁷⁰ Ch. Taylor, “On social imaginary”, <www.nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm> .

Esta primera definición presenta, en primer lugar, una faceta negativa, señalando con claridad la distancia entre las ideas y el imaginario social. Este último no es un conjunto de ideas, es decir, no consiste simplemente en un conjunto de proposiciones teóricas sostenidas por un reducido número de pensadores. Pero, además, la definición ofrece una vertiente positiva mostrando la vinculación entre el imaginario y las prácticas de una sociedad. Esta relación nos recuerda la línea que Taylor había defendido en *Fuentes del yo*. Es decir, Taylor se mantiene dentro de la misma perspectiva, concediendo ahora una especial importancia al papel del lenguaje, de las imágenes y de las prácticas.

Más adelante, Taylor ofrecerá una definición más completa de imaginario social, añadiendo algunas características nuevas:

“...los modos en que [las personas] imaginan su existencia social, la manera en que se ponen de acuerdo unos con otros, cómo llevan a cabo sus asuntos entre ellos y con sus semejantes, las expectativas que normalmente tienen, las nociones normativas más profundas y las imágenes que subyacen a sus expectativas.”⁷¹

El imaginario social representa, por tanto, un juego entre la imagen o retrato que los miembros de una sociedad poseen de sí mismos y las acciones o prácticas que permiten la aproximación o alejamiento respecto a dicha imagen. La presencia de ese retrato o conjunto de imágenes –que incluye un aspecto normativo o teórico– representa el trasfondo que hace posible la realización de acuerdos y de prácticas entre los miembros de un grupo. Del mismo modo, representa el marco que establece qué podemos esperar, qué expectativas tenemos en tanto que individuos y en tanto que miembros de un determinado grupo.

⁷¹ *Ibid.*

Por tanto, el imaginario social impulsa el conjunto de acciones, prácticas, acuerdos o expectativas. Es cierto que en su configuración hay una serie de entramados teóricos que desempeñan un papel importante, pero Taylor quiere resaltar las diferencias entre las teorías y los imaginarios sociales, estableciendo tres rasgos distintivos. En primer lugar, el imaginario está relacionado con el modo en que cualquier persona puede imaginar su existencia social, algo que no suele realizarse mediante términos teóricos, sino a través de leyendas, historias, imágenes, etc. Por otra parte, mientras que el imaginario suele ser compartido por el conjunto de la sociedad o por una gran parte de ella, las teorías sólo pertenecen a pequeños grupos de pensadores. Por último, el imaginario social está asociado a una comprensión común de aquello que hace posible las prácticas de una sociedad, una comprensión de algo que se convierte en una fuente de legitimidad para la propia sociedad.

Dentro de la conferencia podemos encontrar dos perspectivas diferentes. Por un lado, Taylor mantiene un *enfoque analítico* cuando estudia y describe en qué consiste un imaginario social y establece las diferencias respecto a las teorías. En este sentido, podemos decir que el “imaginario social” pasaría a englobar el conjunto de conceptos clave –junto a los de “framework”, identidad, bien, reconocimiento, etc.– que componen la obra de Taylor. Pero, además, podemos hallar una *perspectiva histórica* cuando trata de analizar los cambios que han permitido el tránsito hacia un orden moral moderno desde un orden anterior. Este segundo enfoque –que sería mejor denominar como analítico-histórico, por su estrecha relación con el anterior–, se refleja en la principal hipótesis sostenida por Taylor. En su opinión, la modernidad occidental representa un nuevo orden moral que, en principio, se hallaba sólo en la mente de algunos pensadores, convirtiéndose después en un imaginario social.

“Mi hipótesis básica es que lo más importante de la modernidad occidental es una nueva concepción del orden moral de la sociedad. Esto

fue, al principio, sólo una «idea» en las mentes de algunos pensadores influyentes, pero más tarde vino a configurar el imaginario social...”⁷²

El orden moral premoderno representaba, tal y como hemos contemplado en otros escritos, una estructura rígida y jerarquizada. Cada persona o grupo ocupaba el lugar que le correspondía dentro de la escala social desde el momento del nacimiento y las diferentes actividades se podían clasificar desde las más ínfimas hasta las más elevadas. Por el contrario, en el nuevo orden surgido en la modernidad, el Cosmos ya no es contemplado como un espacio cerrado y estático. Se extiende la imagen de un universo en el que las diferentes partes se relacionan unas con otras. Los seres se entrelazan unos con otros formando una cadena –situación reflejada en los poemas de Pope– y se entretajan los propósitos de las distintas criaturas. Esta cosmovisión se corresponde en el ámbito humano con un orden pacífico y ordenado, dominado por la imagen del intercambio. Los individuos y los grupos ya no ocupan lugares estáticos, no existiendo actividades especialmente valiosas por sí mismas. Cualquier actividad posee la misma dignidad, alcanzando la vida ordinaria un auténtico reconocimiento.

Este orden pacífico y ordenado en el que los seres se relacionan unos con otros conlleva un cuidado y un respeto incesante por la vida de los demás. Es decir, la vinculación estrecha que acompaña a las criaturas les impulsa a promover la benevolencia mutua como un ideal básico. Al mismo tiempo, la economía pasará a ocupar un lugar relevante dentro de este entramado. Por una parte, porque la actividad económica ha alcanzado una dignidad que no poseía en el orden anterior, el cual situaba en la cúspide a otro tipo de labores. Por otra parte, porque la actividad económica ilustra la imagen del intercambio que retrata con nitidez al nuevo orden moral.

⁷² *Ibid.*

En opinión de Taylor, el tránsito desde el imaginario premoderno hacia el orden moderno se ha contemplado de un *modo defectuoso* debido a dos motivos. En primer lugar, porque se ha considerado como un triunfo del individualismo frente a la sociedad, sin tener en cuenta que el orden moderno reflejaba el nacimiento de una nueva forma de sociedad basada en el intercambio, en las diferencias contingentes y en la benevolencia mutua. Por otra parte, se ha comprendido la aparición del nuevo orden como el fin de cualquier horizonte religioso o metafísico, sin considerar el importante papel que siguen jugando los trasfondos de significado.

Por su parte, la transformación desde las teorías modernas sobre el orden moral hasta la aparición del nuevo imaginario puede comprenderse mejor, piensa Taylor, si se consideran tres elementos decisivos en este cambio: *la esfera pública, la economía y la política*. La *esfera pública* representa un espacio de discusión racional que es independiente del ámbito político. Estos dos rasgos –racionalidad y exterioridad respecto a la política– convierten a la esfera pública en una fuente de legitimidad respecto al poder. Por otra parte, la esfera pública se caracteriza por su secularidad radical. Como ya vimos en el capítulo dedicado a la religión, secular no significa contrario a la religión, sino que hace referencia a aquellas acciones cuyo fundamento se encuentra en el presente. La esfera pública, por tanto, no halla su fundamento en un tiempo sagrado o fundacional, sino en los acuerdos que realizan sus miembros en el tiempo presente.

Algunas de estas características ya aparecían en las obras de los fundadores del *Derecho natural moderno* –Grocio o Locke–, quienes habían establecido la diferencia entre el ser humano y la esfera política –apelando a una serie de derechos y obligaciones previos a la vinculación política–, y exponiendo, además, la posibilidad de limitar al poder político desde una perspectiva exterior. Pero estas teorías sobre el derecho no constituyen aún un imaginario social. Influirán, no obstante, en la configuración del imaginario que se desarrollará a partir del siglo XVIII y en el cual la esfera pública desempeñará un papel clave. La diferencia entre

las teorías del Derecho natural y la esfera pública se debe a que ésta incluye elementos teóricos, pero representa principalmente una práctica, una acción combinada de una gran parte de la población y no sólo de un grupo de pensadores privilegiados. Sus características no influirán sólo en una determinada escuela filosófica, sino que provocarán una auténtica revolución en los modos de comprender el tiempo y la sociedad.

Otro de los elementos fundamentales que vertebran la transición hacia el nuevo imaginario es *la economía*. La economía se relaciona con el nuevo valor que alcanzan la vida íntima y la privacidad. No sólo se desarrolla el intercambio económico, sino que la vida íntima y los sentimientos se sitúan en un lugar privilegiado. Como ya vimos, Taylor se aleja del marxismo al considerar que las fuerzas económicas, por sí solas, no pueden explicar el conjunto de cambios que acompañaron a la nueva sociedad burguesa. Él prefiere apelar un conjunto de causas entrelazadas para intentar comprender la nueva situación. No obstante, entre esos factores vuelve a destacar el inmenso poder de la afirmación de la vida ordinaria. Gracias al nuevo significado otorgado a las actividades cotidianas, se pudo comprender la extrema valoración del trabajo o de los sentimientos, así como el papel relevante que empezaron a desempeñar la economía, la familia o el ideal de igualdad en el nuevo orden burgués.

Por último, Taylor alude en esta conferencia a *la política* como el tercer elemento explicativo de la nueva cosmovisión. En este terreno, Taylor desea destacar el papel desempeñado por ciertas imágenes o relatos en el conjunto de transformaciones políticas que se desarrollaron a lo largo de la modernidad. Estas imágenes permiten explicar, por ejemplo, el contraste entre la historia de Estados Unidos y el caso francés cuando se analiza el triunfo de las asambleas constituyentes. Éstas reflejaban la importancia concedida al tiempo secular –en el cual la sociedad no puede tener un fundamento que trascienda la acción común de los participantes– frente al tiempo fundacional o sagrado. Este triunfo de las asambleas y de la democracia se produjo en el caso norteamericano de un modo gradual, ya que las asambleas se realizaban con frecuencia en Estados Unidos y

representaban una imagen que ya ejercía su fuerza en el imaginario. Sin embargo, el caso francés fue más revolucionario y violento, pues las imágenes que ejercían un poder mayor eran las protestas violentas, las revueltas sangrientas contra comerciantes o gobernantes.

Por un camino o por el otro, se extendió la imagen del pueblo como un agente colectivo nuevo. Al mismo tiempo, ese pueblo podía mantenerse al margen de la acción política, pues la política dejó de entenderse como una actividad que englobaba todas las acciones humanas. Esta separación permitió el surgimiento de la llamada “sociedad civil”, que se situará en el centro de las más importantes aspiraciones revolucionarias.

De nuevo, a través ahora de un eje diferente, vuelve a destacar Taylor la importancia concedida al tiempo secular. Todo acontecimiento político sucede en el presente, sin necesidad de invocar un fundamento último situado en un tiempo original. Además, esta sociedad secular se convertirá en una sociedad horizontal, carente de puntos de referencia superiores. Las relaciones entre los miembros de la misma se producirán de forma inmediata, en tanto que ciudadanos, y no en tanto que siervos o súbditos de un poder superior.

Por otra parte, la sociedad será comprendida como un elemento activo, gracias a la constante actividad de sus miembros que configuran un agente colectivo; pero, al mismo tiempo, puede comprenderse como un conjunto de procesos independientes, es decir, como algo objetivo. Se trata de dos perspectivas en tensión que desempeñan papeles muy importantes, pues evidencian la presencia de la actividad y la libertad de los sujetos conviviendo junto a trasfondos ya establecidos.

Por tanto, la esfera pública, la economía o la política ilustran el funcionamiento del nuevo orden moral. En el surgimiento y desarrollo de estos aspectos comprendemos el papel importante que desempeñaron algunas teorías filosóficas, pero, sobre todo, comprendemos la inserción de estas teorías en el seno de unas prácticas nuevas y entendemos el papel motivador que ejercen en ellas una serie de imágenes y relatos. La

configuración del nuevo imaginario social –o de los nuevos imaginarios– se ha desarrollado, nos dice Taylor, a través de una “larga marcha” que ha provocado la consolidación del nuevo orden moral basado en el intercambio y en el beneficio mutuo.

“Tal vez, se ha dicho bastante para mostrar en qué buena medida nuestra perspectiva está dominada por modos de imaginarios sociales que emergen de lo que he llamado la Larga Marcha...”⁷³

Hemos terminado este capítulo con un estudio sobre el imaginario social por dos motivos principales. En primer lugar, porque este concepto permite conciliar el análisis filosófico con la perspectiva política. Tal vez, la aproximación de Taylor a la política activa no fue demasiado afortunada,⁷⁴ pero él es consciente de que puede contribuir a la política desde otra vertiente: sus reflexiones filosóficas pueden servir para que afloren nuevos términos, nuevas imágenes que permitan abordar los problemas sociales desde perspectivas diferentes. Sus escritos pueden contribuir a la aparición de un nuevo imaginario social o la reforma de los ya existentes. De hecho, la imagería filosófica creada por Taylor –“la ética de la autenticidad”, “el multiculturalismo” o la “diversidad profunda”– intentan abrirnos los ojos, hacernos ver que toda la riqueza de la individualidad moderna se pierde y se envilece cuando no se enlaza con las fuentes morales que le dan sentido. Y, al mismo tiempo, esta comprensión de los trasfondos morales que rodean al sujeto individual habrá de plasmarse en soluciones políticas que huyan de un liberalismo radical y se aproximen a las propuestas ofrecidas por Taylor: el patriotismo cosmopolita, la tesis republicana, el humanismo civil o el liberalismo sustantivo.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Su rival en el partido, Trudeau, afirma que Taylor es mejor filósofo que político.

Por otra parte, el análisis del imaginario social ha cerrado este capítulo porque gracias a él es posible establecer un vínculo con el siguiente. En él se abordará una vertiente diferente de la filosofía de Taylor: el lenguaje.

Capítulo IV

EL ENIGMA DEL LENGUAJE

1. La aproximación al lenguaje.

Cuando Taylor se aproxima al problema del lenguaje no se limita a realizar una prospección que facilite la tarea para llevar a cabo posteriores estudios sobre la moral y la política. Su preocupación por el medio lingüístico es primaria dentro de su filosofía. Por tanto, su interés por la ontología o por la filosofía del lenguaje no debe ser considerado únicamente como una reflexión previa que permita centrarse posteriormente en el terreno ético-político.¹ No podemos contemplar estas reflexiones en torno al lenguaje como aquellos escalones que Wittgenstein desechaba una vez que habían cumplido su función.² En la obra de Taylor, la filosofía del lenguaje no es un escalón previo a la investigación ética. Si la articulación lingüística desempeña un papel tan importante se debe a que el lenguaje se halla esencialmente vinculado al mundo de la moral.

A finales de los años setenta, Taylor comenzó a reflejar en sus escritos la gran importancia que otorgaba al lenguaje. Desde entonces llegó a la conclusión de que el lenguaje era un elemento fundamental dentro de la cultura humana, que desempeñaba un papel prioritario en las reflexiones filosóficas del siglo XX y que su auténtica naturaleza sólo podía descubrirse desde una teoría que no viera en él a un simple instrumento, sino que le

¹ Janie Pélabay en su obra *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, sostiene una tesis diferente cuando considera que la filosofía de Taylor parte de la ontología y del lenguaje para llegar al ámbito ético-político: “El comienzo de su caminar gira alrededor de la epistemología, de la filosofía analítica y lingüística.” Cfr. J. Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité, op. cit.*, p. 10.

² “ .54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo que arrojar la escalera después de subir por ella.)

Tiene que superar estas proposiciones: entonces ve correctamente el mundo.” L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid, 1993, p. 183.

atribuyera la función expresiva y constitutiva que intuyeron los autores románticos. Estas características del lenguaje fueron expuestas por Taylor con claridad en un par de *artículos* escritos a finales de los años setenta: “Language and human nature” y “Theories of meaning”³.

El artículo “Language and human nature” fue publicado por primera vez en el año 1978. En este escrito Taylor considera al lenguaje como una de los principales temas de preocupación que se han desarrollado en el siglo XX. Esta relevancia se puede apreciar en la aparición de la Ciencia de la Lingüística, en el dominio que ha ejercido esta disciplina sobre otras materias –a través del Estructuralismo– y, sobre todo, en el papel crucial que han asignado al lenguaje los movimientos filosóficos más influyentes del siglo XX.

“El lenguaje es un área principal de preocupación en el siglo XX. Esto es evidente desde todos los puntos de vista.”⁴

Taylor quiere analizar el tema del lenguaje –que se ha transformado a lo largo del último siglo en una reflexión acerca del significado– abordando dos problemas de naturaleza diferente. En primer lugar, desea estudiar un aspecto diacrónico: ¿cómo ha llegado a ser tan importante el lenguaje y cómo se ha convertido el significado en algo tan enigmático? En segundo lugar, se planteará una cuestión problemática: ¿qué es el problema del significado?, ¿por qué es tan enigmático?

Desde la perspectiva histórica, Taylor llega a la conclusión de que la preocupación por el lenguaje alcanza una gran importancia desde la modernidad, siendo un tema menos significativo entre los antiguos. El logos

³ Ambos artículos fueron publicados posteriormente en la obra Ch. Taylor, *Philosophical Papers 1*, *op. cit.*, pp. 215-292.

⁴ Ch. Taylor, “Language and Human nature” en *Philosophical Papers 1*, *op. cit.*, p. 215.

al que se refieren los antiguos se sitúa en la naturaleza de las cosas, tiene un componente óptico. Las palabras que emplean las personas sólo pueden reflejar una realidad que ya está presente. De este modo, el lenguaje mantenía en la *Antigüedad* un papel secundario.

No obstante, desde esta perspectiva óptica, brotará una línea que desempeñará una función muy importante en las posteriores concepciones sobre el lenguaje. Se trata de una línea que encuentra sus orígenes en el *Timeo* de Platón, en la consideración del mundo como una encarnación de las Ideas. Continuando esta línea, los neo-platónicos y los primeros Padres de la Iglesia comprenden que la creación del mundo consiste en una plasmación de las Ideas que están en Dios. Dios aparece, de este modo, como un artista creador y el mundo es presentado como un conjunto de significados que reflejan las ideas divinas. Cualquier elemento de la realidad se convierte en un signo. La ontología se ha transformado en una perspectiva expresivista. El mundo es contemplado como un conjunto de significados: cada elemento, cada nivel es una encarnación, la materialización de unas ideas divinas. El mundo es visto, de este modo, como una *encarnación de un lenguaje* o un pensamiento que pertenecen a Dios; pero las palabras humanas todavía no desempeñan un papel importante. No se desarrolla aún una auténtica teoría sobre el lenguaje humano.

Esta comprensión del Universo fue rechazada por el modelo nominalista surgido en la Edad Media. Este modelo sustituye la teoría expresivista del Universo por una teoría del lenguaje *designativa*: las palabras tienen significado porque aparecen como los nombres de las cosas. Nos encontramos ante una nueva perspectiva que sí otorga un papel importante al lenguaje humano y que alcanza su desarrollo en la llamada Revolución científica del siglo XVIII. En esta época, a través de las obras de Hobbes, Bacon o Descartes, el Universo comienza a concebirse como una realidad objetiva y neutral, desprovista de cualquier significado. El conocimiento humano tendrá como finalidad alcanzar una copia fiel de estos procesos objetivos. De esta forma, el pensamiento aparece como un

discurso mental, interno e invisible que intenta reflejar con fidelidad los últimos componentes de la realidad.

Dentro de este modelo, el lenguaje aparece como un instrumento de control. Las palabras guardan una relación estrecha con las ideas que se desarrollan en el discurso mental, siendo las ideas el significado de las palabras. Las ideas, a su vez, designan elementos de la realidad y, por tanto, cada elemento del lenguaje se refiere a una partícula de la realidad externa. De este modo, el lenguaje sirve para conocer y controlar el mundo externo. En este proceso, la función del lenguaje es clara, no hay lugar para el misterio.

Esta teoría designativa del lenguaje fue desafiada a partir del siglo XVIII por el *Romanticismo*. En este sentido, Taylor desea destacar la obra de Herder *On the origin of Language*. En esta obra, Herder vierte una crítica a la teoría sobre el origen del lenguaje que había expuesto Condillac. Éste trataba de explicar cómo dos niños que se encuentran en el desierto llegaban a establecer un lenguaje otorgando significados a los gritos que ellos mismos proferían. Lo que no apreció Condillac, según Herder, es que aquellos niños se hallaban ya en una dimensión lingüística. Lo que quería explicar Condillac ya lo había dado por hecho. De este modo, Herder concede una gran importancia a la interioridad reflexiva en la que se origina el lenguaje. El lenguaje no es comprendido como un conjunto de palabras que se refieren a objetos externos; el lenguaje es el vehículo de esta interioridad reflexiva. La reflexión interior alcanza su plena realización a través del habla, a través del lenguaje.

Esta teoría ya no establece una correspondencia con el cosmos. El papel del lenguaje es ahora *constitutivo*. A través del lenguaje se constituye lo que de otro modo no podría surgir. La interioridad surge, pero, sobre todo, *se crea* a través del lenguaje, a través de la expresión. Nos encontramos, de este modo, ante una nueva teoría expresivista que recuerda la que empezó a forjarse en las posiciones neoplatónicas. Ahora bien, en la perspectiva neoplatónica el mundo aparecía como la expresión de unas Ideas que eran anteriores. Ahora, por el contrario, lo que ocupa el lugar

principal será el lenguaje humano. Se desarrolla, de esta forma, una teoría expresivista no del cosmos, sino del lenguaje. Se trata de una perspectiva que, además de ser expresivista, es constitutiva, ya que, a través del lenguaje, a través de las palabras se constituye la experiencia interior.

Esta constitución de la experiencia por medio del lenguaje guarda un notable parecido con la labor del artista, tal y como se entiende desde el Romanticismo. En esta época, el arte deja de ser una imitación de la naturaleza y el artista tendrá como modelo al Creador de la misma. El *nuevo artista* –que adquirirá desde estos momentos un lugar superior– no refleja la realidad, sino que crea a través de sus obras un mundo que sólo en ellas puede existir. La obra de arte, por ser el único lugar donde puede surgir esta nueva realidad, comienza a ser considerada como un símbolo.

Por tanto, el lenguaje no es un conjunto de palabras sino...

“...la capacidad para hablar (expresar/ constituir) la experiencia interior implícita usando palabras para decir algo.”⁵

Es decir, el lenguaje sólo adquiere sentido si se comprende como una entidad conjunta, como una serie de palabras que se entretajan unas con otras. El lenguaje ha de ser comprendido como un conjunto, como una totalidad. Se trata de un trasfondo desde el cual adquieren sentido los elementos individuales. No es posible aislar una palabra y comprender su significado por la referencia a una entidad externa; hay que comprender su significado dentro de un trasfondo lingüístico. De este modo, uno de los rasgos destacados de la nueva concepción del lenguaje consiste en su *carácter holístico*, una característica que ya comprendió el propio Herder.

⁵ *Ibid*, p. 230.

La naturaleza holística del lenguaje, en opinión de Taylor, guarda relación con otra característica que desarrolló Humboldt, siguiendo la línea abierta por Herder. El lenguaje puede ser comprendido como una *red*, como una maraña en la que el conjunto resuena cuando aflora alguno de sus elementos. Cada vez que pronunciamos una palabra, el conjunto del lenguaje se mueve, se desplaza, resuena y nos habla. Al mismo tiempo en que hablamos, el lenguaje también se expresa por sí mismo, también nos habla a través del conjunto de términos que están asociados a la palabra dicha. Debido a esta inexorable expresión del lenguaje en su conjunto, puede sostenerse que el lenguaje no es una producción completamente individual, sino que siempre está presente un momento de control o de determinación por parte del conjunto. De este modo, la aspiración de Hobbes o Locke de ser dueños del lenguaje y considerarlo como un mero instrumento, parece inalcanzable.

Por tanto, el lenguaje no puede ser concebido como un instrumento o conjunto de instrumentos. El lenguaje se presenta como una *actividad* en que las personas intentan crear nuevas imágenes, ensanchar los límites de algunos lenguajes, transformar imágenes antiguas, etc. Esta actividad de creación y transformación se realiza siempre dentro de un trasfondo que no se pueda dominar por completo, que establece sus normas y sus repertorios. El trasfondo nos domina hasta cierto punto, pero también nosotros establecemos una actividad sobre el lenguaje, de tal manera que en ningún caso el control se establece de forma completa.

Por otra parte, al ser el lenguaje el lugar en el que se constituye la experiencia interior que estaba implícita, es posible moldear los sentimientos internos de un modo diferente, de un modo más refinado. Las emociones internas modeladas a través del lenguaje permiten la aparición de una *gama mayor de sentimientos*. Este papel constitutivo del lenguaje provoca un refinamiento que nos distancia del resto de los animales y nos hace más humanos. La capacidad creativa del lenguaje, por tanto, permite que aparezcan sentimientos nuevos, que éstos ocupen un lugar más elevado, y que el potencial humano pueda desarrollarse de un modo más auténtico.

Por último, Taylor desea destacar en este ensayo cómo esta concepción constitutiva del lenguaje ha provocado una transformación en el sujeto del lenguaje. Al ser el lenguaje, en primer lugar, un trasfondo compartido, el sujeto prioritario del lenguaje no es el individuo sino *la comunidad*. Es en la conversación, en el diálogo, en el habla compartida donde surge, se recrea y resuena el lenguaje. El propio pensamiento individual ha de comprenderse, en este sentido, como un pensamiento dialógico, como un pensamiento que tiene siempre presente a los demás interlocutores. No debe extrañarnos, por tanto, que en sus consideraciones sobre el lenguaje, Herder otorgara un papel prioritario al Volk y Humboldt al habla de la comunidad.

Taylor cree que las características principales de esta teoría constitutiva que emergió en el Romanticismo —el papel expresivo y constitutivo del lenguaje, su carácter holístico, su capacidad de resonancia, la importancia de la creatividad artística, la ampliación de los sentimientos humanos o el nuevo papel de la comunidad— se han convertido en una parte integrante de la *cosmovisión contemporánea*. Esta visión del lenguaje parece haberse infiltrado en los planteamientos metafísicos actuales, incluyendo las posiciones objetivistas. Además, el papel primordial que se otorga al lenguaje humano y el carácter problemático que adquiere —en tanto que es comprendido como un trasfondo que nos domina, al tiempo que es dominado—, permiten comprender por qué el lenguaje se ha convertido en una preocupación tan importante en los planteamientos filosóficos contemporáneos y por qué se ha transformado en un fenómeno tan enigmático.

“De hecho, visto desde esta perspectiva histórica, el desarrollo hacia nuestra presente comprensión del lenguaje, en tanto que central y enigmático, parece irreversible. No podemos recuperar las perspectivas

anteriores en las que el lenguaje podía aparecer más marginal y menos problemático.”

En el artículo “Theories of meaning”⁷ comienza Taylor mostrando este carácter enigmático que acompaña al lenguaje, para establecer, de nuevo, un contraste entre las dos perspectivas que se aproximan al estudio del mismo. El sentido de *profundidad* y de *misterio* parece acompañar al lenguaje, comprendiendo este fenómeno en un sentido amplio que hace referencia al conjunto de significados que se despliegan alrededor de la vida humana.

“Estamos, en cierto sentido, rodeados por el significado; en las palabras que intercambiamos, en todos los signos que desplegamos, en el arte, la música, la literatura que creamos y disfrutamos (...)

El sentido de profundidad puede fácilmente convertirse en un sentido de misterio.”⁸

Este sentido de misterio y profundidad parece, por tanto, inseparable del ámbito lingüístico. Sin embargo, todavía nos encontramos con una teoría acerca del lenguaje que se resiste a contemplar el misterio y desea clarificar el lenguaje, convirtiéndolo en un objeto más de la naturaleza, un objeto que puede ser analizado por una mirada estrictamente científica. Esta teoría alcanzó su plenitud, como se vio en el capítulo anterior, entre los autores que continuaron en el siglo XVII la tradición nominalista: Hobbes o Locke. El lenguaje tendría para ellos una *función designativa*: se trataría de

Ibid. p. 24 .

⁷ Este artículo apareció en el año 1980 en *Proceedings of The British Academy*, , pp. 283-327 y fue publicado posteriormente en Ch. Taylor, *Philosophical Papers 1, op.cit.*

⁸ Ch. Taylor, “Theories of meaning”, en *Philosophical Papers 1, op.cit.*, p. 248.

comprender los elementos de la realidad mediante términos que se adecuaran a la misma. La función del pensamiento y del lenguaje consistiría en realizar una representación correcta de la realidad, que permitiera desarrollar un conocimiento correcto y clarificador.

En este artículo, Taylor quiere mostrar cómo la línea abierta por esta teoría sigue manteniendo defensores en la época actual. A partir de Frege se abrió un camino nuevo, dentro de la propia teoría, que establecía una importante diferencia entre el sentido y la referencia. Las expresiones que empleamos en el lenguaje pueden referirse a una misma realidad externa, pero pueden hacerlo de modos muy diferentes. Estos sentidos diferentes no deben marginarse, pues representan una función muy importante en el lenguaje.

A partir de los estudios de Frege la teoría del lenguaje que partía desde posiciones científicas dejó de considerar a la referencia, es decir a la designación, como la función única y principal del lenguaje. No obstante, estas posiciones han continuado asumiendo los presupuestos básicos de la concepción naturalista y observan al lenguaje como un objeto de la naturaleza que debe ser aclarado. Las reflexiones de Frege y de otros autores procedentes del ámbito anglosajón –Mac Dowell, Platt, Davidson...– dejan de otorgar a la referencia un papel prioritario, pero siguen considerando que el lenguaje sólo puede comprenderse como una *representación*. El lenguaje puede tener funciones muy diferentes, pero siempre se comprenderá como un modo de describir o representar la realidad. El modelo objetivista sigue presente: el hablante es comprendido como un observador de una realidad diferente. De este modo, las teorías anglosajonas sobre el significado –que en los años setenta eran dominantes– están marcadas tanto por la primacía de la representación, como por la importancia que conceden a la perspectiva del observador.

“Entonces, las teorías contemporáneas del significado, aunque han roto con el referencialismo grosero que había nacido en el nominalismo del

siglo XVII, mantienen su fe, al menos, en esto, en que ven el significado en términos de representación. Comprender el lenguaje es comprender cómo representamos las cosas en el lenguaje.”⁹

En opinión de Taylor, la comprensión cientifista acerca del lenguaje no es el único camino posible. Existe una *teoría alternativa*. Se trata de la perspectiva que, en el capítulo anterior, asoció a los nombres de Herder y Humboldt, y a los que ahora se añade Hamann. Por tener estos autores un nombre que comienza por “H”, Taylor denominará a esta línea como la teoría *triple H*. Según esta perspectiva, el lenguaje no debe ser comprendido como un conjunto de palabras; el lenguaje representa, principalmente una actividad. En palabras de Humboldt, el lenguaje es una “actividad”.

En este artículo, Taylor desea destacar *tres características* de la actividad lingüística. El primer aspecto ya fue destacado por Herder: se trata de la capacidad que posee el lenguaje para obtener una conciencia más auténtica de la interioridad. A través del lenguaje, se formulan las cosas, se delimita un mundo a nuestro alrededor. En segundo lugar, el lenguaje hace posible que los asuntos no pertenezcan a una persona individual, sino que se abran a un espacio de interlocución común. A través del lenguaje se abre un espacio público, se origina un modo peculiar de relación entre las personas. Por último, el lenguaje proporciona el escenario, el medio en el que se pueden originar los problemas humanos más importantes. Estos asuntos sólo tienen sentido en relación a ciertos trasfondos lingüísticos que establecen los ideales, los fines o los valores más importantes para un grupo humano. Los problemas más importantes sólo pueden ser aquellos que son característicos del animal lingüístico.

Por tanto, la teoría HHH cuestiona la primacía de la representatividad y la perspectiva del observador. El lenguaje es comprendido como una actividad que sólo encuentra su sentido dentro de un contexto social, dentro

⁹ *Ibid.*, p. 254.

de una forma de vida. El punto de vista del sujeto que capta el mundo en tercera persona adoptando el papel del observador es reemplazado por una perspectiva plural, el punto de vista del nosotros, el *espacio común* que se abre a través del lenguaje.

Las ideas aparecidas en estos dos artículos podrían completarse con las expuestas en el ensayo titulado “La acción como expresión”¹⁰, publicado en 1979. En este escrito Taylor intenta establecer una relación entre deseo, expresión, comunicación y espacio público a partir del análisis de una frase de E. Anscombe: “La expresión natural del querer es el intento de obtener”. Es decir, intenta comprender de qué manera la expresión de un deseo, esto es, de un querer, puede convertirse en una forma de acción: en el intento de obtener algo.

Para establecer la relación entre la expresión del deseo y la acción, Taylor realiza previamente un análisis del significado del término “expresión”. Es este estudio llega a la conclusión de que una verdadera y genuina expresión debe caracterizarse por dos rasgos:

1° Aquello que se presenta en la expresión sólo puede manifestarse a través de ella.

2° El objeto expresivo no representa un medio o una inferencia que permita la aparición de otra cosa diferente. Este objeto por sí mismo representa una acción, una realización o una revelación en un sentido fuerte.

¹⁰ Este artículo se publicó en 1979 por primera vez en C. Diamond y J. Teichmann (Eds.), *Intention and Intentionality*, The Harvester Press. Brighton y se ha publicado en español en Ch. Taylor, *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, pp. 77-122.

“En los casos de expresión genuina, es preciso decir que el objeto manifiesta algo y esto debe atribuirse a él, de una manera que no puede reducirse a su emisión o enunciado como manifestación de ese algo.”¹¹

Siguiendo estas dos características, Taylor considera que existen algunas manifestaciones expresivas que pueden considerarse paradigmáticas. Se trata de las expresiones de alegría o tristeza, las posiciones que muestran dignidad, reserva..., las obras de arte y algunas palabras que pronunciamos.

De este modo, el filósofo canadiense ha elaborado una definición de la expresión auténtica gracias a la cual podrá mostrar la relación existente entre acción y expresión del deseo. En su opinión, la acción no sólo permite que un deseo oculto aflore o salga a la luz, sino que equivale al deseo “encarnado en el espacio público”¹². El deseo, en su opinión, no puede comprenderse como una disposición interna e individual. Taylor, como hemos visto en otras ocasiones, se halla lejos de admitir la noción del sujeto solitario cartesiano o del yo puntual lockeano. Los deseos encuentran su verdadera existencia en el espacio público, en la comprensión compartida. Todo deseo representa la intención de alcanzar un objetivo, de lograr un fin o una meta, pero esos objetivos no son creaciones individuales, sino bienes compartidos por diferentes individuos en un espacio común. Por este motivo, la acción no es el lugar en el que se manifiesta una disposición interior; es el lugar en el que verdaderamente surge, se revela y se expresa el deseo. La acción se convierte en un prototipo de la expresión en el sentido que anteriormente ha expuesto Taylor. La acción permite la aparición de algo que de otra manera no podría existir y, al mismo tiempo, se convierte en lugar primario, es decir, se transforma en el único lugar en el que puede surgir la verdadera expresión, ya que ésta sólo puede acontecer bajo la forma de una actividad compartida en un espacio público.

¹¹ Ch. Taylor, “La acción como expresión” en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 81.

¹² *Ibid.*, p. 92

“...debemos estar en condiciones de aceptar que la voluntad de comunicar se encarna en gestos o artefactos en el espacio público, como ocurre, por ejemplo, cuando los seres humanos pueden reconocer una sonrisa y responder ante ella. Sin esta aceptación, nunca nos encontraríamos en la situación de la comunicación mutua presupuesta en todas nuestras actividades expresivas, en las que sólo tienen sentido los verbos de enunciación.”¹³

El análisis que realiza Taylor en este texto del término “expresión” merece ser destacado en estos momentos ya que acentúa el poder de ciertas manifestaciones lingüísticas para mostrar algo que de otro modo sería inaccesible. Este modo de reflejar una realidad en la propia creación lingüística será estudiado con más detalle en escritos posteriores de Taylor, quien llegará a considerar que ciertas manifestaciones lingüísticas son comparables a las epifanías, es decir, a las manifestaciones que muestran y crean al mismo tiempo algo superior o sagrado. Es cierto que este aspecto enigmático se subrayará en obras posteriores pero, no obstante, puede indicarse que a principio de los años ochenta Charles Taylor ya había trazado los rasgos principales de la concepción del lenguaje que sostendrá en sus escritos más importantes.

¹³ *Ibid.*, p. 95.

2. La visión madura.

En una serie de ensayos redactados a principios de los años noventa y publicados en la obra *Argumentos filosóficos*, Taylor volverá a exponer y a desarrollar los rasgos principales que caracterizan al lenguaje. En el prefacio a esta obra nos recuerda cómo acerca de este asunto se han suscitado *dos debates* principales. El primero de ellos se ha desplegado desde el Renacimiento y provoca el enfrentamiento, que vimos en el epígrafe anterior, entre una concepción que considera al lenguaje como un mero instrumento para elaborar un conocimiento adecuado sobre el mundo y otra perspectiva, surgida en el Romanticismo, que desarrolla una visión expresivista del lenguaje. El segundo debate tiene lugar dentro de la perspectiva abierta en el Romanticismo y enfrentará a aquellos que conciben al lenguaje como una creación puramente humana y los que entienden que el lenguaje representa un trasfondo con fuerza propia que las capacidades humanas sólo pueden descubrir. Esta segunda controversia pone de manifiesto, por tanto, la dialéctica entre la creación y el descubrimiento, una dialéctica que fue abierta por la concepción romántica al comenzar a resaltar la función constitutiva del lenguaje y que ha provocado la aparición de líneas que se decantan por alguno de los dos polos enfrentados.

“En este punto hay una combinación de creación y descubrimiento difícil de definir. Con bastante naturalidad los descendientes de la revolución Hamann-Herder han divergido con respecto a esta definición y, en particular, con respecto a cómo relacionar el elemento de creación y el de descubrimiento. Algunos han estado muy cerca de enfatizar exclusivamente el primero, de modo que el mundo humano se torna algo construido, algo hecho por nosotros y que podemos rehacer a voluntad.

Otros (tales como el último Heidegger) han protestado frente a este subjetivismo».»¹⁴

Con respecto al primer debate, Taylor, como ya manifestó en anteriores escritos, se declara defensor de la perspectiva romántica y considera que la concepción instrumental no permite comprender la auténtica naturaleza del lenguaje: “Me declaro defensor de la concepción «romántica»”¹⁵ En este sentido, vuelve a considerar a Herder como el filósofo con el que se inició esta nueva visión acerca del lenguaje y nos volverá a recordar en uno de los ensayos “La importancia de Herder” los rasgos que el filósofo alemán atribuyó al lenguaje.

Por otra parte, en relación al segundo debate –la dialéctica entre la creación y el descubrimiento–, Taylor se muestra defensor de mantener un *conflicto permanente* entre ambos momentos, considerando que el lenguaje tiene un trasfondo oculto que está más allá de los poderes creativos de los seres humanos, pero admitiendo, al mismo tiempo, que las capacidades de transformación e innovación que pueden desplegar los agentes son muy importantes. En este punto, Taylor analizará las posiciones en torno al lenguaje que defienden dos autores diferentes –Wittgenstein y Heidegger– quienes representan respectivamente el momento de creatividad humana y el momento antisubjetivo que pueden hallarse en el lenguaje.

En el ensayo “La importancia de Herder”¹, por tanto, Taylor vuelve a exponer los *rasgos principales* de la concepción romántica sobre el lenguaje de la que él se declara defensor y que surgió en la obra de Herder. Aparecen, una vez más, las características que ya fueron descritas en artículos anteriores: la importancia de la expresión considerada como el elemento principal de la dimensión lingüística; el holismo del significado; la interconexión existente entre los elementos del lenguaje; el carácter

¹⁴ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op.cit.*, p. 14.

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹ Ch. Taylor, “La importancia de Herder” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op.cit.*, pp. 115-141.

dinámico de la actividad lingüística; la dialéctica entre creación humana y el determinismo que acompaña al trasfondo lingüístico; la aparición de nuevos modos de conciencia y formas más sutiles de experimentar los sentimientos; la vinculación al lenguaje de innumerables formas simbólicas que acompañan a la actividad humana: poesía, música, pintura, danza, etc. y, por último, la nueva comprensión del sujeto del lenguaje, quien deja de ser considerado como un agente individual y pasa a ser contemplado como un grupo, pues el lenguaje surge y crece a través del diálogo.

El planteamiento de Herder implícitamente contenía las características que se acaban de enumerar y, por este motivo, puede considerarse como una “*figura bisagra*” que abría el paso hacia una concepción sustantiva del lenguaje. La perspectiva que abre Herder y sus críticas a la teoría instrumental, representada por Condillac, sólo pueden comprenderse si se tiene en cuenta el punto de vista interno, el punto de vista del agente. Ahora bien, desde la posición de un observador externo no puede entenderse la verdadera dimensión lingüística, ya que las acciones lingüísticas parecen encaminadas a resolver problemas del entorno y son valoradas precisamente por el tipo de respuestas externas que pueden observarse. Lo que empieza a vislumbrar Herder, cuando alude a la reflexión, es que un individuo se encuentra en una *dimensión lingüística* cuando las cuestiones que aborda dentro del lenguaje sólo pueden ser valoradas por medio de criterios que pertenecen al propio lenguaje: idoneidad, verdad, riqueza de evocación... Situarse en una dimensión lingüística no tiene que ver con la correlación que se establece entre las señales proferidas y las reacciones que ocurren en el entorno. La dimensión lingüística acompaña constantemente a la actividad humana y se sitúa más allá de la función meramente designativa.

Herder no emplea el término “dimensión lingüística” sino el vocablo “expresión”, el cual aún mantiene una vinculación con una perspectiva más subjetivista. Éste es el motivo, como se explica en un artículo posterior¹⁷, por el cual Taylor considera a este autor como una figura bisagra que

¹⁷ “Heidegger, el lenguaje y la ecología” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, op.cit., pp. 144-174.

todavía no se sitúa plenamente dentro de una concepción constitutiva del lenguaje. Su planteamiento sigue estableciendo una relación entre el lenguaje y una subjetividad o conciencia que sigue desempeñando un papel previo. En la terminología de Habermas, podría decirse que Herder todavía se sitúa en el paradigma de la filosofía de la conciencia, aunque es una figura que influirá decisivamente en la aparición del paradigma de la filosofía del lenguaje.¹⁸

No obstante, el modo en que emplea el término “expresión” permite comprender, en opinión de Taylor, las implicaciones que su teoría podía abrir. Una de las consecuencias que provoca esta perspectiva consiste en la comprensión de un trasfondo que supera a los agentes individuales y permite dar sentido a todas las acciones que llevan a cabo. Esta comprensión de un *trasfondo explicativo* comenzó a ser desplegada por Kant con su apelación a los argumentos trascendentales. En teorías posteriores la invocación al trasfondo provocará una comprensión del lenguaje como un entramado que envuelve a los sujetos que, en parte es creado por ellos y, en parte, se mantiene incuestionable. Esta polaridad permite abrir la segunda controversia importante en torno al lenguaje que se señaló al comienzo de este epígrafe: el enfrentamiento entre los que entienden el lenguaje como una creación humana y aquellos que destacan el carácter incuestionable y determinista del trasfondo.

Esta dialéctica queda reflejada en el siglo XX en las posiciones defendidas por Wittgenstein y Heidegger, siendo analizada por Taylor en su ensayo “Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein”¹⁹. En este ensayo, al que ya se aludió en el primer capítulo de la tesis, Taylor describe cómo Heidegger y Wittgenstein han continuado la revolución que inició Kant al postular unas condiciones de inteligibilidad opuestas al sujeto atómico y desvinculado de la tradición epistemológica moderna.

¹⁸ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, *op.cit.*, pp. 38- 3.

¹⁹ “Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op.cit.*, pp. 91-113.

Kant al referirse a la deducción trascendental explica que el conocimiento no puede definirse simplemente como la unión de impresiones aisladas; es necesario presuponer, además, la *unidad de un mundo* en el que es posible situar las informaciones. Esta apelación a la unidad del mundo representa el primer intento por articular un trasfondo de inteligibilidad desde el cual el atomismo de la tradición epistemológica comienza a perder su sentido.

Siglos más tarde, Heidegger y Wittgenstein continuarán la transformación abierta por Kant y, en palabras de Taylor, nos ayudarán a “librarnos difícil y dolorosamente del yugo del racionalismo moderno”²⁰. En los planteamientos de ambos pueden encontrarse importantes paralelismos que los alejan de la tradición atomista moderna. En primer lugar, defenderán la idea de un sujeto vinculado, de un sujeto que se halla radicalmente unido a una determinada forma de vida o a un mundo de compromisos que es previo a cualquier actividad posterior. Se rechaza la imagen del sujeto desvinculado o del yo puntual capaz de constituir desde su neutralidad cualquier realidad o fundamentar el orden moral. El nuevo sujeto no puede separarse de su mundo, ni de su cuerpo: es un agente encarnado.

Por otra parte, tanto Heidegger como Wittgenstein coincidirán en su apelación a un trasfondo de significados previo en el que se desplazan los individuos anteriormente retratados. Este trasfondo no se identifica únicamente con aquello de lo que los individuos tienen conciencia, sino que incluye, además, todo lo que otorga inteligibilidad a las situaciones de las que se tienen conciencia. Se distingue, por otra parte, por su capacidad para ser articulado, por poder salir de su condición de implícito. Por último, presenta un carácter paradójico, ya que puede ser articulado y convertirse en algo explícito, pero para llevar a cabo esta tarea hay que suponer un trasfondo previo.

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

De este modo, ambos autores defenderán la presencia de un sujeto vinculado y la necesidad de apelar a un trasfondo previo. Así, cuando Heidegger alude al trasfondo considera que éste aparece unido a una “precomprensión”:

“En *Sein und Zeit (El ser y el tiempo)* Heidegger sostiene que las cosas se descubren primero como parte de un mundo, es decir, como los correlatos de un compromiso relativo y dentro de la totalidad de tales compromisos”.²¹

Es decir, el sujeto se sitúa de forma original en un mundo en el que ya existe una determinada red de compromisos que otorgan sentido al mundo. De este modo, al aludir a la totalidad de compromisos se rechaza la posibilidad de una fundamentación individual de la verdad o de la moralidad, se desvanece el atomismo que acompañaba a la tradición epistemológica. Además, la nueva perspectiva se opone a la pretendida objetividad y neutralidad que acompañaba al conocimiento: el descubrimiento no nos sitúa ahora ante una realidad neutral, el mundo que se descubre es ya un mundo determinado, una realidad en la que ya existe un conjunto de compromisos ineludibles. Dado que ya existe una determinada vinculación entre los sujetos y el mundo, para captar la pretendida neutralidad habría que cambiar la actitud original.

Wittgenstein, por su parte, se opondrá a la teoría que defiende el atomismo del significado, es decir, a la teoría que considera que para comprender el significado de una palabra es preciso alcanzar la relación que se establece entre la misma y el objeto al que se refiere. El significado consiste, según esta teoría, en una designación. Sin embargo, en opinión de Wittgenstein, estas relaciones representan sólo una de las múltiples

²¹ *Ibid.*, p. 10 .

funciones que se pueden realizar en el lenguaje, y que sólo pueden llevarse a cabo porque previamente se ha desarrollado un trasfondo lingüístico, es decir, un conjunto de *juegos de lenguaje* que aparecen asociados a diferentes formas de vida. Por tanto, el trasfondo de significados ocupa un lugar previo a cualquier relación designativa posterior.

Las apelaciones a un trasfondo previo que realizan Heidegger y Wittgenstein, aunque presenten matices diferentes, hacen posible argumentar contra la racionalidad desvinculada o instrumental que se ha alzado dominante en numerosos sectores de la cultura contemporánea. Ahora bien, el rechazo a esta posición hegemónica adoptará importantes variaciones en los dos autores, hallándose las divergencias más significativas en el modo en que ambos se enfrentan a la visión monológica.

Para Heidegger la posición monológica que acompaña a la racionalidad dominante es la misma que puede encontrarse en la tradición humanista y subjetivista. Esta tradición centrada en el sujeto resulta incapaz de alcanzar el verdadero conocimiento y la verdadera conciencia. Cuando Heidegger emplea términos como el Ser o el “claro del bosque” quiere referirse a realidades que pueden revelarse por sí mismas, que tienen un poder propio. Nos acercaría a un tipo de realidad similar a la Idea platónica, pero con la diferencia de que *el aparecer* al que alude Heidegger ocurre en el ser-en-el-mundo.

La insuficiencia de las teorías subjetivistas y humanistas consiste en su dificultad para hacernos ver una realidad que está por encima de lo humano.

“El fallo central en las explicaciones centradas-en-lo-humano de la *Lichtung* es que no pueden hacer justicia a los modos en que, al articular el mundo, estamos siendo sensibles a algo que no somos nosotros.”²²

²² *Ibid.*, p. 111.

Wittgenstein, por su parte, rechaza también la hegemonía de la racionalidad desvinculada y su compromiso con una concepción monológica del sujeto, pero este ataque no le lleva a sostener una concepción antihumanista. En sus *Investigaciones filosóficas* ofrece una explicación de las formas de vida humana que trata de evitar las distorsiones que han sido impuestas desde ciertas prácticas e instituciones. En opinión de Taylor, Wittgenstein estaría estableciendo las bases de un *nuevo humanismo*.

De este modo, la concepción del lenguaje desarrollada por Charles Taylor compartirá con ambos autores el rechazo de una interpretación instrumental y atomista del lenguaje, sosteniendo, por el contrario, la presencia previa de un trasfondo lingüístico compartido. Pero, además, Taylor desea también mantener el potencial que en ambos planteamientos parece irreconciliable. Por una parte, coincide con Wittgenstein en las posibilidades humanas para transformar sus prácticas vitales y, por tanto, lingüísticas. Es decir, acepta que todo lenguaje puede ser modificado por la acción humana. Pero, al mismo tiempo, siguiendo a Heidegger, considera que el trasfondo lingüístico puede revelar una fuerza propia que no puede ser modificada, que apunta a un poder que se escapa a las facultades humanas.

Para Charles Taylor el lenguaje representa un entramado flexible que posee una dimensión última difícilmente cuestionable, pero que, al mismo tiempo, recibe la influencia de la actividad incesante de los individuos. Se trata de un trasfondo que es modificado, pero que, al mismo tiempo, crea, constituye y abre un mundo nuevo. El lenguaje posee una función constitutiva básica. No es de extrañar que Craig Calhoun en su artículo “Charles Taylor on the identity and the Social Imaginary”²³ haya destacado cómo la filosofía de Taylor ha acentuado cada vez más el aspecto

²³ C. Calhoun, “Charles Taylor on the identity and the Social Imaginary” en *Contemporary Sociological Theory, Cahiers du PEQ*, 19, (Junio 2000).

constitutivo del lenguaje por encima de la vertiente expresiva. Esta función constitutiva nos permite entender cómo los lenguajes tienen capacidad –como señaló Taylor en un artículo anteriormente comentado²⁴– para crear los rasgos básicos de la personalidad de los sujetos; para establecer un espacio de interlocución determinado y para marcar cuáles son las cuestiones morales más importantes que deben plantearse en cada comunidad.

3. La génesis del logos contemporáneo.

1. El giro expresivista.

Hemos visto, por tanto, cómo, en opinión de Taylor, el lenguaje ha adquirido un lugar prioritario en la cultura contemporánea y en las reflexiones filosóficas de nuestro tiempo. El logos no es sólo un objeto de estudio; se ha transformado en una dimensión ineludible desde la que se realizan las actividades humanas y las aproximaciones cognitivas ante cualquier clase de problemas. Desde diversos planteamientos metafísicos y epistemológicos parece existir una coincidencia ante el papel constitutivo ejercido por el lenguaje. Taylor también está de acuerdo con este modo de comprender al lenguaje, alejándose radicalmente de cualquier teoría que sitúe a la designación o a la representación como la función básica del mismo.

Pero ¿cómo ha adquirido el lenguaje este valor tan importante?, ¿cómo ha dejado de ser contemplado como un elemento más de la realidad para convertirse en el nuevo demiurgo del universo?, ¿cómo hemos llegado

²⁴ “Theories of meaning” en Ch. Taylor, *Philosophical Papers 1*, *op.cit.*, pp. 248-292.

a contemplarlo como un trasfondo que nos configura, como un trasfondo capaz de constituir lo real?

Ha llegado el momento de volver a recordar la obra *Fuentes del yo* para analizar de qué modo Charles Taylor sitúa al lenguaje como un trasfondo creativo y como una de las facetas características de la identidad contemporánea. Como vimos en el primer capítulo, una serie de elementos han vertebrado el desarrollo de la identidad humana en los últimos siglos: el giro hacia el interior, la afirmación de la vida ordinaria, la voz de la naturaleza y el papel del lenguaje. Los tres primeros rasgos ya fueron analizados, ahora vamos a observar cuál es la importancia que Taylor concede en esta obra al lenguaje.

El lenguaje comienza a alcanzar un lugar prioritario a partir de la transformación que Taylor denomina “*giro expresivista*” –que es analizada a partir del capítulo de *Fuentes del yo* que recibe este mismo nombre²⁵–. Este giro se presenta como una posible respuesta ante los planteamientos más radicales de la Ilustración. El desafío de los autores ilustrados más radicales encontró una reacción importante en la filosofía de Kant, pero también halló una respuesta diferente: la de aquellos que defendían el valor de la naturaleza como fuente interior. En ambos casos se mantuvo la importancia de la interiorización, pero Kant situó en primer lugar a la razón, mientras que la segunda perspectiva otorgará un papel superior a los sentimientos.

El nacimiento del *movimiento expresivista* debe comprenderse observando el desarrollo de la segunda perspectiva, la de aquellos que destacaban el papel de la naturaleza como voz interior. Dentro de esta línea, Taylor considera que el primer representante importante fue Rousseau, el autor que le otorgó una articulación más completa fue Herder y los que continuaron su desarrollo fueron Goethe, Hegel y los escritores románticos.

²⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op.cit.*, pp. 389 y ss.

Para todos ellos, lo más importante es la *voz de la naturaleza* en nuestro interior, es decir, la presencia de un impulso o convicción interior que establece qué es lo verdaderamente significativo o valioso, ya se trate de un sentimiento de satisfacción personal o de un sentimiento de solidaridad hacia los demás. Las verdades morales y cósmicas se alcanzan a través de los sentimientos. Éstos ya tenían un papel importante en la filosofía clásica en los planteamientos de Platón o Aristóteles, pero entonces aparecían como intermediarios que hacían posible la vinculación con alguna realidad superior –Idea o esencia– que poseía un valor ontológico y moral más elevado. Sin embargo, en la nueva corriente los sentimientos comienzan a ser valorados por sí mismos. Lo que cobra una importancia superior es el modo en que experimentamos los sentimientos y los manifestamos.

“Sintonizar con la naturaleza es experimentar esos sentimientos como algo rico, pleno y significativo.”²

El giro expresivista aparece, por tanto, como un desarrollo de la línea que defendía el valor supremo de la naturaleza como voz interior. Si la naturaleza sólo puede comprenderse a través de una voz interior y personal, el modo en que expresamos esa voz o sentimiento alcanza un valor primordial, ya que dependiendo de la forma en que se produzca la manifestación, la naturaleza se presentará de un modo o de otro. Ya no es posible hablar de una naturaleza o realidad inalterable, toda realidad queda mediada a través de los *poderes expresivos*.

De este modo, surge la noción moderna de la expresión. La expresión marca la identidad de los sujetos y deja de ser únicamente el medio por el que extrae aquello que estaba en su interior.

² *Ibid.*, p. 393.

“...estoy realizando esta formulación y con ello estoy dándole a mi vida una configuración definitiva. Se considera que una vida humana manifiesta un potencial que es también configurado por esta manifestación; no se trata sólo de copiar un modelo externo o de llevar a cabo una formulación ya determinada.”²⁷

Tal y como se observa en este fragmento, el expresivismo establece un *nuevo modo de individuación*. No se trata de plasmar en nuestra vida individual un modelo externo o una Forma impersonal. Cada sujeto ha de articular su propia vida. Además, al crear su propia identidad de una forma original, el sujeto ha de responder ante esa creación, tiene la obligación de ser fiel a ella y de vivir de acuerdo a sus normas.

“La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, dicha originalidad determina cómo ha de vivir.”²⁸

Esta forma nueva de comprender la individuación ejercerá una importante influencia en el modo de comprender la identidad que poseen los sujetos contemporáneos. Ya en ocasiones anteriores²⁹, Taylor ha destacado que una de las características de la identidad contemporánea y, en general, de la existencia humana es su comprensión en *forma de narrativa*. Concebimos nuestra identidad en forma de narrativa porque del mismo modo que un artista comprende su obra teniendo presente el punto de partida y, sobre todo, el fin hacia el que se encamina, nosotros

²⁷ *Ibid.*, p. 39 .

²⁸ *Ibid.*, p. 39 .

²⁹ *Ibid.*, pp. 3 y ss.

comprendemos y valoramos nuestra vida cuando le otorgamos un sentido teniendo presente quiénes hemos sido y, principalmente, en qué dirección nos encontramos respecto a la meta que nos hemos fijado.

“Para tener sentido de quiénes somos hemos de tener una noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos.”³⁰

En opinión de Taylor, asimos nuestra vida en la forma de una narración, porque modelamos nuestra identidad, porque la creamos como si fuéramos un personaje de una novela. Pero, además, esta creación no está marcada por la pura contingencia: un conjunto de fines y de valores se presentan en el horizonte con la misión de juzgar la mayor o menor perfección de nuestras vidas. Modelamos nuestra vida, pero los fines establecen diferencias y estos fines o bienes no son creados completamente por nosotros. Se hallan en el lenguaje o, lo que es lo mismo, en la tradición lingüística y, por tanto, son, en parte, creados por los sujetos, pero también poseen un potencial propio que se resiste a las manipulaciones humanas.

Taylor considera que su noción de la identidad en forma de narrativa, sobre todo, la idea de que la vida consiste en aproximarse hacia algo que no soy, puede recordar a la idea expuesta por MacIntyre en *Tras la virtud* en la que considera la vida como una búsqueda³¹. Taylor, al igual que antes hizo Macintyre, se enfrentará a las tesis expuestas por Derek Parfit en su obra *Reasons and Persons*. Para Partif no es posible hablar de una unidad de la vida a priori e incluso cabe considerar que nuestro primer “yo” representa una persona diferente a la que se manifiesta en mi “yo” actual. En opinión de Taylor, sólo es posible concebir la identidad humana de este modo, cuando se concibe al yo como un punto o un sujeto neutral –de un modo similar a como lo hizo J. Locke– y se olvida la importancia del contexto que

³⁰ *Ibid.*, p. 4.

³¹ *Ibid.*, p. 5.

de forma ineludible acompaña al sujeto. Sin embargo, la identidad sólo puede comprenderse desde un entramado que establece una serie de cuestiones, fines o bienes que apelan al individuo y ante las cuáles se orienta.³²

Aunque Taylor reconoce que la idea de asir nuestras vidas en una narrativa ha sido comentada por varios autores en el siglo XX: Heidegger en *Ser y Tiempo*, P. Ricoeur en *Temps et récit*, MacIntyre en *Tras la virtud* o Bruner en *Actual Minds*, dada la especial importancia que le ha concedido al filósofo escocés, conviene recordar cuál es la tesis que acerca de este tema defiende A. MacIntyre en su obra *Tras la virtud*.

En el capítulo denominado “Apariencias y circunstancias medievales”³³, MacIntyre analiza la importancia de la identidad en forma de narrativa al analizar la peculiaridad de las virtudes cristianas. Entre estas virtudes, la caridad desempeña un papel muy importante porque presenta algunas características que no eran concebibles dentro del esquema clásico de Aristóteles. La caridad se diferencia de la amistad aristotélica, porque requiere hacer el bien a cualquier persona, incluso a aquellas que nos han hecho daño. Para que esta situación se produzca es necesario que la persona que ha cometido el daño se arrepienta y que la persona afectada acepte este arrepentimiento a través del perdón. Por tanto, la caridad sólo se puede llevar a cabo tras una narrativa en la que se incorporen los males cometidos, el acto de arrepentimiento y el perdón posterior.

La virtud de la caridad ilustra de un modo ejemplar la importancia del relato, de la narrativa. No obstante, el resto de las virtudes también se vinculan a una narrativa. No es de extrañar que un género muy importante en la Alta Edad Media sea el relato de una *búsqueda o viaje*. En su viaje el

³² En este sentido, Jorge Vicente Arregui nos recuerda en el artículo “Identidad personal e identidad narrativa”, *Thémata*, N° 22, 1999, de qué manera define Taylor al yo: “...Taylor caracteriza al yo en términos de un espacio interior, de una distancia o de una relación del sujeto humano consigo mismo, de una orientación dentro de un espacio moral, o, incluso, como el lugar desde el que cada uno habla, pero jamás en términos de objeto o de cosa.”

³³ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, *op.cit.*, pp. 207-225.

ser humano se encuentra buscando un fin que pueda dar sentido y redimir el conjunto de su vida.

“...el género central es el relato de una búsqueda o viaje. El hombre está esencialmente *in via*. El fin que busca es algo que, si lo alcanza puede redimir todo lo que hasta ese momento era malo en su vida.”³⁴

La noción de búsqueda presenta peculiaridades que la sitúan dentro de la tradición cristiana medieval. Siguiendo a MacIntyre esta noción se distancia de la tradición aristotélica en dos aspectos esenciales. En primer lugar, Aristóteles no aceptaría la idea de un fin futuro que redimiera nuestra vida actual. Para el estagirita, el “telos” de la vida es cierta clase de vida. Además, tampoco aparece en Aristóteles la idea de la vida como una lucha contra el mal, ya que en su concepción no cabe esta noción del mal.

Por tanto, siguiendo a Alasdair MacIntyre, la consideración de la identidad en forma de narrativa sigue el modelo de los relatos de búsqueda y es comprensible a partir de la tradición cristiana sobre las virtudes que se inicia en la Edad Media. Tal vez, como vimos en el primer capítulo, no hay que olvidar estos supuestos teológicos cuando analizamos el significado que Taylor otorga a esta noción, ya que, en su opinión, la identidad se configura a través de una narración, de un relato –tal y como se establece en la tradición hermenéutica–, pero, además, requiere de unos puntos de referencia, de unas fuentes morales que marcan la dirección de la vida.

La perspectiva expresivista, por tanto, provocó una transformación en el modo de concebir la identidad individual que hemos relacionado con la comprensión de la identidad en forma de narrativa, pero, además, volviendo al relato que expone Taylor en *Fuentes del yo*, también originó la aparición de una *nueva comprensión del arte y del artista*. El arte empieza a

³⁴ *Ibid.*, p. 218.

ocupar un lugar privilegiado, ya que su función no consiste únicamente en mimetizar una realidad ya existente, el arte asume el auténtico valor de la expresión, ya que gracias a él la obra se realiza, se manifiesta y se completa. El artista asume el papel de creador, imitando no tanto a la naturaleza sino al autor de la misma.

Al mismo tiempo, Taylor nos recuerda que el Universo comenzó a ser contemplado bajo una visión diferente. Ya no se comprende el cosmos al modo clásico, es decir, como un conjunto de realidades estáticas dispuestas de un modo jerárquico; ni tampoco se acepta la concepción dominante en el siglo XVIII: el Universo como un conjunto de designios engranados. El orden del Universo comienza a concebirse como un *enigma*. Se trata de un enigma que sólo puede comprenderse participando plenamente en él. La metáfora del amor, de la participación en el torrente de energía que caracteriza al Universo, parece aproximarse más adecuadamente a la nueva comprensión del mundo.

El Universo ya no es considerado, por tanto, como un entramado repleto de significados que están a disposición de cualquiera que se acerque a ellos. Los significados no están ahí. Es necesario encontrarlos y crearlos al mismo tiempo. La realidad tiene un poder, una fuerza... pero este poder se presenta de un modo enigmático y debe ser recuperado mediante lenguajes refinados, a través de lenguajes muy sutiles. El lenguaje adquiere el valor supremo. No sólo permite que algo existente aflore; hace posible que algo alcance su verdadera existencia a través de la creación.

Ante el declive de la antigua comprensión del Universo, los poetas románticos tuvieron que desarrollar un nuevo lenguaje poético, tuvieron que articular una visión original del cosmos.

“Los propios poemas encuentran las palabras. En ese “lenguaje más sutil” –término prestado de Shelley– se está definiendo algo y algo está

siendo creado, a la vez que manifestado. Comienza una nueva época en la historia de la literatura.”³⁵

Por tanto, la perspectiva expresivista, vinculada a la tradición romántica y opuesta a la Ilustración radical comenzó a otorgar un lugar prioritario al lenguaje, entendiéndolo, en principio, como el lugar desde el que se podían manifestar y crear los auténticos sentimientos humanos y llegando a intuir la posibilidad de que a partir del lenguaje se pudiera abrir, crear o constituir una realidad nueva. En este sentido, podemos decir que la tradición romántica estableció claramente la función expresivista del lenguaje y comenzó a intuir la función constitutiva del mismo, una propiedad que será más desarrollada por los movimientos postrománticos.³

2. El poder de la epifanía artística.

El giro expresivista se asocia a la tradición romántica y a su manera de comprender el lenguaje. Sin duda, el Romanticismo ejercerá una poderosa influencia en el modo contemporáneo de comprender el lenguaje y la realidad. Sin embargo, Taylor describirá a partir del capítulo titulado

³⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, 199 , p. 402.

³ Mette Hjort en el ensayo titulado “Literature: expresión or interaction?” observa cómo la literatura juega un papel muy importante en la filosofía de Taylor. Esta vinculación está relacionada, en su opinión, con el análisis que Taylor realiza del comportamiento humano. Dado que la conducta humana está relacionada con unos propósitos y, a su vez, estos fines se juzgan mediante una interpretación de su significado, los trasfondos literarios pueden contribuir a crear una cosmovisión que nos ayude a la interpretación que realicemos de nuestras propias vidas. Sin embargo, M. Hjort lanza una crítica contra el modo en que Taylor analiza los trasfondos literarios. En su opinión, Taylor vertebró toda su teoría sobre la literatura en una visión del Romanticismo que acentúa la autonomía estética; sin embargo, los contextos literarios han de ser comprendidos analizando también un conjunto de dimensiones pragmáticas que son olvidadas por Taylor: los intereses, el poder y los conflictos sociales. Cfr. M. Hjort, “Literature: expresión or interaction?” en J. Tully y D. M. Weinstock (Eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, *op. cit.*, pp. 121-135.

“Nuestros contemporáneos victorianos”³⁷ cómo, sin negar la importancia del Romanticismo, nuestra verdadera herencia moral procede de la *época victoriana*. Es decir, los trazos principales de nuestra cosmovisión se fueron fraguando a lo largo del siglo XIX, cuando las tradiciones racionalistas y expresivistas comenzaban a vertebrarse y a presentarse como alternativas morales ante el patrón teísta anteriormente dominante. De hecho, algunos de los ideales morales más respetados en la actualidad proceden de esta época: el rechazo del sufrimiento, la búsqueda de una justicia universal, la libertad y la autodeterminación individual, la igualdad o el auge de la democracia.

Los sucesivos movimientos artísticos posrománticos que surgen a finales del siglo XIX y principios del XX, mantendrán una clara continuidad con el Romanticismo en la forma de comprender la obra de arte y el papel del artista. Sin embargo, el entrecruzamiento de distintas perspectivas morales erosionará la gran confianza que experimentaban los románticos en la naturaleza en tanto que fuente moral. La equivalencia entre naturaleza y bondad no podrá llevarse a cabo con la misma facilidad.

La *continuidad* con el período romántico se refleja, en opinión de Taylor, en la concepción de la obra de arte. La obra de arte es contemplada tanto en el Romanticismo como en los movimientos posteriores como el lugar en el que se refleja la imaginación creadora. La obra no es sólo un medio a través del cual aparece una realidad diferente. Por el contrario, es el lugar en el que se produce una auténtica revelación o, como indica Taylor empleando una terminología más religiosa, una epifanía. La obra de arte crea y, al mismo tiempo, permite la aparición de algo superior.

“...la obra de arte como lugar de una manifestación que nos introduce en la presencia de algo que de otra forma sería inaccesible, y que tiene una

³⁷ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, pp. 41 y ss.

significación moral o espiritual suprema; es además una manifestación que define o completa algo, incluso mientras lo está revelando.”³⁸

La obra de arte puede producir esta revelación o epifanía de dos maneras diferentes. En primer lugar, mostrando alguna realidad o significación superior que resplandece gracias a ella y, por otra parte, mediante una interiorización del arte: el lugar de la epifanía pasa al interior de la propia obra, no quedando claro qué es lo que representa esta última.

De un modo o de otro, la obra sigue apareciendo como un lugar especial en el que se revela al tiempo en que se crea una realidad diferente. Esta concepción del arte forma parte de un *legado romántico* del que Taylor piensa que es imposible desembarazarse. No podemos desprendernos de ella como tampoco podemos separarnos de otra herencia romántica ligada a la anterior: el subjetivismo y la articulación personal con la que nos acercamos al mundo. No es posible ofrecer una contemplación directa del mundo: cualquier acercamiento implica una *visión refractada* en la que no se puede separar lo manifestado del medio creado para revelarlo.

La nueva comprensión del artista y de la obra de arte provocó, según Taylor, una relación problemática del artista con la moral, ya que éste podía reforzar la moral mediante sus obras o tratar de alejarse de ella y buscar un significado superior. Sin embargo, puede decirse que, de forma general, los artistas trataron de realizar alguna vinculación entre el arte y la moral. No obstante, el modo en que los artistas postrománticos realizan esta unión entre las fuentes morales y el arte mantendrá, como se ha visto, algunos paralelismos con la tradición romántica, pero también *notables diferencias*. Los propios autores sostienen importantes divergencias en este sentido. Para algunos resulta imposible trazar una continuidad entre el arte epifánico moderno y el Romanticismo. Así, por ejemplo, Hulme considera que su obra se distancia del Romanticismo porque cree que éste se mantiene muy

³⁸ *Ibid.*, p. 441

unido a una posición subjetivista. Por su parte, Mallarmé o Rimbaud creen que es necesario superar la “autoexpresión” a través de un simbolismo más austero.

Pero, tal vez, la diferencia más importante que se establece entre las visiones románticas y las visiones posteriores está relacionada con el modo en que se relacionan la naturaleza y el *bien*. Para los románticos la naturaleza era fuente de bondad: Shelley, Novalis, Wordsworth o Constable reflejaron esta idea en sus escritos. Frente a ella se alzarán en el siglo XIX, en opinión de Taylor, tres importantes *transformaciones* de esta visión gracias a las aportaciones del movimiento realista, de Baudelaire y de la filosofía de Schopenhauer.

En primer lugar, el *Realismo* y el *Naturalismo* se caracterizarán por mostrar una naturaleza neutra e inocente al modo ilustrado, pero señalando que esta naturaleza sólo puede ser mostrada si tenemos valentía y, sobre todo, si se emplean los poderosos recursos del arte. Por otra parte, las pinturas de Corbet o Manet reflejaban otro aspecto de la naturaleza. Al otorgar un papel privilegiado a la gente común, se les concedía una dignidad, que se conseguía gracias a la transformación que realizaba el arte. Y no sólo esto: este realismo permitía conocer la gran energía de la naturaleza en bruto. En opinión de Taylor, por estos motivos podría llegar a hablarse de una “epifanía naturalista”.³⁹

La segunda transformación se produce con *Baudelaire*. Gracias a él se origina un tipo de arte epifánico que se opone a la bondad de la naturaleza. Se enfrentará a la idea rousseauiana según la cual el ser humano es bueno por naturaleza y se situará en un sendero que había sido inaugurado por el pesimismo agustiniano y por el maniqueísmo. La naturaleza por sí misma es mala, fea y decadente. Pero el artista puede liberarse de ella gracias al poder transformador del arte. Sin embargo, no siempre es conveniente transformar la naturaleza para alejarse de su maldad

³⁹ *Ibid.*, p. 455

original; en ocasiones, es preferible sumergirse en ella y experimentar su satanismo. El gran pecado consiste en la indiferencia, en la vida banal.

La posición de Baudelaire se aleja del Romanticismo clásico en su concepción de la naturaleza y en su postura aristocrática, pero sigue siendo fiel a la crítica de la civilización instrumental y al intento de transformar este mundo por medio de los poderes artísticos. En opinión de Taylor, Baudelaire inspirará a aquellos, que, como Mallarmé, defenderán un arte puro y autosuficiente.

Por último, un tercer modo de comprender la relación entre moral y naturaleza puede encontrarse en la filosofía de *Schopenhauer*. En su obra se desarrolla una visión amoral de la naturaleza. Ésta aparece como una energía que trata por todos los medios de perpetuarse a sí misma y que nos impulsa, por encima de cualquier principio moral, hacia algo que parece inalcanzable. Su posición se distancia de la tradición cristiana y se aproxima a la religión budista al reclamar una liberación de las ataduras del yo y de la voluntad. Esta liberación puede conseguirse mediante el poder transformador del arte. Tal vez, sea difícil alcanzar el Nirvana, pero, al menos, gracias al arte la voluntad podrá acercarse a las Ideas eternas.

La obra de Schopenhauer ejercerá una influencia extraordinaria en planteamientos posteriores. La defensa del arte como un poder liberador y transformador será visible en las primeras obras de Nietzsche; la contemplación de la naturaleza como un depósito de energía ejercerá su influencia en movimientos artísticos posteriores (fauvismo, surrealismo...) y, en general, contribuyó a enriquecer el sentido de hondura interior, algo que se reflejará en las profundidades psíquicas descubiertas por Freud.

Las tres posiciones analizadas por Taylor se distanciaban del modelo romántico que asociaba la bondad con la naturaleza. El desarrollo de estas posiciones provocó una importante crisis espiritual y moral ante la ruptura de una perspectiva que ofrecía un fundamento claro a la benevolencia universal. El ideal de solidaridad vinculado a la bondad de los sentimientos humanos más profundos parecía resquebrajarse.

Esta crisis de afirmación podía solucionarse recuperando posiciones espirituales más tradicionales o confiando, una vez más, en el poder de transformación artística. Ahora bien, en este caso, la creatividad artística se emplearía con el fin de afirmar la bondad.

“Cabe intentar afrontar esta crisis volviendo a los credos antiguos: bien a una fe cristiana o a alguna doctrina ilustrada de la razón y la libertad, o a una noción inspirada en el Romanticismo, de la naturaleza como fuente. Pero ahora se ha introducido además otra dimensión. El Romanticismo, seguido por los tres desarrollos que acabo de describir, nos ha hecho conscientes del poder de la imaginación creativa para transfigurar la realidad, incluso la ruin y repulsiva realidad, en el caso de Baudelaire. Esto sólo puede sugerir un papel análogo en la recuperación de la capacidad para afirmar la bondad.”⁴⁰

Esta nueva dirección de la imaginación creativa –señala Taylor– puede desplegarse en *formas diferentes*, tal y como reflejan las posiciones de Kierkegaard, Dostoievsky o Nietzsche. En la obra de Kierkegaard *Lo uno y lo otro*, el ser humano trasciende su vida finita, su vida basada en elecciones limitadas, cuando vive estas decisiones a la luz de una perspectiva diferente: la perspectiva ética. Desde esta posición la persona se elige a sí misma, se sitúa ante la infinitud y se distancia de los objetos finitos. Al adoptar esta nueva perspectiva, el ser humano logra experimentar una transfiguración.

En la obra de Dostoievsky aparece un tema central: el modo en que nos abrimos o nos cerramos a la gracia. Ante las maldades del mundo, puede desplegarse un aborrecimiento de la propia vida y del mundo, manifestándose este último en la forma del terrorismo. Pero también es

⁴⁰ *Ibid.*, 470.

posible llevar a cabo una transformación que consistiría en amar al mundo y a nosotros mismos a pesar de las múltiples maldades que pueden observarse. Esta capacidad de transformar lo que vemos a nuestro alrededor es lo único que puede salvarnos.

“Amar el mundo y a nosotros mismos es en algún sentido un milagro, dado el mal y la degradación que el mundo y nosotros contenemos. Pero el milagro nos viene dado si aceptamos que somos parte de él. Implicado en ello está nuestra aceptación del amor de los demás.”⁴¹

En la obra de *Nietzsche*, puede encontrarse, según Taylor, otro modo de transformar la naturaleza y llegar a la bondad. En este caso, desde una perspectiva atea, el mundo se contempla como un ámbito de fuerzas ciegas y nada espirituales. El modo de afirmar la bondad del mundo consiste en llevar a cabo una autosuperación personal. El bien continúa desempeñando, por tanto, un papel primordial en tanto que fuente moral.

En las tres posiciones puede encontrarse, pues, una conexión con la moral, una conexión con el bien. La diferencia que hallamos respecto a perspectivas anteriores consiste en que el bien no aparece como una fuente que se alcance de un modo directo, mediante una introspección o a través de una contemplación de la naturaleza o de Dios. Es posible ver que el mundo es bueno, como sugería la célebre sentencia del Génesis, pero sólo es posible contemplar esta bondad mediante un giro, mediante una transformación. Las fuentes morales dejan de estar disponibles de un modo directo y pasan a formar parte de un *mundo refractado*. El nuevo poder del arte —el poder de la epifanía— consiste en su capacidad para transformarnos o para transformar la realidad que nos rodea y contemplar por medio de esta transformación creativa el orden moral.

⁴¹ *Ibid.*, 474.

3. El papel de la literatura modernista.

El Romanticismo ha desarrollado una comprensión del lenguaje que otorga a éste un lugar prioritario en la cultura y en la constitución de la identidad humana. Taylor ha mostrado claramente su preferencia por este modo de entender el lenguaje, alejándose de aquellas teorías que sólo veían en él un instrumento útil para conocer el mundo. Sin embargo, el modelo lingüístico que Taylor admira con más intensidad no es propiamente el que emerge de la edad romántica, sino el que surge del arte modernista de principios del siglo XX.

Es cierto que el *Modernismo* representa, en cierto sentido, una continuación de la línea romántica, en tanto que sigue otorgando un papel prioritario al lenguaje considerándolo como una actividad constitutiva de la realidad y en tanto que sigue sosteniendo que cualquier acceso a las fuentes morales ha de realizarse desde un proceso subjetivo, desde una visión personal. Pero el Modernismo ofrece una posibilidad que acrecienta los límites de la visión romántica. A través del arte modernista, el artista entra en contacto con algo que supera los límites de la subjetividad, el acceso se produce mediante una visión personal pero pone de manifiesto la presencia de un poder que se impone al propio artista.

Tal vez, algunas de las intuiciones más brillantes de la filosofía de Taylor se encuentran en el capítulo de *Fuentes del yo* titulado “Las epifanías del modernismo” donde aparece la profunda admiración que siente Taylor por los autores del primer modernismo: Proust, Pound, Eliot, Joyce o Mann. En este capítulo, Taylor describe al Modernismo como un arte epifánico surgido en el siglo XX que difiere, en muchos sentidos, del prototipo romántico. Se trata de un arte que sigue profundizando en la subjetividad, pero que, al mismo tiempo, lleva a cabo una descentralización del sujeto. La interiorización y el descentramiento caracterizarán al arte

modernista tanto como a la identidad contemporánea, apareciendo como dos rasgos destacados que, al mismo tiempo, experimentan una continua tensión.

Los románticos podían oponer al mundo tecnificado e instrumentalizado una aproximación a la naturaleza, que era contemplada como la fuente suprema de la bondad y de los sentimientos auténticos. Los modernistas ya no pueden ofrecer esta respuesta con facilidad, ya no establecen esta radical oposición. Por una parte, porque la naturaleza ya no es contemplada únicamente como una fuente de bondad, ya se ha visto cómo empiezan a surgir otras comprensiones sobre la naturaleza, entre las que empieza a ser muy importante la visión de Schopenhauer que la equipara con un depósito de energía amoral. Por otra parte, porque una sociedad cada vez más urbanizada y mecanizada está relegando a la naturaleza. Además, porque la cosmovisión científica no se sustenta únicamente en las teorías mecánicas alejadas del mundo natural, sino que las ciencias de la vida empiezan a ocupar un lugar cada vez más importante.

La perspectiva romántica se desvanecía, por tanto, en los inicios del siglo XX. No parecía posible unificar una civilización construida según el molde de la racionalidad instrumental con los sentimientos auténticos que defendía el artista romántico. Algunos modernistas se proclamaron antirrománticos y prefirieron contemplar la naturaleza de un modo similar al que expuso Baudelaire: la naturaleza no podía ser fuente de bondad, no era posible identificar a Dios con la Naturaleza o con la verdadera esencia de la realidad. El arte dejaba de ser contemplado como una manifestación o epifanía de la bondad original, del auténtico ser de las cosas. Las epifanías del ser perdían su sentido. Esta nueva perspectiva antirromántica podía encontrarse en el primer Eliot, en Mann o en Proust. Nos muestra Taylor cómo para este último, la restauración del tiempo original no conduce hacia un sentimiento puro, original y bondadoso. Por el contrario, lo que pondrá de manifiesto esta recuperación será la destrucción de las ilusiones del amor...

“la revelación del tiempo restaurado se consigue a costa de una destrucción despiadada de las ilusiones del amor”.⁴²

La vuelta hacia la naturaleza que proponían los autores románticos es rechazada por algunos escritores modernistas mediante un radical giro hacia la interioridad. De este modo, Hulme en su primera teoría, encuentra en la poesía un modo de entrar en contacto con la realidad. No obstante, Taylor encuentra con más frecuencia posiciones antisubjetivistas que se reflejan en Pound, en el clasicismo de Eliot, en Wyndam Lewis, en el antihumanismo de Heidegger o en la oposición al Romanticismo que manifiesta Hulme.

Desde el Modernismo no puede admitirse que el verdadero yo consista en una unidad y que ésta emerja cuando los auténticos sentimientos broten y nos pongan en contacto con la fuerza de la naturaleza, con la inmensa bondad natural. Esta idea no puede seguir manteniéndose, porque, en primer lugar, la idea de naturaleza que poseen los autores modernistas no es la que se desplegó en el romanticismo, sino la noción que aparece en Schopenhauer, en las teorías biológicas o en Baudelaire. Se comprende a la naturaleza como una fuente amoral, como una inmensa energía que no se identifica con la bondad.

Por otra parte, esta comprensión de la naturaleza no es compatible con la idea de un yo unitario que restaura en su interioridad la unión con la naturaleza a través de los verdaderos sentimientos. No hay un foco de bondad que haga posible la identificación y el recogimiento unitario del yo.⁴³ De este modo, parece necesario buscar nuevas formas de identidad que no se caractericen por la integración y la unidad, sino por la fragmentación.

⁴² *Ibid.*, p. 482.

⁴³ Taylor cree que, en este sentido, algunos surrealistas extremos sí tratan de alcanzar una conciliación total.

“El giro hacia dentro puede llevarnos más allá del yo (...) hacia una fragmentación de la experiencia que pone en entredicho las nociones comunes de identidad”.⁴⁴

En opinión de Taylor, este descentramiento del sujeto puede encontrarse en Musil, pero, también y, sobre todo, en Marcel Proust. En Proust la manera de recuperar la experiencia vivida consiste en liberarnos del yo unitario y abrirnos a un flujo de experiencias que no pueden controlarse o integrarse con facilidad. Taylor nos recuerda que Proust señala en *Contre Saint-Beuve* que “somos varias personas superpuestas”⁴⁵ (“plusieurs personnes superposées”). De este modo, Proust nos presenta una manera diferente de habitar el tiempo, una forma nueva de unidad.

De este modo, la ruptura modernista con la noción romántica de la naturaleza y con la idea unitaria del yo vendrá acompañada además de una *nueva visión del tiempo*. Se destruye la idea del tiempo espacial. Es decir, se elimina la idea de un tiempo formado por una serie de momentos separados entre los que se establece una relación de causalidad.

Frente a esta noción del tiempo, ligada al pensamiento científico y a la racionalidad instrumental, se habían manifestado importantes voces desde la filosofía. En este sentido, Taylor nos recuerda la protesta que realizó Bergson contra el tiempo espacial en nombre del tiempo vivido y sugiere que una crítica similar fue realizada por Heidegger cuando señaló que el tiempo vivido estaba organizado en torno al pasado –en tanto que fuente de la situación dada– y dirigido hacia un futuro –como aquello que debe ser determinado por mi acción–, vertebrándose siempre desde un agente que habita su momento, su época.

Desde la literatura modernista se dirigirá un importante ataque a la noción de la temporalidad espacial unida a la racionalidad instrumental o a

⁴⁴ *Ibid.*, p. 485.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48 .

la visión optimista del tiempo y de la narración que era habitual en la cosmovisión romántica. El tiempo no puede ser un conjunto de instantes tejidos por un yo que aparece en todos ellos. El tiempo empieza a ser considerado como un fluir, como una estructura en la que el yo aparece descentrado. Taylor recuerda algunos de los pasajes culminantes de la literatura modernista que muestran esta transformación de la experiencia en un fluido: las vivencias de Hans Castorp en *La Montaña Mágica* de Thomas Mann, la recuperación del tiempo que realiza Proust en el último volumen de *En busca del tiempo perdido* o la utilización de la historia en la poesía que realizan Pound o Eliot. En todos ellos encuentra Taylor un descentramiento de la subjetividad y una consideración del lenguaje como un fluir.

Ahora bien, esto no significa que se elimine la interioridad del sujeto. La interioridad sigue siendo importante porque representa el único modo de entrar en contacto con la estructura del lenguaje. Puede decirse que el lenguaje aparece como una estructura con un inmenso poder que no puede ser controlado por el sujeto; puede señalarse que el sujeto es múltiple o descentrado, pero esto no elimina el papel primordial del sujeto y de su interioridad para acceder al fluido lingüístico.

Por tanto, la literatura modernista ha presentado una visión del lenguaje y de la subjetividad que corresponden, en opinión de Taylor, con la comprensión del lenguaje y del sujeto que se ha extendido a lo largo del siglo XX. El lenguaje ha dejado de ser visto como un instrumento fabricado por los sujetos y se ha convertido en una realidad con vida propia, en una estructura o un *fluido* con sustantividad del que brota un reino de significados en el que los individuos despliegan sus experiencias y sus diversas comprensiones del mundo. La subjetividad, por su parte, deja de ser única y se despliega en múltiples facetas, puntos de vista o personalidades. Pero *la subjetividad* seguirá siendo el lugar desde el que la realidad, una realidad mediada lingüísticamente, puede aflorar, puede brotar. En este sentido, la interioridad no desaparece. Sigue desempeñando un papel primordial. No es posible un acceso a la realidad o a las fuentes de

nuestra moral que no se lleve a cabo a través de la interioridad del sujeto. Toda visión de la realidad debe ser mediada, debe ser refractada.

Ahora bien, si la realidad o las fuentes de nuestra moralidad sólo son accesibles a través del lenguaje; si, por otra parte, el lenguaje no es una realidad estática públicamente disponible, sino un fluir constante, misterioso, constituido por diversos estratos, con capacidad creadora y, al mismo tiempo, moldeado por las experiencias humanas y, si, por último, el sujeto a través del cual se hace presente la realidad no es único, sino que está surcado por diversas personalidades y diferentes centros de referencia... ¿cómo será posible acercarnos a las fuentes o realidades que han de tener importancia en nuestras vidas?, ¿cómo entrar en contacto con las fuentes morales que deben orientar nuestras vidas?, y, sobre todo, ¿cómo restaurar aquellos bienes que siendo cruciales para la vida humana parecen ocultarse por el dominio de tradiciones culturales dominantes?

La respuesta de Taylor consistirá en mostrar la necesidad de restaurar o articular aquellos lenguajes que nos pongan en contacto con las fuentes morales más importantes para nuestras vidas. La restauración no es fácil debido a las características del lenguaje y de la subjetividad que ya se han señalado. No obstante, el arte modernista permite, una vez más ofrecer un camino que puede arrojar luz ante este dilema. El arte modernista deja de ser meramente descriptivo y trata de buscar *lenguajes más sutiles*, lenguajes que muestren la energía que brota del lenguaje y que puede ser captada por un sujeto que, al mismo tiempo, no se presenta como un foco único.

“La epifanía viene desde entre las palabras o las imágenes, diríamos, desde el campo de fuerza que se establece entre ellas, y no a través de un referente central que describan mientras están transmutándose.”⁴

⁴ *Ibid.*, p. 489.

El análisis que realiza Taylor de la articulación y su estudio de los lenguajes “más sutiles” será analizado con más detalle en el capítulo siguiente.

4. Otras perspectivas sobre el lenguaje.

1. Contingencia o poder. Rorty o Taylor.

La tradición romántica y sus continuadores modernistas han forjado una concepción del lenguaje que se ha extendido a lo largo del siglo XX y que es defendida por el propio Taylor. De este modo, Taylor entiende el lenguaje como un *fluir*, como una red que rodea a los sujetos y que establece el suelo desde el que debe desarrollarse cualquier intento de conocer, pensar o actuar. Para Taylor el entramado ha sido tejido por los propios humanos, pero, al mismo tiempo, posee un poder propio, una fuerza que no puede ser creada, sino solamente encontrada. Parece que Taylor quiere decirnos que, en cada época, los sujetos pueden remendar la red del lenguaje –como los pescadores que trabajan en un puerto– pero no pueden crearla desde el inicio.

La prioridad que Taylor otorga al lenguaje frente al sujeto o frente al Ser sitúa al autor canadiense dentro de una línea filosófica surgida en el siglo XX que suele recibir el nombre de *giro lingüístico*. La aparición de esta corriente se debe a las ideas sobre el lenguaje defendidas por los autores que Taylor situaba en la teoría de las tres H: Herder, Humboldt y Hamann; pero no hay que olvidar la aportación de Heidegger, de

Wittgenstein o de Gadamer. En opinión de Habermas⁴⁷, el giro lingüístico no representa una corriente sino un paradigma⁴⁸, es decir, una perspectiva que en las últimas décadas establece el dominio dentro de la filosofía superando al paradigma anterior caracterizado por la prioridad de la conciencia individual. Dentro de este nuevo paradigma se elevan construcciones filosóficas muy diferentes que admiten la hegemonía del lenguaje, pero atribuyendo a éste rasgos que sirven para diferenciar las diversas corrientes. En este sentido, me gustaría realizar una comparación entre la visión que ofrece Taylor con la que aportan dos de los autores más importantes del panorama filosófico actual: Richard Rorty y Jürgen Habermas.

El filósofo estadounidense Richard Rorty se dio a conocer en el mundo de la filosofía a partir de la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*⁴ en el año 1979. Sin embargo, será en una obra posterior titulada *Contingencia, ironía y solidaridad* cuando aparecerán sus ideas filosóficas más importantes, las que vertebrarán el conjunto de reflexiones que encontraremos en sus escritos de madurez. Entre estas ideas hay que destacar un concepto que desempeña un papel primordial en esta obra y en el conjunto de su filosofía. Se trata del concepto de *contingencia*. Rorty extrae este concepto del uso que de él hace la biología neodarwinista. Desde esta corriente el hombre no es considerado como el fin último de la evolución, como el resultado de un plan de la naturaleza o del plan divino. Por el contrario, la especie humana ha surgido por puro azar, es una más de entre las múltiples especies posibles de animales. Rorty traspasa este concepto desde el terreno de la biología hacia el ámbito de la cultura y de la sociedad. Así, del mismo modo, que el ser humano es una especie que ha

⁴⁷ El giro lingüístico aparece, según Habermas, como el fundamento metodológico que ha permitido poner en duda la prioridad de la conciencia: “Pero sólo con el giro lingüístico han encontrado tales reservas un sólido fundamento metodológico. Este giro se debe al abandono, marcado ya por Humboldt, de la concepción tradicional según la cual el lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la asignación de nombres a objetos y como un instrumento que permanece externo al contenido del pensamiento.” J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., 1990.

⁴⁸ Habermas emplea el término paradigma con el significado que le otorgó Thomas Kuhn. Cfr. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987.

⁴⁹ Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.

aparecido por azar, las distintas culturas y comunidades también han surgido de un modo contingente. De este modo, no hay que contemplar la cultura liberal y democrática moderna como la culminación de todas las culturas, sino como una más de entre las múltiples y variadas comunidades posibles.

Del mismo modo que las distintas comunidades han surgido por azar, también los lenguajes que se encuentran en ella han aparecido de forma contingente. La naturaleza del lenguaje se caracteriza, por tanto, por su contingencia. Los lenguajes son creaciones completamente humanas que revisten una determinada forma, pero que podrían adoptar otra diferente. No existe ningún criterio que se encuentre más allá del lenguaje y que permita evaluar la mejor o peor adecuación de los mismos. En este punto, como vemos, Rorty se aleja claramente de Taylor, ya que éste había sostenido que los verdaderos lenguajes son aquellos que permiten ponernos en contacto con algo que está por encima de lo humano. La presencia de un poder irreductible es negada por Rorty de manera contundente. No puede existir una verdad que esté más allá de los límites del lenguaje.

“El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo.”⁵⁰

La aparición de un lenguaje nuevo o el tránsito desde un lenguaje existente hacia otro diferente no significa que los nuevos lenguajes se aproximen más a la verdadera racionalidad o a alguna realidad objetiva. La aparición de un nuevo lenguaje guarda más relación con la *imaginación* que

⁵⁰ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 2 .

con la creación, ya que el nuevo lenguaje parece redescubrir de un modo más atractivo un amplio número de situaciones. Ciertas palabras dejan de ser empleadas y surge la costumbre de utilizar otras diferentes. Se extiende, de este modo, una creación nueva, una metáfora diferente⁵¹. La nueva costumbre aparece en ese momento más atractiva, pero esto no significa que haga posible una argumentación mejor o que refleje con mayor fidelidad la naturaleza o el orden racional de las cosas. Un lenguaje sustituye a otro como resultado del azar.

La gran discrepancia existente entre Rorty y Taylor, consiste, en opinión del primero en el hecho de que Taylor aún no se ha situado plenamente en la tradición del giro lingüístico, sino que mantiene una confianza en una realidad extralingüística que otorga sentido al verdadero lenguaje. En este punto, cree Rorty que Taylor sigue manteniendo una perspectiva similar a la que sostuvo Heidegger. En la obra *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, podemos hallar la lectura que realiza Rorty del filósofo alemán y de su modo de entender el lenguaje.

Rorty mantiene hacia Heidegger una actitud ambivalente. Por una parte lo admira, pero, por otra, no puede ocultar su desilusión, su desencanto. Considera⁵² que Heidegger ha experimentado una evolución en su pensamiento. En el curso de esa evolución Heidegger había abandonado una visión pragmatista, observable en *Ser y Tiempo*, y, poco a poco, se había aproximado a una posición más claramente metafísica, una posición desde la que intentaba buscar un fundamento metafísico, una verdad absoluta. A Rorty le agrada el primer Heidegger y considera su desarrollo posterior como algo negativo "...fue un desfallecimiento".⁵³

⁵¹ Al analizar las transformaciones que se producen en el lenguaje, Rorty reconoce su deuda con Davidson en numerosas ocasiones. Cfr. "La contingencia del lenguaje" en R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991; "Fisicalismo no reductivo", "Pragmatismo, Davidson y la verdad" y "Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora" en R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 199 ; "¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson versus Crispin Wrieth." en R. Rorty, *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona, 2000.

⁵² Cfr. Rorty, R. "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje" en R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993.

⁵³ *Ibid.*, p. 9 .

Rorty realiza una lectura de *Ser y Tiempo* desde un punto de vista pragmatista. En su opinión, Heidegger en esta obra intenta mostrar la fragilidad de cualquier proyecto humano, el carácter contingente de ese proyecto. Los distintos peldaños que ha escalado la metafísica representan sucesivos intentos por escapar de la contingencia del tiempo, representan intentos por encontrar algo fijo, inmutable y eterno.

Desde la óptica de Rorty, el término “originario” que con frecuencia emplea Heidegger podría entenderse como una situación especial para captar que no hay nada eterno, que todo podría ser de otra manera. Por otra parte, el término “Ser” es comprendido por Rorty como el contenido del que tratan los distintos vocabularios. En este sentido, no puede existir una única y definitiva comprensión del Ser; el Ser es diferente según las descripciones que se produzcan. Por su parte, la expresión “dejar ser a los seres” significará la capacidad de comprender que pueden existir lenguajes alternativos, que pueden existir seres alternativos a los que conocemos.

Vemos, por tanto, cuál es el motivo por el que Rorty siente una gran admiración por Heidegger. En su obra *Ser y Tiempo* descubre un léxico, un vocabulario lleno de sugerencias y en el que es posible rastrear los argumentos claves de la visión pragmatista. El Ser no se ha desvinculado todavía del *Dasein*. Se necesitan mutuamente. La Verdad no se ha convertido en una entidad autónoma con fuerza propia y necesita que sea expresada por alguno de los posibles lenguajes humanos.

Sin embargo, no todo lo que siente Rorty por Heidegger es admiración. También experimenta una cierta decepción cuando observa que Heidegger rechaza de una manera global toda la tradición occidental y se sitúa él mismo como un profeta salvador, capaz de escaparse de la rueda del tiempo y acceder a la Verdad, al verdadero Ser a través de un “pensar” místico-religioso.

Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger había realizado un rechazo de toda la tradición occidental, la cual representaba una sucesiva decadencia. Sólo los griegos parecían encontrarse en una situación más originaria respecto al Ser.

La privilegiada posición de los griegos se debía a que fueron ellos los primeros que emplearon determinados conceptos metafísicos, y, por tanto, observarían con más claridad el origen humano de estos conceptos, así como su carácter contingente. Sin embargo, Rorty no comparte esta opinión. No piensa que los griegos se encontraran en una situación privilegiada. Él cree que la tradición occidental no puede entenderse de un modo tan uniforme. Está llena de movimientos distintos, de influencias diversas, de crisis, de períodos revolucionarios. Es este punto es visible la influencia que ejerce Kuhn sobre Rorty. La historia de Occidente es una historia de convulsiones diversas, pero es una historia que sigue su curso y que puede hacerlo por un sendero o por otro.

“...no existe un poder oculto llamado Ser que diseñó o manejó la escalera. Nadie susurró al oído de los primeros griegos, los poetas de Occidente. Sólo estamos nosotros, carentes de todo otro poder excepto el de aquellas palabras que empezamos a hablar, las metáforas muertas que hemos interiorizado. No existe forma, ni necesidad alguna de distinguir el baile del bailarín, no tiene objeto buscar un coreógrafo oculto. Considerar que lo único que hay somos nosotros sería simultáneamente concebimos –concebir a Occidente– como una contingencia y considerar que no existe refugio de la contingencia.”⁵⁴

Heidegger no sólo ve la Historia de Occidente como un proceso decadente, además intenta escapar de ese proceso. Poco a poco, se va alejando de la posición pragmatista que defendió en *Ser y Tiempo*. Rorty considera que en ese desplazamiento se produce una curiosa circunstancia: los caminos de Heidegger y Wittgenstein se entrecruzan. Wittgenstein en el *Tractatus* había adoptado una actitud mística o esencialista. Su última afirmación “De lo que no se puede hablar se debe guardar silencio”, revela

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1.

la presencia de realidades que están más allá del lenguaje, una sustancia del mundo que es inefable. Sin embargo, en su desarrollo posterior abandonó claramente esta idea. Al rechazar la idea de que pudiera existir un lenguaje último que ofreciera las condiciones de posibilidad de todo aquello que deseara tener un significado, concibió la idea de una pluralidad de lenguajes distintos, de una diversidad de juegos del lenguaje. Y mientras Wittgenstein deriva de una visión esencialista a otra más pragmática, Heidegger se desplaza en el sentido contrario.

Al buscar los “dones del Ser”, Heidegger intentaba alcanzar una verdad última y original y se iba alejando, poco a poco, del contexto en el que se forjó *Ser y Tiempo*. El segundo Heidegger intensificó su búsqueda de una originariedad cada vez mayor, una búsqueda que se refleja, según Rorty, en pasajes como el siguiente:

“El hombre actúa como si fuere configurador y amo del lenguaje, mientras que de hecho el lenguaje sigue siendo el amo del hombre... pues, en sentido estricto, el que habla es el lenguaje. El hombre empieza a hablar cuando, y sólo cuando, responde al lenguaje escuchando su llamada.”⁵⁵

Parece que, en un principio, tanto Wittgenstein como Heidegger, partieron de la necesidad de lograr ser auténticos y originales. Sin embargo, mientras que Wittgenstein fue adoptando una posición cada vez más informal respecto a la filosofía, Heidegger siguió insistiendo en su búsqueda de la autenticidad, la búsqueda de un lenguaje último y original, más allá de la práctica social.

Rorty considera que la indagación emprendida por Heidegger para encontrar la autenticidad es muy similar a la búsqueda que realiza Taylor de

⁵⁵ “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje” en R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, op. cit., p. 97.

las fuentes últimas, de las raíces profundas. En el artículo “Charles Taylor en torno a la verdad”⁵ mostrará explícitamente sus diferencias respecto al filósofo canadiense y situará a éste en la misma línea en la que había situado la filosofía de Heidegger tras *Ser y Tiempo*.

“Mientras que Taylor cree que las ideas de Heidegger del *Zuhanden* y de Merleau-Ponty sobre la acción y el cuerpo nos ayudan a salir de la epistemología, yo opino que ambos filósofos nos mantienen dentro de ella precisamente en la medida en que le dejan un lugar; no importa si derivativo, a las imágenes (y por ende a las nociones de “representación” y “correspondencia”).”⁵⁷

Al comienzo de este artículo, Rorty señala que la principal diferencia existente entre Taylor y él mismo consiste en una diferencia relacionada con la *poesía*. Mantienen cánones poéticos distintos y, al mismo tiempo, una diferente concepción sobre la función de la poesía. Rorty no admite, como hace Taylor, que exista una poesía superior o más seria cuya función sea conectarnos con algún hiperbien externo, con alguna fuente moral que supere los límites del individuo; por el contrario, considera que la poesía se limita a ofrecer diferentes maneras de ser sencillamente humanos.

“Charles Taylor lee a sus autores favoritos a la luz de su convicción de que «el poeta si es serio está señalando a algo –Dios, la tradición– que él cree que esta ahí para todos nosotros». Yo leo a algunos de esos escritores a la luz de mi convicción de que la seriedad puede y debe brotar libre de toda creencia universalista de ese género.”⁵⁸

⁵ “Charles Taylor en torno a la verdad” en R. Rorty, *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona, 2000.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 11 .

Pero esta diferencia poético-literaria se encuentra emparentada a otra discrepancia aún más seria: la que versa en torno a la verdad. Rorty cree que tanto Taylor como él se esfuerzan por considerarse a sí mismos alejados de la tradición epistemológica. Pero, al mismo tiempo, ambos contemplan que la posición del otro no se ha alejado completamente de aquella tradición epistemológica y cartesiana.⁵⁹

Así, Taylor cree que Rorty sigue manteniendo una posición representacionista. Sin embargo, Rorty no comparte esta tesis pues considera que Taylor no está comprendiendo su actual visión pragmatista y davidsoniana, y le atribuye ideas que solamente podrían hallarse en escritos más antiguos como *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. En la actualidad Rorty no admite que existan lenguajes –el lenguaje de la Física, por ejemplo– que ocupen un lugar privilegiado, que permitan una mejor accesibilidad a lo real. Sin embargo, sí cree que Taylor continúa manteniendo vestigios de la epistemología, cuando habla de fuentes profundas que tienen un poder propio, que poseen propiedades intrínsecas y que mantienen un valor ontológico.

Son estas propiedades intrínsecas las que aproximan a Taylor a la filosofía de Heidegger. Como vimos, el propio Taylor reconoce la importancia de Heidegger cuando se desea mostrar la importancia de un poder que supera al individuo, que muestra algo que no somos nosotros. Esta vinculación con Heidegger aleja la concepción que mantiene Taylor sobre el lenguaje de la que ha sido trazada por Richard Rorty. Para éste el lenguaje es pura creación humana contingente, sin fuerzas ocultas ni poderes superiores.

La comprensión del lenguaje que tiene Taylor se distancia de la defendida por Rorty, en el hecho de que el primero concede una especial

⁵⁹ Taylor acusa a Rorty de mantenerse dentro de la corriente epistemológica en el ensayo titulado “Rorty in the Epistemological Tradition”, en Alan Malachowski (Ed.), *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 258.

importancia al papel configurador del lenguaje, es decir, al carácter determinista del logos que no puede ser modelado por los humanos. Por el contrario, Rorty considera que el lenguaje sólo puede ser entendido como una creación humana, siendo innecesario apelar a poderes inescrutables. El momento determinista que se halla presente en el lenguaje siguiendo el planteamiento de Taylor es rechazado completamente por Rorty, ya que para el filósofo norteamericano las transformaciones lingüísticas se deben únicamente al azar, a la pura contingencia.

Pero aunque ambos sostienen conclusiones diferentes, hay un aspecto en el que sus planteamientos se aproximan. Tanto Taylor como Rorty realizan un discurso filosófico que se aproxima a las fuentes literarias, que se acerca a los escritores y juega con ellos. La obra de Taylor *Fuentes del yo* no sólo constituye un discurso filosófico, sino que, además, representa una invitación a la lectura. Tras leer esta obra se experimenta la tentación de leer a Dostoievsky, a Proust, a T. Mann, a Pound, a Rilke... Pero también Rorty juega constantemente con sus autores favoritos: Navokob, Orwell, Proust, Dickens... y es que ambos autores creen que la filosofía posee un *vertiente literaria ineludible*. Ninguno de los dos considera que filosofía y literatura constituyan el mismo género, pero, tanto Rorty como Taylor, consideran que la literatura ha mostrado una gran capacidad para mostrar a través de sus creaciones diferentes aspectos de la realidad. Rorty, por ejemplo, considera que la literatura puede hacernos más sensibles ante la crueldad y ante el sufrimiento, siendo imposible que la filosofía logre crear esta sensibilidad. Taylor, por su parte, encuentra en las obras de los autores modernistas del siglo XX una habilidad especial para ponernos en contacto con una realidad que está más allá de nosotros. La diferencia entre ambos filósofos en este punto radica en el hecho de que Taylor sí cree que la filosofía puede elaborar un discurso, siguiendo las sutilezas de la literatura, que se aproxime a las fuentes morales.

2. Entendimiento o creatividad. Habermas o Taylor.

Si Taylor había destacado el aspecto literario y creativo de la filosofía y del lenguaje, *Jürgen Habermas* no concederá a este aspecto una especial importancia, considerando que la función más importante del lenguaje será la de establecer un *entendimiento* entre los interlocutores. La filosofía de Habermas se ha convertido en un referente constante de una gran parte de los planteamientos filosóficos actuales, de ahí que nos parezca muy importante analizar su teoría sobre el lenguaje y compararla con la de Charles Taylor.

Fue en torno a los años setenta cuando el filósofo alemán encontró una base firme que iba a servir de fundamento a sus diferentes ideas y planteamientos filosóficos. Esa base era el lenguaje. Hasta entonces Habermas se había caracterizado por continuar la crítica que la primera generación de la Escuela de Francfort había sostenido contra la llamada racionalidad subjetiva. Este tipo de racionalidad –llamada instrumental por Horckheimer, identificadora por Adorno, unidimensional por Marcuse o estratégica por parte de Habermas– era criticada por estos autores debido a que se alzaba como la racionalidad única y hegemónica, intentando extender los parámetros pertenecientes al terreno del ámbito tecnocientífico al conjunto de las actividades humanas. Esta situación había provocado una auténtica instrumentalización de las relaciones humanas y un creciente proceso de alienación que no podía ser explicado únicamente por razones económicas, sino también por motivos filosóficos y culturales.

Habermas compartía las líneas generales de las críticas que habían realizado Adorno, Horkheimer o Marcuse y así lo expresó desde sus primeras obras. Pero las teorías elaboradas por estos autores acentuaban el momento negativo, el momento crítico⁰ frente a la cultura surgida en la modernidad, desarrollada en la Ilustración y presente en la mayoría de las sociedades contemporáneas. Habermas, por su parte, quiso explicitar el

⁰ En este sentido, podríamos recordar las ideas desarrolladas por Adorno en *Dialéctica negativa* o por Horkheimer y el propio Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*.

lugar desde el que aquellas críticas eran lanzadas y llegó a la conclusión de que la racionalidad se hallaba inserta en un trasfondo mayor que era el lenguaje. La racionalidad es básicamente comunicativa. Éste era el punto de vista positivo desde el que se podían lanzar los ataques contra los intentos por distorsionar la comunicación libre entre los interlocutores. La racionalidad instrumental representa un intento por alterar la comunicación libre y aplicar a las relaciones humanas criterios que sólo deben ser válidos en el terreno tecno-científico.

La comunicación entre un conjunto de sujetos se convierte en el punto de partida de la filosofía trazada por Habermas. La filosofía centrada en el sujeto –que aún practicaban sus “maestros”– debía ser reemplazada por una filosofía basada en el lenguaje. El empleo de esta nueva categoría podía aclarar las aporías anteriores, porque encontrábamos ahora un punto de partida –el lenguaje compartido– que permitía explicar no sólo los momentos negativos que distorsionaban la relación entre los sujetos, sino también los momentos de avance y de progreso que han caracterizado a esa comunicación. Es decir, el planteamiento de Habermas quería mantener la crítica frente a las formas inhumanas de dominio y de instrumentalización, pero también quería recuperar la energía moral positiva que se había desarrollado en la modernidad y en la Ilustración.

No hay que olvidar, como dijimos en el primer capítulo ¹, que la preocupación principal de la filosofía de Habermas es de *naturaleza ética*. Su filosofía intenta establecer unos principios racionales que eviten un nuevo holocausto nazi, que impidan la aparición de nuevas barbaries entre los humanos. Su tarea no podía consistir en una crítica radical de toda la tradición occidental, puesto que en la misma tradición habían emergido una serie de valores y de realizaciones ético-políticas –la igualdad de derechos, la libertad individual o la democracia– que pueden hacer posible una convivencia pacífica.

¹ Ver página 11.

Si la comunicación o entendimiento entre los miembros de una comunidad se realiza de una forma más libre, sin un control por parte de la economía, de la burocracia o de la mentalidad instrumental será posible acercarnos a formas de convivencia mejores o, al menos, podremos criticar aquellas formas de convivencia más deficientes. No hay que olvidar que, frente a la perspectiva utópica que Habermas mantuvo en algunas obras cuando apelaba a una comunidad ideal de habla, en las últimas décadas el filósofo alemán cree que, tal vez, no sea posible hablar de comunidades ideales, pero, al menos, cabe la posibilidad de rechazar aquellas comunidades en las que se establezca algún intento de dominación totalitaria. Esta idea la expresa en su obra *Pensamiento postmetafísico*, cuando indica que el análisis de las condiciones que permiten el entendimiento puede favorecer una relación entre los sujetos que no sea deficiente, o dicho con sus palabras: una *intersubjetividad no menguada*.

“A partir del análisis de las condiciones necesarias del entendimiento, puede, al menos, desarrollarse la idea de una intersubjetividad no menguada, que posibilitaría así un entendimiento no coercitivo de los individuos en sus tratos y contratos, como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin violencia(...) Pero esta idea no se la debe estirar convirtiéndola en la totalidad de una forma de vida reconciliada y lanzarla como utopía hacia el futuro; pues no contiene más, pero tampoco menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no errada.”²

Por tanto, en *Pensamiento postmetafísico*, establece cómo el estudio de las condiciones que permiten el entendimiento entre los humanos puede servir para comprender cómo se producen los desacuerdos, pero también cómo es posible la armonía. Cuando Habermas habla de una racionalidad

² J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p.18 .

comunicativa basada en la interacción lingüística, quiere poner de manifiesto la base que posibilita el entendimiento, la solidaridad social o la cultura, pero, al mismo tiempo, quiere mostrar cómo esa base también permite el disenso, la individuación y, en definitiva, la libertad del sujeto.

Pero no fue en esta obra, sino en una anterior, *Teoría de la acción comunicativa*⁶³, donde el filósofo alemán comenzó a dar claridad a su planteamiento filosófico situando al lenguaje en un lugar prioritario. Habermas considera en esta obra que se pueden llevar a cabo diferentes tipos de *acciones lingüísticas*. Las acciones estratégicas o instrumentales representarían aquellas acciones que tratan de influir sobre el otro con el objetivo de conseguir algún éxito determinado. Este tipo de acciones tienen su ámbito adecuado en el terreno de la ciencia y de la técnica, pero cuando tratan de servir de eje de otras actividades humanas (cultura, política, derecho, arte...) realizan una deformación de su verdadera función. El resto de las acciones lingüísticas son acciones comunicativas ya que tienen como objetivo el entendimiento, que es para Habermas el verdadero fin del lenguaje humano.

“El entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano.”⁴

En los actos de habla constativos se intenta llegar a un entendimiento acerca de los objetos del mundo, se intentan establecer enunciados verdaderos sobre el mundo. En los actos de habla regulativos o normativos se busca un entendimiento sobre las normas sociales que deben considerarse válidas. Por último, en los actos de habla expresivos se intenta mostrar la veracidad acerca del mundo subjetivo.

³ J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band I, Suhrkamp Verlag*, Frankfurt am Main, 1981. (Traducción española: *Teoría de la acción comunicativa*, I, Taurus, Madrid, 1987.)

⁴ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I, *op. cit.*, p. 39.

Por tanto, según Habermas, cuando alguien habla realiza una oferta de diálogo ante la cual el oyente puede responder afirmativa o negativamente. La pretensión de validez que acompaña a los actos de habla es diferente según el ámbito o dimensión en que se lance la oferta de diálogo: se habla de verdad en el caso de un enunciado de hecho o constativo; se habla de rectitud normativa cuando se trata de contextos normativos y se habla de veracidad cuando se trata de la intención subjetiva de un hablante.

Todos estos actos de habla se realizan desde un *trasfondo de saber previo* que es aceptado por los diferentes hablantes. Este trasfondo previo o mundo de la vida posee, en opinión de Habermas, algunas propiedades: se trata de un saber implícito, se halla estructurado como un todo y, además, no se encuentra a nuestra disposición, es decir, no puede ser transformado a nuestra voluntad.

“La acción comunicativa se desarrolla dentro de un mundo de la vida que queda a las espaldas de los participantes en la comunicación. A éstos sólo les es presente en la forma prerreflexiva de unos supuestos de fondo que se dan por descontados y de unas habilidades que se dominan sin hacerse problema de ellas.”⁵

Pero, ¿cómo se configura este saber de fondo? ¿Cómo se construye este lenguaje de fondo? Es cierto que Habermas apela a la inteligibilidad como una de las funciones del lenguaje, pero en sus investigaciones no desarrolla con detalle el análisis de esta función. No se detiene a analizar de qué manera el lenguaje nos abre un mundo nuevo, de qué manera la creatividad lingüística marca en cada momento una realidad diferente.

⁵ *Ibid.*, p. 429

Es en este punto donde los planteamientos de Taylor y Habermas divergen. Para Habermas la función básica del lenguaje es el *entendimiento*. Toda su filosofía tiene como objetivo un ideal ético: lograr formas de convivencia que no mengüen las posibilidades de entendimiento. Su preocupación principal es la ética, el ámbito de las normas universales que pueden establecerse en un lugar determinado. Se trata de hallar un fundamento, una legitimación para el conjunto de normas que se establecen. Por el contrario, el conjunto de saberes de fondo, las imágenes compartidas por los miembros de una comunidad no centran la atención principal del filósofo alemán. No niega su importancia, pero cree que el conjunto de valores o de imágenes presentes en una comunidad, comienzan a ser un objetivo de la ética cuando se transforman en derechos o en normas que reclaman un alcance universal. La filosofía debe preocuparse entonces y analizar como un vigilante si tales normas merman la convivencia humana.

Pero como ya se ha señalado, la preocupación de Taylor es más antropológica que ética. Él se halla interesado en la configuración de la identidad moderna. Por este motivo debe analizar cómo se han configurado las diferentes cosmovisiones que han afectado al sujeto moderno, cómo se han originado los imaginarios sociales más importantes y, sobre todo, cómo el lenguaje tiene esa capacidad misteriosa de ser manipulado por los hablantes, al mismo tiempo que posee el poder de crear realidades, de abrir lo que Habermas llama el mundo de la vida.

En este sentido, cabe entender la afirmación de Taylor que aparece en una nota de *Fuentes del yo* en la que expresa que su planteamiento sobre el lenguaje se halla más cerca de Humboldt que de Mead.

“Pero Mead está todavía demasiado cerca de la posición conductista y no parece tener en cuenta el papel constituyente que el lenguaje tiene en la definición del yo y las relaciones. Wilhelm von Humboldt es el teórico más perspicaz en esta tradición. Comprende bien la manera en que se hace y rehace el lenguaje en la conversación, pero también percibe cómo la propia

naturaleza de la conversación requiere el reconocimiento de los hablantes individuales y de sus diferentes perspectivas.”

Humboldt había expuesto que la conversación no podía reducirse a la suma de los monólogos y había expresado que el lenguaje era el lugar en el que se reflejaba el espíritu de un pueblo. Taylor estaría de acuerdo con ambas afirmaciones, pues cree que la dimensión holística del lenguaje es uno de sus aspectos más importantes y, además, no hay que olvidar que su acercamiento a la filosofía del lenguaje representa un modo de aproximarse a los fines, bienes o ideales de una comunidad que quedan plasmados en el mismo. Su enfoque antropológico le lleva a analizar el lenguaje en este sentido que había sido destacado por Humboldt.

George Herbert Mead, por su parte, había analizado de qué manera un sujeto logra alcanzar su individualidad a partir de la socialización. El contexto lingüístico en el que nacemos juega un papel fundamental para desarrollar la personalidad individual. Habermas, a diferencia de Taylor, desea acentuar el papel del sujeto individual, del individuo que, estando condicionado por los fines de su comunidad, siempre mantiene un momento de interioridad crítica y reflexiva que le permite cuestionar la validez del contexto. Por este motivo, el filósofo alemán considerará en diversas ocasiones que la filosofía del lenguaje de Mead es más adecuada que la de Humboldt:

“Pero Humboldt no logró dar una explicación plausible de por qué el lenguaje es un mecanismo que une a la vez que particulariza.”⁷

Ch. Taylor, C. *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 54 .

⁷ J. Habermas, “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead” en *Pensamiento postmetafísico*, *op. cit.*, p. 203

Tal vez, el planteamiento racional e ilustrado de Habermas le permite defender la presencia de una subjetividad individual con capacidad crítica para denunciar aquellas comunidades que se alejen de la racionalidad, pero, al mismo tiempo, le dificulta la contemplación de algo que sí admiraba R. Horton, el antropólogo que nos presenta el propio Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa*. Horton seguía viviendo en África después de muchos años porque había descubierto algo que los occidentales habían perdido:

“Pero una razón que sí es segura es el descubrimiento que he hecho aquí en África de *cosas que se han perdido* allá en casa. La cualidad intensamente poética de la vida y del pensamiento diarios, un vívido goce del momento fugaz, cosas ambas expulsadas de la refinada vida occidental por la búsqueda de la pureza de motivo y por la fe en el progreso.”⁸

Taylor, a diferencia de Habermas, sí acentúa la cualidad intensamente poética del lenguaje. Taylor le concede gran importancia a la vertiente creativa y literaria del lenguaje. Por este motivo, analizará diversos discursos filosóficos y literarios e intentará comprobar de qué manera el lenguaje puede articular de un modo más adecuado las fuentes de nuestra identidad. Éste será el tema que analizaremos en el último capítulo: la articulación.

⁸ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I, op. cit.*, p. 98.

Capítulo V

LA ARTICULACIÓN

1. Introducción.

En una entrevista concedida a Ruth Abbey, Taylor reconoce la gran importancia que la idea de la *articulación* ha mantenido en sus escritos a lo largo de los años. A través de la misma ha intentado situar en un primer plano el valor de lo que no se dice pero se presupone, es decir, la relevancia de aquellas ideas, creencias y prácticas que tácitamente configuran nuestro trasfondo espiritual. Este trasfondo desempeña, en opinión de Taylor, un papel fundamental tanto desde la perspectiva epistemológica como desde el punto de vista moral.

“En ambos ámbitos [epistemología y teoría moral] llamo la atención sobre la importancia del trasfondo tácito de creencias y prácticas.”¹

Recordemos que según el *Diccionario de la lengua española de la Real Academia*², el término “articulación” se define en su segunda acepción³ como “unión de dos piezas rígidas que permite el movimiento relativo entre ellas”. Esta acepción se aproxima bastante al modo en el que

¹ R. Abbey, “The articulated life: An interview with Charles Taylor”, *Philosophy of management*, vol. 1, nº3, (Dic. 2001).

² *Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, vigésima segunda edición, 2001*, Espasa Calpe, Madrid, 2001.

³ Otras acepciones del mismo término que aparecen en el diccionario son las siguientes: “1. Acción y efecto de articular. 3. Pronunciación clara y distinta de las palabras. 4. Especie de coyuntura que forma en las plantas la unión de una parte con otra distinta de la cual puede desgajarse p. ej., la unión del aguijón o de la rama con el tallo o el tronco, del peciolo con la rama, etc. 5 Nudo a manera de soldadura en algunas partes de ciertas plantas por ejemplo, la caña o tallo de las gramíneas. 6. Posición y movimiento de los órganos de la voz para la pronunciación de una vocal o consonante. 7. Unión de un hueso u órgano esquelético con otro.”

Charles Taylor desarrolla su teoría acerca de este concepto. La articulación que propone posibilita la relación entre distintas piezas más o menos rígidas: las distintas fuentes morales que se han configurado en la tradición occidental. Como vimos en el primer capítulo, no existe una única fuente moral que imponga su poder, sus fines y sus significados a los individuos del presente, aunque la racionalidad instrumental o desvinculada intente establecer su hegemonía. Las fuentes morales que han configurado nuestra identidad son diversas y, por este motivo, aparece la obligación ineludible de dar juego a los distintos entramados, de relacionar a unos con otros, es decir, se torna un deber la articulación de las fuentes morales de nuestra identidad.

Es necesario, por tanto, dar impulso a las distintas fuentes y permitir el “movimiento relativo entre ellas” para que se lleve a cabo una verdadera articulación. Es decir, volviendo a Taylor, podría señalarse que la articulación opera en un doble plano. Por una parte, en el plano de los entramados de fondo se trata de intentar que ninguna fuente se establezca de un modo absoluto y anule el movimiento de las otras. Se pretende conseguir un equilibrio, una lucha constante entre los diversos patrones –el modelo expresivista, el patrón racionalista y la perspectiva teísta–, ya que estas fuentes morales ilustran diversas vertientes de la naturaleza humana y permiten un desarrollo más rico e intenso de las potencialidades humanas. Pero, además, la articulación actúa en el terreno de los individuos que tratan de conocer el mundo o actuar en él. La articulación debe permitir que aquellos bienes no permanezcan distantes, no se depositen en el rincón del olvido. Las fuentes han de proporcionar sentidos, cuestiones y respuestas que puedan orientar la existencia humana. En este sentido, articular significa acercar paulatinamente las fuentes morales al terreno de las decisiones individuales. Se trata de conseguir que aquellos bienes resuenen ante los individuos y ofrezcan sus diversas posibilidades.

Ahora bien, volviendo a la definición académica, es necesario que se abra un espacio que permita “el movimiento relativo entre ellas”. Es decir, la articulación debe permitir que diversas fuentes de moralidad ofrezcan sus

alternativas a los sujetos individuales, pero no puede determinar de un modo concluyente qué camino ha de ser elegido. Si la determinación fuera rígida, si el comportamiento individual se convirtiera en una conclusión necesaria de las premisas universales impuestas por el plano superior, el movimiento entre los entramados sería imposible y desaparecería la libertad individual. Sin embargo, Taylor pretende mantener el conflicto entre las fuentes morales y desea mantener un espacio entre ellas que permita un momento último de decisión y de libertad individual. Su planteamiento filosófico trata de conseguir estos propósitos, aunque, en ocasiones, queda la duda de que el patrón teísta –con sus especiales características– pueda poner en peligro tanto el equilibrio entre las fuentes como la deseada libertad individual.

Por tanto, articular significa, según Taylor, dar fuerza a los diversos entramados morales para que sigan otorgando un significado a las vidas individuales. Ahora bien, ¿de qué manera pueden las distintas fuentes acercarse a nuestras vidas?, ¿cuál es el medio que hace posible el movimiento que se asocia a la articulación? Taylor sabe que este medio es el *lenguaje*. El lenguaje es el fluido que permite recuperar la fuerza de las distintas fuentes. El lenguaje es el vehículo que permite que los distintos entramados resuenen ante los sujetos individuales.

Por tanto, la articulación se desarrolla a través del lenguaje o, expresado con más propiedad, a través de los lenguajes. Es cierto que, en un sentido circunscrito, cuando Taylor habla de articulación se está refiriendo a un proceso que se realiza a través del lenguaje descriptivo que caracteriza a la prosa filosófica. Sin embargo, el autor es consciente de que la articulación en un sentido amplio se realiza a través de múltiples y variados lenguajes.

“Pero es evidente que aquí se utilizan las nociones de lenguaje y articulación en un sentido inusitadamente amplio y abarcante. El sentido del

bien encuentra su expresión no sólo en las descripciones lingüísticas sino también en otros actos de habla...”⁴

Así, por ejemplo, Taylor nos recuerda en *Fuentes del yo* que la creencia en Dios extendida en la tradición occidental, ha sido posible gracias a la Biblia pero también y, sobre todo, a través del ritual, la plegaria, la música, la pintura...⁵ Por otra parte, la creencia en la defensa de los derechos humanos se ha desplegado gracias a los discursos teóricos de Locke, Rousseau o Grocio pero también, como señala en *On social imaginary*, debido al despliegue de ciertas teorías económicas y de representaciones artísticas que contribuyeron a incorporar esta creencia en el repertorio de nuestro imaginario social contemporáneo.⁶

A través del lenguaje se desarrolla, pues, la articulación, es decir, el acercamiento a las fuentes que pueden orientar de forma correcta nuestros comportamientos morales. En los epígrafes siguientes analizaremos con más detalle las características principales de la articulación tanto en el sentido amplio como en el sentido estricto, señalaremos qué rasgos debe presentar una articulación, en opinión de Taylor, para que otorgue fuerza a las palabras y pueda liberar el poder presente en las fuentes morales y, por último describiremos el modo en que ciertas imágenes –ya sea de la tradición cristiana o de la literatura modernista– aparecen en *Fuentes del yo* con capacidad de inaugurar un lenguaje más sutil.

⁴ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p.107.

⁵ *Ibid.*, p.107.

⁶ Ch. Taylor, “On social imaginary”, *op. cit.*

2. Delimitación del concepto.

“Articular un bien constitutivo es esclarecer lo que está implícito en la vida buena a la que uno se adhiere.”⁷

La articulación representa para Taylor, en primer lugar, un esclarecimiento, un intento por sacar a la luz aquellos bienes que orientan nuestras decisiones morales pero que, con frecuencia, permanecen ocultos. Articular significa, por tanto, *explicitar* un trasfondo que se mantenía implícito. Por otra parte, la articulación es un proceso que trata de relacionar –como se señaló anteriormente– dos planos diferentes: el terreno de las decisiones individuales y el ámbito de los entramados morales. Es decir, la articulación es un proceso que permite *conectar* dos elementos que fueron analizados en el primer capítulo de este estudio: la identidad individual y los entramados morales (frameworks).

Además, la articulación sólo puede realizarse a través del *lenguaje*⁸. El lenguaje –que ha de ser comprendido bajo el ropaje expresivista y constitutivo que se presentó en el capítulo anterior– es el vehículo que permite establecer la unión entre los trasfondos morales y la identidad de los sujetos. No hay que olvidar que, siguiendo a Taylor, hemos definido el framework como un trasfondo moral *constituido lingüísticamente*⁹ y que, el propio Taylor había destacado que la identidad de los sujetos se configuraba en *forma de narrativa*. De este modo, la actividad lingüística se convierte en la clave de la articulación, ya que ésta se transforma en una creación que

⁷ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p.327

⁸ Como recuerda Cristina Lafont en su interesante análisis sobre la filosofía del lenguaje de Humboldt, el autor alemán ya le concedió una gran importancia a la articulación, ya que consideraba que ésta representaba la esencia del lenguaje. Para Humboldt la articulación representa la posibilidad de sintetizar una realidad que a través de otro medio no podría constituirse. Cfr. C. Lafont, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, pp. 36 y ss.

⁹ Ver páginas 46 y ss.

permite enlazar al sujeto con lenguajes que le muestran la presencia de bienes superiores.

La articulación, por tanto, guarda una relación importante con la *razón práctica* ya que permite que los razonamientos morales adquieran su verdadero significado. Al mostrar los fines que son más importantes en nuestra tradición se puede conocer cuáles son los valores que pueden dar sentido a las decisiones individuales. Taylor piensa que la razón práctica no debe ceder a las imposiciones escépticas o relativistas. El hecho de que actuemos de una manera y no de otra, no puede basarse únicamente en una decisión emotiva o puramente subjetiva. Alguna razón poderosa tiene que situarse como un ancla que dé sentido a nuestras intuiciones, actitudes o creencias.

En su obra *Argumentos filosóficos* dedica varios artículos¹⁰ para analizar el modo de razonamiento que denomina *evaluación en sentido fuerte* o *razonamiento por transiciones*. Se trata de un razonamiento que se sitúa dentro de los llamados argumentos trascendentales y que realiza la unión de nuestras intuiciones individuales con un bien superior que ya estaba establecido.

Considera Taylor que una serie de autores –Kant, Heidegger, M. Ponty o Wittgenstein– han puesto de manifiesto las deficiencias de una tradición que se basaba únicamente en el sujeto. Ellos han defendido una superación de la epistemología. La exaltación de la epistemología, como ya se ha visto, venía acompañada de una manera de entender al sujeto, según la cual éste se convertía en el centro fundador de todos nuestros conocimientos, certezas, valoraciones y configuraciones políticas. La *superación de la epistemología* significa, por tanto, superar la imagen del yo puntual, atómico, desvinculado... y avanzar por el sendero abierto por los autores señalados. Fueron ellos quienes contemplaron la presencia de ciertas condiciones que configuran al sujeto. Tales condiciones establecen toda una red de comprensión y de inteligibilidad en la cual se desliza el

¹⁰ Cfr. “La superación de la epistemología”, “La validez de los argumentos trascendentales” o “La explicación y la razón práctica” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*

sujeto, una red que, en las formulaciones contemporáneas, se comprende como un *entramado lingüístico*.

Desde este punto de vista, la razón no puede ser concebida en el sentido moderno, es decir, no puede ser concebida como un mero instrumento a disposición del sujeto. Razonar, en la cosmovisión que ofrece Taylor, ha de entenderse como desplazarse dentro de ese entramado lingüístico. *Razonar es desplazarse en el habla*. Se pretende, de este modo, alcanzar una noción última –un valor o un bien superior– que dé sentido al resto de la cadena lingüística.

El tipo de argumentación que se lleva a cabo en este modelo de razón práctica que nos está presentando Taylor se sitúa entre los llamados *argumentos trascendentales*. A ellos se refiere explícitamente en el capítulo “La validez de los argumentos trascendentales”¹¹. Se trata de un modo de argumentación que nos llega de Kant, que ha adquirido diversas formas en la filosofía contemporánea y que establece...

“...una regresión desde un incuestionable rasgo de experiencia hacia una tesis más fuerte como la condición de su posibilidad”¹².

En opinión de Taylor, estos argumentos llegan a establecer una prueba gracias a tres características principales:

1ª Establecen una sucesión de *pretensiones de indispensabilidad*. Hay una primera pretensión que representa el punto de partida. A partir de ahí el argumento construye una serie de pretensiones sucesivas hasta alcanzar una conclusión. Tal conclusión expone una condición sin la cual no tendría sentido la característica que se presenta en el punto de partida.

¹¹ “La validez de los argumentos trascendentales”, en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, pp.43-58.

¹² *Ibid.*, p.43.

2ª Las pretensiones de indispensabilidad no están basadas empíricamente, son *a priori*. Además, no son meramente probables, son *apodícticas*.

3ª Las pretensiones aunque no se basan en la experiencia, sí guardan relación con ella, le otorgan un fundamento, un *ancla*.

Por consiguiente, gracias a estos argumentos podemos partir de determinadas intuiciones, para llegar a puntos más fuertes, a tesis más potentes, más ricas...

“A medida que el argumento avanza, explicamos más detalladamente lo que está implicado en las condiciones límites que hemos captado en nuestro primer esbozo de descripción”¹³.

Lo que pretenden estos argumentos es responder a las cuestiones de un modo más correcto, más rico y más detallado. Intentan proporcionar una respuesta que pueda ofrecer orden y sentido dentro del complejo mundo de la moral o de la epistemología. Cuando se llega a estos argumentos trascendentales lo que se está produciendo es, en palabras de Taylor, una *evaluación fuerte*. Esta idea viene a oponerse a la posición tan generalizada del escepticismo moral. Es decir, aquella creencia que considera que las posiciones morales no pueden ser argumentadas, que en última instancia sólo podemos optar por aquellos valores morales por los que sentimos una preferencia.

Taylor no comparte esta idea. Él cree que siempre es posible la argumentación, es posible el intento de convencer a una persona de que su actitud moral no es correcta. No se trata de desaprobar una premisa opuesta. Se pretende mostrar que hay un error, una confusión basada en el hecho de

¹³ *Ibid.*, p.57.

que hay algo que nuestro interlocutor no puede repudiar y que, al mismo tiempo, se opone a la posición que él mismo defiende.

Hay, por tanto, una serie de razones o fines últimos que son irrenunciables, que se imponen en un fuerte sentido, que proporcionan una “evaluación fuerte”:

“Algo es un fin moral nuestro no sólo en virtud de que estamos obligados con él, sino que ha de tener un estatuto más fuerte: que entendamos que exigen, requieren o apelan a esta obligación. Mientras que algunos fines no nos afectan si dejamos de desearlos (...) un objetivo fuertemente evaluado es tal que, en el caso de que dejemos de desearlo nos desenmascaremos como moralmente insensibles, perversos o brutos.”¹⁴

El razonamiento que nos puede llevar a comprender cuáles son los fines o valores últimos se puede efectuar *por transiciones*. Mediante estos razonamientos podrá hablarse de *ganancias o pérdidas*. En opinión de Taylor, para realizar un auténtico razonamiento por transiciones no es necesario apelar a un punto de vista extrínseco. Basta con analizar la naturaleza interna del paso que se lleva a cabo. Basta con examinar si una persona puede articular o vertebrar una determinada actitud mediante algún fundamento más rico que dé sentido y valor a la misma.

También en *Fuentes del yo* hace Taylor referencia al razonamiento por transiciones dentro del contexto de la teoría del conocimiento:

¹⁴ *Ibid.*, pp. 62,63

“El razonamiento práctico, como ya he argumentado en otro lugar, es un razonamiento que procede por transiciones(...). 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 error. El argumento provoca interpretaciones antagónicas de las posibles transiciones de A a B, o de B a A.

Las fuentes de la argumentación se encuentran en la narrativa biográfica...”¹⁵

El razonamiento por transiciones trata de mostrar qué fines pueden otorgar mayor significado a nuestras vidas sin necesidad de apelar a instancias externas, sino analizando y describiendo nuestra propia historia. Nos dice Taylor que este tipo de razonamiento se halla ligado a la narrativa biográfica porque lo que se pretende es realizar una narración, un relato coherente de la propia vida. Al analizar nuestras contradicciones o nuestros errores podemos ver cómo pueden comprenderse mejor a la luz de determinados fines que otorgan sentido a la vida.¹⁶

Este tipo de razonamiento permite establecer una comparación entre diferentes posiciones sin necesidad de establecer un punto de vista universal o neutral. Taylor pretende establecer una posición intermedia entre el

¹⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo, op. cit.*, pp. 88, 89.

¹⁶ Como se observa, la narración biográfica que expone Taylor guarda una gran similitud con las ideas de arrepentimiento o redención que aparecen en la tradición cristiana y que habían sido destacadas por Macintyre al analizar la identidad en forma de narrativa.

universalismo y el relativismo. Como señala en otros escritos,¹⁷ siempre es posible comparar diversas tradiciones o culturas no de un modo general, pero sí sobre aspectos concretos. Mediante estas comparaciones específicas, la propia cultura podrá explicar con mayor riqueza las diferentes situaciones, es decir, podrá aumentar, al modo gadameriano, su horizonte explicativo.¹⁸ No hay culturas superiores, pero sí es posible hablar de culturas que explican de forma más adecuada determinadas prácticas.

La articulación, por tanto, guarda una importante relación con el modo de razonar que ha sido expuesto: los argumentos trascendentales, la evaluación en sentido fuerte o el razonamiento por transiciones. La articulación al desvelar un trasfondo de creencias y hacerlo explícito está mostrando las razones que pueden esgrimirse para realizar un razonamiento, permite ofrecer el repertorio de motivos que pueden explicar nuestro comportamiento de un modo más apropiado. Establece la ontología moral que puede dar sentido a nuestras intuiciones morales y espirituales. Pero la articulación, en principio, no mueve directamente a la acción. Ofrece las posibilidades, pero siempre queda, como se dijo anteriormente, un reducto de libertad individual. En la primera parte de *Fuentes del yo*, Taylor analiza en varias ocasiones la importancia de la articulación e insiste en que se trata de una *condición necesaria* para tomar una decisión, no siendo una condición suficiente.

Así, al contrastar el tipo de razonamientos que utiliza la filosofía moderna con el que puede emerger a partir de la articulación, señala que la modernidad se ha caracterizado por ofrecer razones básicas que obliguen a realizar ciertos actos: “tú debes hacer a porque b” y por intentar sistematizar estas razones. Sin embargo, la articulación no aporta razones básicas, sino que hace posible entender qué valores subyacen a las acciones que llevamos a cabo o las intuiciones morales que sostenemos.

¹⁷ Cfr. “Comparación, historia y verdad” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, pp. 199-220 y “Understanding and Ethnocentricity” en Ch. Taylor, *Philosophical Papers II*, *op. cit.*, pp. 130-131.

¹⁸ Encarna Llamas expone con gran claridad la relación entre el razonamiento por transiciones y el lenguaje de contrastes que aparece en otros escritos de Taylor. Cfr.: Llamas, E. *Una antropología de la identidad*, EUNSA, Pamplona, 2001, pp.106-119.

“...el hecho de articular una visión del bien no significa ofrecer una razón básica (...).

Las distinciones cualitativas, en tanto que definiciones del bien, más bien ofrecen razones en este sentido, que, al articularlas, articulan lo que subyace en nuestras opciones, inclinaciones, e intuiciones éticas.”¹⁹

En un importante pasaje posterior Taylor muestra de manera más explícita cómo la articulación se presenta como una condición necesaria para que nos adhiramos a ciertos bienes sin llegar a erigirse en una condición suficiente. Sin la articulación lingüística no es posible que una serie de valores estén a nuestra disposición y podamos aceptarlos, pero esto no es suficiente para orientar nuestra conducta hacia ellos. Si el Dios de Abraham no estuviera presente en nuestra tradición no podríamos creer en él, pero, por otra parte, su articulación no determina que todos seamos creyentes.

“El obvio punto de partida está en que los bienes de que vengo hablando sólo existen mediante *una cierta* articulación (...) El Dios de Abraham existe para nosotros (es decir, es posible creer en él) porque se ha hablado de él, primero en los relatos de la Biblia, pero también de incontables maneras que abarcan desde la teología hasta la literatura devota. Y también porque de él se ha hablado en todas las diferentes formas de la liturgia y de la oración. Los derechos universales de la humanidad existen para nosotros porque han sido promulgados, porque los filósofos han teorizado sobre ellos, porque en su nombre se han librado revoluciones, y así sucesivamente. En ningún caso, por supuesto, esas articulaciones son condición suficiente para la creencia. En nuestra civilización existen ateos

¹⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 93, 94.

que se nutren de la Biblia y también existen racistas en el Occidente liberal moderno. Pero la articulación es condición necesaria para la adhesión sin ella dichos bienes no llegan a ser ni siquiera opciones.”²⁰

No obstante, en ciertos pasajes Taylor indica que la articulación puede permitir que ciertos bienes resulten más próximos que otros, que se muestre más cerca su presencia y que resulte más difícil dejar de aceptarlos. Dado que la articulación se realiza a través del lenguaje, la creación de ciertos lenguajes puede permitir que algunos bienes destaquen frente a otros. En este sentido, Taylor vuelve a apelar a la enorme fuerza de las imágenes religiosas y, en particular, de la religión cristiana.

“...como ilustra la inmensa y continuada fuerza del evangelio.”²¹

Pero, no sólo las imágenes religiosas adquieren ese poder mágico que les capacita para aproximar con más intensidad las fuentes morales a las inclinaciones de los individuos. Ya hemos visto, por ejemplo, el enorme potencial de la “afirmación de la vida ordinaria”, una imagen que, a pesar de tener sus raíces en la tradición cristiana continuará ejerciendo una gran influencia con ropajes seculares. Y no hay que olvidar, como posteriormente analizaremos, la gran admiración que siente Taylor por los escritores modernistas de principios del siglo XX, quienes son capaces de elaborar lenguajes sutiles que nos acercan a un poder que supera al sujeto individual.

Por tanto, hay formulaciones más apropiadas que otras para acercarnos a las fuentes de nuestra identidad. Hay articulaciones que tienen

²⁰ *Ibid.*, p. 107.

²¹ *Ibid.*, p. 112.

más capacidad para extraer la energía presente en las fuentes y, por tanto, para otorgar un mayor poder a las palabras.

“Una formulación posee fuerza cuando acerca a las fuentes, cuando las esclarece y las hace asequibles en toda su fuerza inherente, en su capacidad para inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad. Una articulación eficaz libera su fuerza y así es como las palabras tienen poder.”²²

La articulación paradigmática es la que aparece en el evangelio, “el caso más vigoroso”²³, debido a la unión de hablante, la formulación y el acto de pronunciar el mensaje con el objetivo de revelar el bien. Pero hay otros casos en los que las palabras pueden mostrar un enorme poder: cuando tratan de recuperar una fuente desconocida o que no había sido sentida hasta ese momento cuando intentan recuperar el poder de una antigua fuente o cuando se trata de conectar con una fuente muy anhelada. Taylor ejemplifica estos modos de articulación exitosa mediante relatos religiosos o seculares: el *Éxodo* o los evangelios ilustran el primer caso, San Francisco o Erasmo ejemplifican la recuperación de una antigua fuente que se había perdido y las *Confesiones* de San Agustín o las reivindicaciones de derechos civiles en Estados Unidos recuerdan la búsqueda de una fuente moral deseada.

Al mismo tiempo, el autor es consciente de que algunas articulaciones, siguiendo este esquema, pueden provocar diferentes *formas de engaño*, ya sea mediante el aislamiento de las auténticas fuentes, ya sea mediante la aparición de fuentes falsas. Siendo consciente de este peligro, Taylor cree que la falta de articulación representa un mal mayor, ya que anula la posibilidad de conocer cuáles son los auténticos bienes que

²² *Ibid.*, p. 112.

²³ *Ibid.*, p. 112.

configuran nuestra identidad y nos permiten desarrollar nuestra verdadera humanidad.

“Sin articulación ninguna nos desconectaríamos por completo del bien, de cualquier forma que se concibiera el bien. Dejaríamos de ser humanos.”²⁴

Hemos visto las características básicas de la articulación –desvelamiento de un trasfondo implícito por medio del lenguaje capacidad para conectar las intuiciones morales individuales con sus fuentes, valores o bienes superiores y permitir un auténtico razonamiento práctico condición necesaria, pero no suficiente para lograr la adhesión a un determinado bien capacidad para aproximar con más intensidad a unos bienes que a otros...– tal vez, sea el momento de preguntarnos quién realiza o debe realizar la articulación, quién es *el agente* de la articulación. En este sentido, Taylor ofrece una respuesta negativa y varios indicios del camino correcto. Por una parte, deja claro que el sujeto individual no es el mejor agente para llevar a cabo la articulación. Esto tiene sentido si recordamos la crítica que ha vertido Taylor contra el yo puntual que emergía de la modernidad y que se creía con capacidad de establecer por su cuenta cuáles eran los auténticos valores o los conocimientos más apropiados. El propio agente, en este sentido, no puede crear un trasfondo lingüístico que indudablemente le supera.

“El agente no es, por sí mismo, necesariamente la mejor autoridad, al menos no de partida.”²⁵

²⁴ *Ibid.*, p. 113.

²⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, 1996, p. 23.

Sin duda, la articulación lingüística en sentido amplio no es realizada por un solo agente²⁶, sino por una comunidad, por un grupo a lo largo de siglos. En este sentido, habría que recordar el análisis que realiza Taylor en *On social imaginary*. En este ensayo nos recuerda la importante labor que ejercieron los trabajos de los teóricos de la ley natural –Grocio o Locke– en la configuración del imaginario de la modernidad, pero establece una nítida diferencia entre imaginario y teoría que ya fue analizada en un punto anterior.²⁷ El imaginario se expresa principalmente mediante relatos, imágenes o leyendas antes que a través de términos teóricos el imaginario es compartido por amplios grupos, mientras que la teoría pertenece a una minoría y, por último, el imaginario representa una comprensión común que hace posible prácticas comunes.

Por tanto, el concepto de imaginario social permite establecer una vinculación entre el conjunto de ideas básicas que sustentan una comunidad y las imágenes que permiten una asimilación más generalizada de aquellas ideas. Se establece una relación entre ideas, imágenes y prácticas compartidas²⁸. Los discursos teóricos ocupan un lugar muy importante en este proceso de articulación pero aún son más poderosas las imágenes que se despliegan en los ámbitos más diversos: la corte, el comercio, la poesía, la religión... es decir, la creación y recreación de imágenes que permiten

²⁶ Si el propio agente no es la mejor autoridad, ¿quién ha de serlo?, ¿será el filósofo?, ¿será el propio Taylor? En ocasiones, Taylor parece acometer su obra con un sentido redentor, se le ha reservado una misión y ha de acometerla. Un poco más adelante señalará lo siguiente: “Así hasta cierto punto, la tarea en que me embarco se podría calificar en gran medida como un ensayo de recuperación de la ontología moral. Sé que habré de luchar por ganar terreno y que ciertamente no convenceré a todos.” Cfr.: *Ibid.*, p. 24.

²⁷ Ver páginas 211 y ss.

²⁸ Patricia Banner en su artículo “The role of articulation in clinical nursing” destaca la relación tan importante que se establece entre la articulación y las prácticas sociales. Considera que la noción de articulación expuesta por Taylor puede trasladarse al ámbito de los cuidados médicos. De este modo, podrá comprobarse cómo los cuidados se realizan de un modo más adecuado si se comprenden cuáles son los bienes y fines que están verdaderamente en juego, es decir, si se deja de tratar al paciente como si fuera un objeto aislado y se le atiende teniendo en cuenta su auténtica dimensión humana. Una correcta articulación de los fines que iluminan este tipo de prácticas podrá contribuir, además, a crear instituciones sociales más apropiadas. Cfr. P. Bunner, “The role of articulation in clinical nursing”, J. Tully y D. M. Weinstock (Eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, op. cit., pp. 136-155.

articular los bienes más valiosos de la comunidad se desarrolla gracias a una labor colectiva. No es extraño que, en este contexto, Taylor llegue a definir el imaginario social de un modo que acentúa el valor del *agente colectivo*:

“...los caminos por los cuales *la gente* imagina su existencia social, la manera social, la manera en que se ponen de acuerdo unos con otros, cómo llevan a cabo sus asuntos, las expectativas que tienen, las nociones normativas más profundas y las imágenes que subyacen a estas expectativas.”²⁹

El estudio elaborado en “On social imaginary” nos recuerda la distinción establecida por el propio Taylor en *Fuentes del yo* entre un sentido amplio del término “articulación” y un sentido circunscrito. Los diferentes lenguajes –empleados en la política, en la economía, en la religión o en otros ámbitos– que contribuyen a la consolidación de un imaginario, realizan una articulación en sentido amplio, permitiendo que determinados fines sean valorados de forma generalizada. Pero Taylor no olvida en este proceso la importante labor de algunos discursos teóricos especialmente brillantes que anticipan o aceleran el proceso de articulación. A estos discursos teóricos, a esta prosa filosófica se refiere el autor canadiense cuando alude a la articulación en sentido estricto o circunscrito.

De este modo, la *filosofía* alcanza, en el universo tayloriano un lugar relevante dentro de los diferentes elementos que componen la cultura humana. El papel principal de la filosofía sería, por tanto, articular la vida de los sujetos individuales con aquellos bienes que otorgan el verdadero sentido a la existencia humana. La filosofía representa un discurso literario –o con una importantísima vertiente literaria– que trata de acercar las fuentes morales más valiosas de una comunidad al lenguaje cotidiano de sus miembros. Los discursos filosóficos brillantes crean imágenes que muestran

²⁹ Ch. Taylor, “On social imaginary”, *op. cit.*

el poder superior de los bienes que impulsan las decisiones de los individuos. La prosa filosófica eficaz –como las imágenes del evangelio, como los poetas serios o los primeros escritores modernistas– abre espacios en los que se desprende el inmenso poder de las fuentes morales.

“No se trata de simplemente consignar, sino de inventar un lenguaje pretendiendo, más bien presuntuosamente, decir mejor que los demás lo que en realidad los demás quieren decir.”³⁰

Este deseo de abrir espacios, de aproximar las diversas fuentes de la moralidad a la perspectiva del presente intenta ser alcanzado por Charles Taylor en su obra *Fuentes del yo*. Esta obra, este intento de articulación en sentido estricto, tratará de respetar tres características que, como hemos visto, son básicas en su esquema filosófico: la vertiente creativa, la vinculación con la historia y la apertura de un universo conflictivo.

Fuentes del yo se ha convertido en una obra básica dentro de la filosofía contemporánea, se trata de una importante referencia cuyo valor no procede únicamente del análisis que realiza, sino, sobre todo, del modo que emplea para llevarlo a cabo, es decir, del estilo peculiar que utiliza, de las imágenes que crea y de los senderos que traza a través de la historia. En este sentido, el recurso a la historia contribuye a acrecentar el carácter creativo del discurso, ya que entre los múltiples caminos históricos que podrían abrirse, Taylor ha decidido realizar su esbozo alrededor de una serie de figuras filosóficas y literarias determinadas³¹. Aunque las referencias históricas principales guardan relación con la filosofía, Taylor extiende su análisis de la historia a diversos ámbitos, tratando de incluir lo que suele

³⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 119.

³¹ Carlos Thiebaut encuentra una contradicción en el análisis histórico que realiza Taylor, ya que, por un lado, rechaza el papel trascendental y objetivador que han ofrecido algunas teorías sociales modernas en su intento por explicar el devenir histórico, pero, por otra parte, otorga a la filosofía el privilegio especial de no ser una disciplina objetivadora. Cfr. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, *op. cit.*, p.81.

denominarse “mentalidades”³². La apelación a la historia pretende hacernos comprender de una forma más clara el origen de nuestras fuentes morales y, sobre todo, trata de subsanar el olvido de sus propias fuentes que suele cometer la perspectiva moral dominante en nuestros tiempos, es decir, la tradición de la racionalidad desvinculada.

Gracias, por tanto, a esta creación lingüística e histórica será posible presentar la diversidad de bienes que iluminan nuestra perspectiva moral, mantener la conflictividad inherente a ellas y evitar la mutilación o atrofia de los fines morales. Tal es el objetivo de la articulación que se lleva a cabo en esta obra.

“...cuando lo hagamos percibiremos nuestra situación moral más compleja y más potencialmente conflictiva que lo que actualmente la percibimos.”³³

3. La epifanía interespacial.

La filosofía debe convertirse, por tanto, en un tipo de *epifanía*³⁴ ya que ha de revelar el poder superior de ciertas fuentes. Pero, además, no ha de mostrar ese poder de un modo directo, sino develando, desocultando y abriendo espacios en los entramados lingüísticos que configuran el

³² Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 120.

³³ *Ibid.* p. 121.

³⁴ El término es de Joyce, pero Taylor lo utiliza en un sentido más profundo: “Lo que quiero dar a entender con este término es precisamente esta noción de la obra de arte como lugar de una manifestación que nos introduce en la presencia de algo que de otra forma sería inaccesible, y que tiene una significación moral o espiritual suprema es además una manifestación que define o completa algo, incluso mientras lo está relevando.” Cfr. *Ibid.* p. 441.

trasfondo moral.³⁵ En este sentido, Taylor se aproxima tanto al concepto heideggeriano de “desocultación”, como a las epifanías interesaciales características del arte modernista.

La primera aproximación es reconocida por el propio Taylor en el ensayo titulado “Heidegger, el lenguaje y la ecología”³⁶.

“...nuestro ser capaces de articular claramente el sustrato de nuestras vidas. Para ello podemos usar la palabra “desocultación” siguiendo a Heidegger.”³⁷

En este ensayo Taylor nos recuerda cómo algunos autores han situado la filosofía de Heidegger dentro de una corriente ecologista, dada la crítica que realiza el autor alemán al afán de dominio de la técnica occidental. Taylor cree que es posible situar a Heidegger dentro de una filosofía ecologista siempre que se comprenda su planteamiento de un modo más profundo. Su visión ecológica no habría que relacionarla con una idea fuerte de naturaleza o de Universo, más bien habría que entenderla dentro de su filosofía del lenguaje.

Para Heidegger, el lenguaje no puede identificarse con la concepción instrumentalista, ya que ésta consideraba a las palabras como meras etiquetas que servían para clasificar a los objetos, para dominarlos y ponerlos a nuestro alcance. Este modo de comprender el lenguaje se vincularía al deseo de conocimiento absoluto y al dominio ilimitado de la

³⁵ Se trata de transformar la filosofía en un lenguaje más sutil, es decir, un lenguaje personal y subjetivo desde el punto de vista formal –al ser imposible ofrecer una reproducción directa del orden real– pero capaz de poner en contacto con una realidad o poder que supera al sujeto. A este tipo de lenguaje se refiere Taylor en el capítulo de *La ética de la autenticidad* titulado “Lenguajes más sutiles”. Cfr. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., pp. 111-120.

³⁶ “Heidegger, el lenguaje y la ecología” en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, op. cit., pp. 143-174.

³⁷ *Ibid.*, p. 37.

técnica. Por el contrario, Heidegger cree que el verdadero lenguaje posee una naturaleza diferente que se hace presente mediante la desocultación. Cuando habla de desocultación el filósofo alemán quiere conducirnos a través de las tortuosas sendas del lenguaje, desea mostrarnos que el lenguaje posee un trasfondo, una esencia, un lugar original desde el que se expresa. Llegar a ese lugar significa entrar en contacto con la fuente, significa que hay algo más, que no todo es humano, que el lenguaje habla.

Ese trasfondo lingüístico descubierto por Heidegger, sigue recordando Taylor, no puede entenderse como un conjunto de entes, pues esta comprensión volvería a identificar el trasfondo con las objetivaciones humanas. Pero tampoco puede entenderse como un Ser que está ahí, imponiéndose de un modo absoluto. El lenguaje es comprendido por Heidegger como un *espacio*. Se trata del espacio en el que se hace presente la famosa diferencia ontológica, se trata del espacio que hace posible el diálogo, el origen del lenguaje. El lenguaje, por tanto, es comprendido como un espacio que revela, que abre el acceso al mundo de los significados.

Taylor no suele expresarse con este estilo tan enigmático y poético, su labor recuerda más el intento de Gadamer quien, en palabras de Habermas, logró urbanizar la provincia heideggeriana³⁸. El objetivo de Taylor consiste en crear una prosa filosófica que permita acercarnos a los ocultos baluartes de nuestra identidad. Sin embargo, su admiración por Heidegger es notable y se observará, por una parte, en el gran paralelismo existente entre el concepto heideggeriano de desvelación y el concepto de epifanía interespatial que analizaremos a continuación y, por otra, en su admiración de los lenguajes literarios y poéticos, entendidos como modos privilegiados de acceso a las fuentes ocultas de nuestra moralidad.

Aunque su propio discurso suele presentar la sobriedad propia de un ensayo filosófico, el autor canadiense es consciente de la enorme potencia que mantienen ciertas imágenes literarias cuando se trata de desvelar fuentes de riqueza superior. En su búsqueda de *lenguajes más sutiles*,

³⁸ “Urbanización de la Provincia heideggeriana” en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 346-354.

Taylor ya había encontrado un paradigma en las imágenes que aparecen en la tradición cristiana y, en concreto, en el evangelio. En estas imágenes se produce, en opinión de Taylor, una importante coincidencia: el verdadero autor del mensaje, el propio mensaje y el acto de pronunciarlo se unifican.³⁹

“De hecho, el caso más vigoroso se da cuando el hablante, la formulación y el acto de pronunciar el mensaje se unen para revelar el bien, como ilustra la inmensa y continuada fuerza del evangelio.”⁴⁰

Esto parece significar que la verdadera fuerza del mensaje evangélico consiste en su capacidad de abrir un nuevo universo que, por un lado, supera la labor individual del evangelista y, por otro, permite que Dios –la fuente– se haga plenamente presente a través del lenguaje. En este sentido, el autor individual aparece como un medio a través del cual alcanza su sentido la palabra de Dios. Y, al mismo tiempo, la palabra de Dios que aparece en el Evangelio adquiere un valor superior, un auténtico valor divino. La palabra que aparece en el evangelio no puede considerarse como un instrumento, sino como una realidad fundamental. En este contexto podría comprenderse el inicio del Evangelio de San Juan: “...y la palabra era Dios”.

Por tanto, Taylor otorga una relevancia especial a las imágenes que aparecen en el Evangelio. Sin embargo, también observa cómo otras imágenes no estrictamente evangélicas han adquirido un gran potencial dentro de nuestra cultura. Es cierto que algunas de ellas –como la afirmación de la vida corriente– tienen su origen en la tradición cristiana

³⁹ La vinculación entre sujeto emisor, mensaje y momento de la enunciación recuerda el proceso que aparece constantemente en la filosofía de Hegel. El bien, la verdad o la libertad sólo aparecen completamente cuando se produce esta fusión entre el sujeto, el objeto y su despliegue. Tal vez, la prosa filosófica de la que habla Taylor consista en un nuevo intento de presentar la Historia universal del Espíritu.

⁴⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 112.

pero otras, como las que emergen en la literatura modernista no tienen una relación evidente con el cristianismo. ¿Qué paralelismo puede hallarse, por tanto, entre las imágenes bíblicas y las que aparecen en las obras modernistas? ¿Qué puede explicar la profunda admiración que siente Taylor hacia esta corriente artística?

Siguiendo las características halladas por Taylor en las imágenes del evangelio, tal vez, podamos intuir cuál es la semejanza entre ambas tradiciones. Aquellas imágenes se distinguían porque en ellas coincidían el mensaje, el contenido y el autor del mismo. Por su parte, los lenguajes modernistas, siguiendo el análisis de Taylor, también ofrecen una situación similar. En ellos el autor individual parece perder su importancia ante el enorme poder del lenguaje creado y descubierto. El lenguaje adquiere en esos momentos un valor superior que trasciende a los individuos que lo han hallado. De este modo, el mensaje parece coincidir con el verdadero autor del mismo que no es el escritor individual –vehículo de la realización– sino el trasfondo ya presente y ahora descubierto. Pero el escritor tiene una importancia fundamental, ya que el mensaje sólo puede manifestarse de un modo personal, el contenido revelado a través del mensaje adquiere su verdadero poder en el momento de la realización del discurso y no antes. La fuente sólo puede mostrarse a través del lenguaje.⁴¹

⁴¹ Cabría preguntarse si una obra tan admirada por Taylor como *En busca del tiempo perdido* reúne las condiciones anteriormente expuestas. Es decir, ¿coinciden en la obra de Proust el hablante, la formulación y el acto de pronunciar el mensaje a la hora de revelar el bien? En cierto sentido, podríamos responder afirmativamente a esta cuestión. En primer lugar, existe una coincidencia entre el hablante y la formulación, ya que la novela adopta un estilo autobiográfico. Pero, además, la autobiografía no se limita a retratar la vida del propio yo como si éste fuera un objeto extraño. La grandeza de la obra –y aquí aparece el tercer elemento del que habla Taylor– consiste en que el autor, al mismo tiempo que habla acerca de su vida, la está recreando, siendo el propio discurso el lugar en el que esa vida alcanza su verdadero sentido.

El análisis de Taylor y su admiración por los escritores modernistas⁴² capaces de encontrar lenguajes más sutiles que nos pongan en contacto con espacios lingüísticos que trascienden al agente individual se despliega en uno de los capítulos finales de *Fuentes del yo* titulado “Las epifanías del modernismo”⁴³, al que ya hicimos alguna referencia en el capítulo anterior. Recordemos que Taylor describe en estos momentos cómo los autores modernistas establecen una nueva forma de expresión –la epifanía interespacial– que se distancia de las epifanías espaciales que caracterizaban al Romanticismo. Se trata de una epifanía, es decir de la revelación de algo superior que no puede reducirse a la obra de arte ni al sujeto, en la que el lugar principal es ocupado por el objeto descrito, sino por el espacio lingüístico o artístico creado.

“La epifanía viene desde entre las palabras o las imágenes, diríamos, desde el campo de fuerza que se establece entre ellas, y no a través de un referente central que describan mientras están transmutándose.”⁴⁴

Los autores modernistas muestran la realidad mediante una transformación realizada por el arte. Es cierto, como señala Taylor, que algunos modernistas al rechazar una aproximación directa a la realidad, se aproximan paradójicamente, al naturalismo. Así, por ejemplo, Lawrence o Pound –en su comprensión sobre el imaginismo– se vuelven contra la profundidad, contra el cargar las cosas de significados. Ahora bien, este intento por mostrar las cosas en su pureza y en su experiencia genuina, sólo

⁴² La opinión que tiene Taylor sobre el arte y la literatura del modernismo es similar a la que sostiene Ortega sobre el arte nuevo. Éste cree que la metáfora con el nuevo arte se sustantiviza, dejando de ser una copia de la realidad. Del mismo modo, muestra una clara admiración por Joyce y Proust, a los que añade la figura de Ramón Gómez de la Serna, ya que representan cómo se puede superar el realismo al extremarlo. Se trata de captar los más pequeños detalles de la vida. En Proust destaca Ortega su gran preocupación por “la fina estructura de los sentimientos, de las relaciones sociales, de los caracteres.” Cfr. J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Alianza editorial, Madrid, 1988, p. 39.

⁴³ Ch. Taylor, *Fuentes del yo, op. cit.*, pp. 480-516.

⁴⁴ *Ibid.* pp. 488,489.

es posible mediante la *transfiguración* que produce el arte. Es decir, la obra tiene que mostrar la cotidianidad de la experiencia gracias a los poderes del arte, ya que la mirada habitual que lanzamos hacia las cosas, al estar contaminada por una racionalidad imperante que es manipuladora, instrumental o tecnológica, impide captar la sencillez de los objetos que nos rodean. Es decir, la revelación que proporciona el arte modernista tiene que ser indirecta: sólo a través del arte podemos acercarnos a la realidad.

Además del carácter indirecto de la epifanía, Taylor desea destacar otra importante faceta del trasfondo intelectual de la época. Se trata del deseo de recuperar la experiencia frente al dominio de la civilización instrumental. Esta aspiración adoptó dos formas: una consistía en aceptar con entusiasmo la nueva civilización industrial –como hicieron Marinetti y los futuristas– la otra llamaba a abandonar el control –como reflejan los surrealistas–, se buscaba una fusión, pero no una síntesis al modo romántico, sino una unión “del separado eje racional en un flujo más profundo”⁴⁵.

Los dos planteamientos anteriores aspiraban a una unidad inmediata –ya fuera a través de la celebración de nuestras capacidades, ya fuera a través de una fusión en las profundidades– y, por tanto, conducían a un cierto subjetivismo. No obstante, esta unidad se producía en un instante de excitación, en una fusión inmediata que implicaba la aceptación de una fuerza más profunda caracterizada por la ruptura.

Este peculiar subjetivismo, esta fusión entre el sujeto y la experiencia, no podía ser admitida, en opinión de Taylor, por los principales representantes del *alto modernismo* –Rilke, Eliot, Pound, Joyce, Mann...–, ya que éstos contemplaban una dualidad insalvable entre el agente y el mundo, entre las formas creadas y la experiencia.⁴⁶ Estos autores –como recuerda Taylor en *La ética de la autenticidad*– defienden un subjetivismo de la forma, ya que consideran que el arte no puede reproducir un orden real

⁴⁵ *Ibid.* p. 493.

⁴⁶ En una línea similar, tanto en las nuevas filosofías de la ciencia, como en las filosofías neokantianas se sostiene que la manera de llegar a la experiencia tiene que estar mediada por la forma.

disponible a todas las personas, sino que debe expresarse de un modo personal pero no sostienen un subjetivismo del contenido, ya que creen que el lenguaje creado puede ponernos en contacto con un todo más amplio.

Lo importante, por tanto, es encontrar formas que nos acerquen a la experiencia y que muestren a ésta de un modo vívido. Hulme pretendía hacer algo similar al distinguir entre la poesía –que emplea imágenes frescas y visuales– y la prosa –que utiliza un lenguaje abstracto que se aleja de las cosas–. Y algo parecido, aunque con mayor profundidad, es lo que busca Pound –uno de los autores a los que Taylor dedica un estudio más detallado–. Pound creía que los ideogramas chinos tenían más riqueza que nuestras palabras por incrustar en ellos el paso de lo particular a lo universal y porque podían preservar el pasado en el presente. En torno a esta idea –equivocada en opinión de Taylor– desarrolla Pound un rasgo clave de su poesía. En sus *Cantos* se produce una yuxtaposición de fragmentos, imágenes y pensamientos que permite al lector situarse entre ellos y más allá de ellos. A través de estas yuxtaposiciones es posible comprender de qué modo deben usarse las imágenes y las metáforas. Para Pound, la metáfora desempeña un papel muy importante: no es sólo un adorno, es también interpretativa porque puede “reproducir exactamente la cosa que se ha visto claramente”.

La poesía, gracias a sus imágenes y metáforas, puede reproducir la realidad porque muestra no sólo la escena que se presenta ante el sujeto, sino también la emoción que acompaña a aquella situación. Lo importante es transmitir la transfiguración que la emoción provoca en la escena. Por otra parte, la emoción no es meramente subjetiva se trata de la respuesta a un patrón de las cosas que conduce a ese sentimiento. La poesía de Pound, como el lenguaje que busca Taylor, no pretende imitar la realidad, ni mostrar un sentimiento subjetivo...

“La poesía que procura ser “precisa” no es por tanto simplemente mimética. Nos libera de las formas de mirar convencionalmente limitadoras,

de modo que podamos captar los patrones por los cuales el mundo es transfigurado.”⁴⁷

La obra de arte es “una constelación de palabras o imágenes que establece un espacio que aspira ideas y energía en ella”.⁴⁸ Una imagen poética permite la convivencia, en un instante de tiempo, de un conjunto de ideas y de una serie emociones. La epifanía de Pound, siguiendo a Taylor, no constituye la epifanía del Ser –no es la epifanía al modo romántico en el que el arte se convierte en el paradigma por el cual nos expresamos, nos identificamos y nos definimos– por el contrario, representa un modelo de epifanía interespacial, ya que no acontece en la obra, ni en las palabras... sino en *el espacio* que la obra establece.

Hemos llegado, por tanto, a un momento culminante dentro del análisis que Taylor está realizando. La poesía de Pound se aproxima bastante a los lenguajes más sutiles que Taylor busca. Él es consciente de que las fuentes morales no pueden ser vistas como propiedades objetivas alcanzables por cualquiera que desarrolle sus capacidades cognitivas o morales. Pero tampoco cree que los valores sean una proyección de nuestra racionalidad autónoma y desligada. No es posible, por tanto, que el mero hecho de crear un lenguaje sea suficiente para ponernos en contacto con los valores morales. Tal vez, lo que quiera decir Taylor es que los valores no se encuentran ni en el lenguaje creado subjetivamente, ni en las propiedades objetivas de las cosas. Tal vez, las fuentes morales se encuentren en los espacios abiertos. Están ahí, pero envueltos de tal manera por los lenguajes que se han elaborado en las distintas tradiciones que solamente a través de esos lenguajes podemos llegar a encontrarlos. El lenguaje más sutil, al igual que la poesía más precisa de Pound, puede acercarnos al espacio en el que se manifiesta el poder de las distintas fuentes morales, es decir, puede aproximarnos a “los patrones por los cuales el mundo es transfigurado”. Estos lenguajes, por tanto, son capaces de recoger el poder de esos patrones

⁴⁷ *Ibid.*, p. 498.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 499.

o trasfondos que configuran nuestra cosmovisión y, al mismo tiempo, reflejar la vacuidad que caracteriza a esos patrones antes de convertirse en creaciones lingüísticas.

La idea de una epifanía interespacial⁴⁹ encuentra paralelos, según Taylor, en la teoría del significado de Saussure y en la teoría estética de Adorno. Para Adorno, el arte modernista tiene un potencial liberador porque se rebela contra la idea de la unidad del ego. Si no podemos nombrar las cosas, piensa Adorno, podemos –empleando el término de Benjamin– enmarcarlas en “constelaciones”, que son “racimos de términos e imágenes cuya afinidad recíproca crea un espacio dentro del cual puede aflorar lo particular”⁵⁰

“La constelación de Benjamin-Adorno es otra forma de epifanía interespacial o enmarcadora. Sus elementos no expresan lo que indican encuadran un espacio, y acercan algo que de otra manera quedaría infinitamente remoto.”⁵¹

Benjamin, recuerda Taylor, prefiere la alegoría al símbolo, porque en la alegoría se sigue marcando la distancia entre el lenguaje –el signo– y aquello que evoca, aunque el lenguaje siga apareciendo como el lugar insustituible de la epifanía. Algo similar ocurre en Proust, la epifanía no nos conduce a un objeto, sino que ha de ser enmarcada entre el acontecimiento y su reaparición, a través de la memoria. En la famosa escena de la magdalena lo que se sitúa en primer plano no es el objeto contemplado –la magdalena– sino el conjunto de acontecimientos y vivencias que son evocadas y entrelazadas a través de la memoria.

⁴⁹ La idea de la epifanía interespacial que describe Taylor guarda una relación, como hemos visto, con la diferencia ontológica de la que habla Heidegger, pero también nos recuerda el carácter intrínsecamente contradictorio que Hegel descubrió en la realidad.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 502.

⁵¹ *Ibid.*, p. 502.

Desde el modernismo surgen, por tanto, varios tipos de manifestaciones, pero todas ellas se alejan de las epifanías del Ser, es decir, se distancian de aquellas que muestran que alguna realidad es una expresión directa de una fuente moral. No obstante, como ya vimos, siguen existiendo algunas características que mantienen la continuidad con el movimiento romántico. Por una parte, la conciencia modernista aunque habita en “muchos niveles” y es una conciencia descentrada, sigue siendo una *conciencia interior*.⁵² La verdad más profunda sólo puede emerger para los modernistas –como para los Románticos– desde una visión personal. Por otra parte, el artista continúa apareciendo como paradigma de ser humano. Piensa Heidegger –al igual que Rilke– que el subjetivismo misterioso que envuelve al poeta puede vencerse comprendiendo su naturaleza.³

En opinión de Taylor las características principales del modernismo configuran nuestro mundo cultural. Hoy vivimos constantes reacciones y prolongaciones de este movimiento. Una reacción paradigmática es la de Hulme, quien reacciona contra el subjetivismo, contra la poesía de mera autoexpresión, contra el humanismo de Rousseau o contra las formas orgánicas. Otras reacciones se producen en contra de la poesía o el arte puro, y defienden un arte más público: Auden, Brecht o Neruda.

Taylor finaliza su estudio sobre las manifestaciones artísticas del modernismo con una referencia a unos párrafos de Wallace Stevens –ejemplo de la relación entre lo subjetivo y lo trascendental– que culmina con estas palabras:

⁵² La novena de las *Elegías del Duino* de Rilke representa, en opinión de Taylor, un claro ejemplo de la convivencia entre la descentralización y la interiorización.

⁵³ La identidad contemporánea que reflejan los escritos modernistas sigue, por tanto, manteniendo el momento de interioridad que brotaba, según Taylor, desde San Agustín. En este sentido, Higinio Marín ha destacado el agustinismo de Taylor. El sentido moderno del yo surgido en San Agustín hacía posible el distanciamiento frente a la realidad y, por tanto, la libertad. A lo largo de toda su obra, sostiene Marín, Taylor mantendrá ese momento de libertad. Lo que ocurre es que el yo actual es un yo diferente, es una identidad marcada por una profunda hondura interior y surcada por lenguajes distintos. No obstante, esta identidad sigue manteniendo un momento de libertad, el cual ha de ser comprendido –en tanto que herederos del romanticismo y del expresivismo– como un momento de creación. Ante los lenguajes recibidos, siempre es posible crear. Se trata de transitar por esos lenguajes, pero manteniendo siempre un poder de decisión, una capacidad agustiniana para girar, rechazar o aceptar. Cfr. H. Marín, “Charles Taylor o la filosofía zahorí”, *Nueva Revista*, n° 54, Noviembre-Diciembre, 1997, pp. 63-74.

“Cuando se ha abandonado la creencia en Dios, la poesía es la esencia que ocupa su lugar como redención de la vida.”⁵⁴

Tal vez, estos fragmentos ilustren cuál es uno de los objetivos principales de la filosofía de Taylor. La creencia en Dios se ha debilitado, pero la energía que irradiaba de esta creencia puede ser recuperada por una poesía o por un lenguaje que nos ponga en contacto con lo trascendente. Tal vez, lo que quiere decir Taylor es que en un tiempo secularizado en el que la creencia en Dios ya no es hegemónica, sigue siendo necesario creer en la energía y en el poder que se desprendía de su creencia si queremos seguir sosteniendo algunos ideales básicos de nuestra civilización. Ahora bien, esa energía debe ser descubierta y creada al mismo tiempo. Es decir, el fondo de energía presente debe ser entrelazado por lenguajes que acerquen ese poder hacia nosotros.

De este modo actúan las epifanías interesaciales creadas por los autores modernistas admirados por Taylor. Mann, Proust, Joyce o Pound, los representantes del alto modernismo, elaboran creaciones literarias en las que muestran cómo un trasfondo cobra vida propia ante la mirada de unos sujetos individuales que no son anulados pero que encuentran el sentido de su existencia a la luz del trasfondo creado y descubierto. Taylor nos recuerda la experiencia vital de Hans Castorp en la *Montaña mágica* al experimentar el poder de la tormenta la recuperación del tiempo que realiza el protagonista de *En busca del tiempo perdido* en la biblioteca de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 516.

Guermantes o la revelación de un espacio a través de las poesías de Pound.⁵⁵

Por tanto, la epifanía interespacial no atrapa una realidad ya existente a través de las palabras, ni inventa un lenguaje nuevo completamente distanciado del mundo⁵⁶⁵⁷. Lo que permite esta epifanía es entrelazar unas fuerzas que parecen difusas dándoles un sentido, convirtiéndolas en un trasfondo que otorga un significado a la vida del sujeto individual. Es decir, la epifanía interespacial permite *articular* un trasfondo que concede sentido a la existencia de los individuos. Por este motivo, los recursos de la literatura modernista ilustran el modo de lenguaje que busca Taylor para recuperar los entramados que dan significado a la vida de los sujetos del mundo occidental.

De este modo, el paradigma de la epifanía interespacial permite a Taylor encontrar un camino que haga posible el “movimiento relativo” entre las fuentes. Es decir, la articulación intenta que las fuentes se presenten ante los individuos pero sin ejercer un determinismo absoluto. Lo que se abre es un espacio –como en la filosofía de Heidegger– en el que se despliegan los diversos entramados de fondo y en el que el sujeto no queda anulado. La apertura del espacio pretende salvar la libertad del individuo y mostrar, al mismo tiempo, la importancia del trasfondo.

⁵⁵ Taylor recuerda en *Fuentes del yo* otros momentos en los que el arte manifiesta el poder de una fuerza inescrutable. El descubrimiento que realiza el protagonista de *El corazón de las tinieblas* de J. Conrad del inmenso poder de la selva africana o el deseo de Caspar David Friedrich de plasmar en sus cuadros una naturaleza que hable directamente, pueden ilustrar esta intención.

⁵⁶ La imposibilidad de desarrollar un lenguaje completamente original es subrayada por Taylor en algunos pasajes del capítulo titulado “El yo en el espacio moral” de *Fuentes del yo*, en los que indica que no se puede saltar por encima de los límites del lenguaje, ya que cualquier verdad nueva habrá de ser comprendida “en relación con el lenguaje y la visión de los demás”. Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 55.

⁵⁷ El lenguaje no puede atrapar una realidad objetiva que se encuentre públicamente disponible para cualquier sujeto, puesto que el planteamiento de Taylor se opone al realismo ingenuo. No obstante, la apelación a la energía o a los campos de fuerza, parece sugerir que siempre queda un reducto de realidad que no es creada por los sujetos, un reducto que, no obstante, sólo puede comprenderse y vertebrarse a través del lenguaje. En este sentido, la posición de Taylor puede caracterizarse, como hicimos en el primer capítulo, como realismo hermenéutico.

Tal vez, el lenguaje más sutil que busca Taylor sea un lenguaje similar al que emplea Proust. Con este lenguaje, tanto Proust como Taylor, pretenden entrar en contacto con realidades olvidadas que aún siguen siendo importantes en el tiempo presente. Sin ellas, los momentos actuales no alcanzarían su verdadero significado. Pero hay que comprender que aquellas realidades no están ahí⁵⁸. No son tesoros ocultos que tengan que ser descubiertos. Es cierto que algo de su poder sigue estando presente, pero su verdadera fuerza emana no sólo de esa presencia, sino también y, en la misma medida, de nuestra capacidad para construir el camino que llega hasta ella. No es extraño que terminemos este epígrafe con unas palabras de Proust en las que, al establecer la diferencia entre “buscar” y “crear”, parece ilustrar la búsqueda del filósofo canadiense.

“Grave incertidumbre ésta, cuando el alma se siente superada por sí misma, cuando ella la que busca, es justamente el país oscuro por donde ha de buscar, sin que le sirva para nada su bagaje. ¿Buscar? No sólo buscar, crear. Se encuentra ante una cosa que todavía no existe y a la que ella sola puede dar realidad y entrarla en el campo de su visión.”⁵⁹

⁵⁸ Para Taylor lo real habría que entenderlo como un espacio o una energía, que no puede atraparse, reducirse o simplificarse mediante un vocabulario único o un léxico dominador. Nos recuerda a la diferencia ontológica de la que habla Heidegger, nos recuerda el “claro del bosque” y, al mismo tiempo, nos sugiere la enorme riqueza y pluralidad de la realidad en su momento originario.

⁵⁹ M. Proust, *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*, Alianza Ed., Madrid, 2000, p. 63.

4. La filosofía: un trabajo de articulación.

“...necesitamos nuevos lenguajes de resonancia personal para hacer que los bienes humanos cruciales recobren vida.”⁶⁰

La función de la filosofía, según Taylor, queda resumida en la frase anterior. Su objetivo debe consistir en crear nuevos lenguajes que nos acerquen a los bienes más importantes de nuestra civilización. Estos nuevos lenguajes se caracterizan por su resonancia personal, es decir, por mostrar la interioridad característica de la identidad desde el giro agustiniano. Pero además de mostrar la reflexividad inherente al sujeto, deben revelar la energía que brota de las principales fuentes de la moralidad. Deben ser capaces de rescatar y recrear esa potencialidad. La revelación de una fuente que no se halla públicamente disponible, sino que sólo puede ser presentada gracias al poder de la imaginación creativa, gracias a la fuerza de las palabras, sitúa a la filosofía en el terreno abierto por la literatura contemporánea. La filosofía no debe ni puede exponer unos valores objetivos, sabe que esos valores están ahí, pero también es consciente de que esos bienes sólo pueden tener fuerza para nosotros si se vertebran mediante un lenguaje personal, original, potente y significativo. En este punto se hace presente el importante valor de la articulación. La articulación se desarrolla por caminos diversos, pero, de un modo específico, ha de realizarse gracias a la filosofía, es decir, gracias a este saber amplio que, en manos de Taylor, adquiere una vertiente prioritariamente antropológica que unifica ontología, epistemología, ética, estética, filosofía política o filosofía de la religión. Este saber polifacético y creativo, mantiene un lugar privilegiado que le otorga una función especial: permitir que los bienes más importantes sigan insuflando aire en nuestro “colapsado espíritu”:

⁶⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 535.

“La intención de este trabajo ha sido la de una recuperación, un intento de descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación y, con ello, impulsar de nuevo esas fuentes, devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu.”⁶¹

También Habermas ofrecía a la filosofía un papel muy importante como vigilante e intérprete⁶² de los conflictos del presente. Esta función le permitía vigilar las perniciosas injerencias de la racionalidad científica o burocrática en los ámbitos de la ética o de la política. Pero la concepción habermasiana situaba en primer plano la tarea ético-política de la filosofía, relegando a un segundo plano su capacidad creativa para comprender, transformar y recrear los horizontes básicos de valoración.

En este sentido, el planteamiento de Taylor acerca de la filosofía se aproxima más a las tesis de algunos autores posmodernos, quienes han subrayado el carácter creativo y literario de este tipo de discursos. Sin embargo, estos autores no creen que la filosofía deba tener un lugar privilegiado, su léxico ha de ser uno más, sin potencial fundador o emancipador –como nos recuerda Lyotard⁶³– y sus proyectos pueden alcanzarse con más facilidad por otros medios –como indica Rorty⁶⁴– que por los propios de la filosofía.

Por tanto, el discurso filosófico, en el esquema de Taylor, se desplaza entre la creatividad que le acerca a los discursos literarios y la posición elevada que le aproxima a la función fundante o redentora que tradicionalmente habían ejercido la filosofía y la religión. De hecho, como se ha visto, toda su filosofía oscila entre estos dos polos: la descripción

⁶¹ *Ibid.*, p. 542.

⁶² J. Habermas, “La filosofía como vigilante e intérprete” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991, pp. 9- 29.

⁶³ “El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación.” Cfr. J. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 73.

⁶⁴ Cfr. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p.112.

antropológica-literaria de la moral y la prescripción cuasireligiosa de bienes superiores.

Una dualidad similar se desarrolla alrededor de la idea de conflicto. Por una parte, los análisis que realiza suelen mostrar la necesidad de mantener la conflictividad inherente a la civilización contemporánea, siendo especialmente importante mostrar el valor de aquellos bienes que han perdido su potencia ante la hegemonía de la racionalidad desvinculada. En este sentido, la articulación tendría como objetivo mantener esta conflictividad de forma constante, ya que ella permite un mayor despliegue de las potencialidades humanas.

“La rigurosa y paciente articulación de los bienes que respaldan las diferentes familias espirituales de nuestro tiempo, creo, hacen sus pretensiones más palpables. El problema de la mayoría de las opiniones que considero inadecuadas, y en contraste con las cuales quiero definir las mías, es que sus simpatías son demasiado estrechas. Encuentran su camino a través de los dilemas de la modernidad invalidando algunos de los bienes cruciales en conflicto.”⁶⁵

Pero, en ocasiones, no queda claro si esta conflictividad es sólo un paso previo para una reconciliación posterior, es decir, para alcanzar una situación en la que ya no existirían diversos bienes, sino una fuente moral única. Esta idea de una reconciliación final puede comprenderse si recordamos el valor superior que Taylor ha otorgado al patrón teísta y a sus imágenes asociadas, y se refleja en textos como el siguiente:

⁶⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 524.

“La articulación es la condición clave para la reconciliación.”⁶⁶

La dualidad se presenta en la obra de Taylor y no es fácil disolverla de un modo coherente. Se trata de la dualidad propia de un filósofo que se considera tanto agustiniano como defensor de los principales valores modernos. Pero esta dualidad no debe impedirnos comprender su filosofía como una descripción creativa de la cultura contemporánea. Sus obras tratan de describir y analizar los trasfondos de nuestra civilización, pero, al mismo tiempo, pretende crear imágenes que no sólo ayuden a conocer mejor esa realidad, sino que permitan, además, transformarla. En este sentido, no hay que olvidar las diversas imágenes que Taylor, partiendo de sus descripciones antropológicas, ha ofrecido al ámbito de la ética y de la política: “el multiculturalismo”, “la ética de la autenticidad”, “la diversidad profunda” o “la política del reconocimiento”. Su prosa filosófica ha creado un vocabulario nuevo⁶⁷ que nos permite comprender mejor diversas situaciones y que pretende ofrecer nuevas soluciones a los problemas humanos más importantes. La articulación adquiere en esos momentos su auténtico significado.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁷ Basta consultar Internet para comprender la enorme fuerza de estas palabras. Así, por ejemplo, la expresión “política del reconocimiento” aparece, solamente en español, en más de tres millones de entradas.

BALANCE CRÍTICO

Tras analizar las ideas principales que aparecen en la obra de Charles Taylor y otorgar un valor especial a la articulación lingüística, ha llegado el momento de exponer un balance en el que se enfrenten algunas de las críticas y alabanzas que han recibido sus escritos. En primer lugar, deseo destacar los aspectos que, en mi opinión, sitúan a Taylor como un lugar de referencia dentro de la filosofía contemporánea. Me gustaría resaltar, en este sentido, la profunda comprensión de la modernidad que ofrece su filosofía, el lugar prioritario que otorga al lenguaje, la adopción de una perspectiva filosófico-antropológica muy fructífera, la creación de sugerentes imágenes en el terreno de la ética y la política y, por último, la elaboración de una obra que empieza a ocupar un lugar privilegiado en la literatura filosófica contemporánea: *Fuentes del yo*.

Charles Taylor, penseur de la pluralité es el título que Janie Pélabay ha otorgado a su obra sobre el filósofo canadiense. La denominación de Taylor como pensador de la pluralidad representa un gran acierto ya que sitúa en primer plano una de las claves principales de su planteamiento. Puede decirse que su obra nos ofrece una profunda comprensión de la modernidad, entendiendo a ésta como el resultado del juego que se establece entre diversas fuentes de moralidad que han emergido tras la desaparición del dominio absoluto del patrón teísta.

Por tanto, comprender la modernidad occidental significa entender su profunda pluralidad, su radical conflictividad¹. Éste es uno de los mensajes más importantes que lanza Taylor. De este modo, el desarrollo de nuestra civilización ha de ser valorado analizando las diferentes perspectivas, otorgándoles el lugar que merecen y evitando su olvido absoluto. Se trata de

¹ En “On social imaginary” llega a indicar que puede hablarse de múltiples modernidades.

alejarse de una visión unidireccional y mantener el potencial dialéctico que se encontraba en la filosofía de Hegel.

Esta perspectiva amplia permite ofrecer una comprensión de la modernidad que destaque sus importantes logros y, al mismo tiempo, reconozca sus defectos más importantes. Por un lado, Taylor se sitúa conscientemente dentro del legado moderno y confía en sus valores más importantes: libertad individual, igualdad, anulación del sufrimiento, solidaridad universal... Ahora bien, considera que el nacimiento de estos valores es el producto de la interacción que se ha producido entre la racionalidad, el patrón expresivista-romántico y el horizonte teísta y, al mismo tiempo, cree que la distorsión de alguno de los ideales de la modernidad se debe a la anulación de la pluralidad en aras de un horizonte único.

En la obra citada anteriormente J. Pélabay sugiere que la obra de Taylor tiene como objetivo principal rechazar la visión unidireccional hacia la modernidad.

“A pesar de esta amplitud teórica, puede extraerse un hilo conductor. Consiste en desalojar metódicamente las distorsiones identitarias provocadas por una interpretación falseada de la modernidad, todo ello conforme a una motivación siempre presente en el autor: revalorizar el sentido de una comunidad de valores, como base de la identidad tanto individual como colectiva.”²

El segundo aspecto que quisiera destacar en la obra de Taylor consiste en la prioridad que otorga al *lenguaje*, al *arte* y a la *creatividad*. Esta faceta le permite comprender el nacimiento de los diferentes entramados de moralidad como una creación artística surgida de un impulso

² J. Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, op. cit., p. 10.

humano colectivo, pero animada por la aportación decisiva de algunos autores individuales.

Este rasgo sitúa a Taylor en el centro de una amplia corriente filosófica contemporánea –el llamado giro lingüístico– que ha situado al lenguaje en un lugar privilegiado. El lenguaje recibido y compartido es el sustrato que otorga sentido a la moral, al conocimiento y al propio desarrollo individual. En el caso de Taylor, el lenguaje presenta un doble perfil. Por un lado, ofrece el poder de lo inexorable, de aquello que no se puede cambiar, de lo superior, de lo incuestionable... pero, también, permite comprender el cambio y la fuerza de la creatividad.

El tercer rasgo importante consiste en la adopción que realiza Taylor de una interesante *perspectiva antropológica* que permite crear un entramado en el que se entremezclan las diversas facetas espirituales del ser humano: ética, moral, religión, arte... Tal vez, esta imbricación parezca innecesaria, confusa o malévola a aquellos que consideran que existe una distancia insalvable entre una perspectiva ética neutra y cualquier entramado moral o espiritual previo. Sin embargo, en mi opinión, cualquier planteamiento ético o jurídico que, en su pretensión de neutralidad, pierda el contacto con el trasfondo moral del que parte olvidará sus raíces y su auténtico significado.

Taylor al vincular moral, antropología y ética incide en algunos momentos en la necesidad de restaurar el potencial de algunos patrones en decadencia. Este aspecto de su filosofía me parece discutible, pero ello no es suficiente para rechazar por completo la perspectiva que emplea. Por el contrario, considero que el punto de vista antropológico-filosófico ofrece grandes posibilidades para comprender de un modo más profundo la riqueza espiritual de nuestra civilización y los puntos de encuentro con otras civilizaciones. De este modo, la amplitud y diversidad de la filosofía tayloriana puede ofrecer una interesante respuesta ante los dilemas de la modernidad. En su artículo “Soft Relativism and the Malaise of Modernity”, Russell Mac Neil alaba, de un modo similar, las ventajas que ofrece la perspectiva abierta por Taylor.

“...este proyecto puede ofrecer la única oportunidad para la supervivencia humana y ecológica que preserve la dignidad humana.”³

Desde un punto de vista diferente, me gustaría destacar la estrecha relación que se establece entre la obra de Taylor y la tradición clásica de la filosofía. En primer lugar, porque otorga a la filosofía un papel relevante dentro de los saberes humanos, ya que ésta dispone de una especial facilidad para articular lenguajes que faciliten la creación de un determinado entramado moral. Por otra parte, porque Charles Taylor mantiene un constante debate con los autores clásicos de la filosofía occidental (Platón, San Agustín, Descartes, Locke, Hegel...) elaborando su propia lectura de la historia de la filosofía y extrayendo respuestas que le permiten abordar los conflictos del presente. En este sentido, el planteamiento de Taylor se halla lejos de certificar la “muerte de la filosofía” y trata, por el contrario, de mantener la vigencia de la misma.

De este modo, nos hallamos ante un nuevo motivo para leer su obra y analizar sus ideas. Pero, además, sus planteamientos no se limitan al estudio de los autores clásicos –tarea admirable, por otra parte–, sino que pretende abordar de un modo activo los problemas más importantes que afectan a las sociedades contemporáneas. En este sentido, su obra además de analizar las tradiciones que nos configuran, aporta nuevas ideas y, sobre todo, nuevas imágenes con las que trata de ofrecer soluciones diferentes a los problemas del presente. Esta faceta creativa que se refleja en sus estudios de filosofía práctica representa uno de los aspectos más notables de la filosofía de Charles Taylor. La comprensión antropológica que realiza culmina con la aportación de nuevos lenguajes al terreno de la ética.

³ Russell Mac Neil, “Soft Relativism and the Malaise of Modernity”, <<http://www.mala.bc.ca/mcneil/lec/Abril 4, 1997.softlec.htm>>,1997.

Su obra *Fuentes del yo* se convierte en el paradigma de la filosofía de Taylor porque reúne algunos de los aspectos que hemos valorado. Por una parte, porque ofrece una lectura profunda de la modernidad insistiendo en la conflictividad radical que se desarrolla entre las diferentes fuentes de nuestra cultura; porque representa un debate intenso con las figuras más destacadas de la historia de la filosofía occidental; porque la propia obra representa una creación literaria revelando en sí misma la importancia del trasfondo lingüístico e invitando –especialmente en los últimos capítulos– a la lectura de otros autores filosóficos o literarios y porque trata de ofrecer nuevos caminos que permitan abordar los problemas del presente. Por todos estos motivos, la obra se está convirtiendo en un lugar de referencia dentro de la literatura filosófica contemporánea⁴.

Las siguientes palabras de Francis Adeney pueden ilustrar esta misma opinión acerca de la obra de Taylor.

“...es indudablemente una de los más importantes trabajos en la filosofía moral y en historia de las ideas que ha aparecido en las últimas décadas (...) un tremendo regalo para aquellos que quieren comprender mejor la pluralidad de los bienes que tenemos, el inevitable conflicto entre ellos y las fuentes morales que los hacen interesantes.”⁵

Tal vez, el ámbito estricto de la ética representa el lugar en el que Taylor ha alcanzado una relevancia mayor. De hecho, términos como “multiculturalismo” o “política del reconocimiento” se relacionan frecuentemente con el autor canadiense, siendo su ensayo *El*

⁴ También Carlos Thiebaut, a pesar de mostrarse crítico con algunas de las tesis principales sostenidas por Charles Taylor, considera que la obra representa “uno de los trabajos más comprensivos y sugerentes de la filosofía moral contemporánea”. Cfr. C.Thiebaut, “Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral”, *Isegoría*, nº4, 1991, p. 122.

⁵ F. Adeney, “Sources of the Self: The Making of Modern Identity”, *Theology Today*, Vol 48, N°2, Julio 1991.

multiculturalismo y “*la política del reconocimiento*” uno de los textos más citados en el terreno de la ética política. En este sentido, su mayor aportación consiste en la defensa de un liberalismo que trata de alejarse del individualismo extremo y reconoce la presencia de ciertos bienes o fines fundamentales dentro de una comunidad. Este liberalismo no procedimental puede contemplarse como una propuesta alternativa ante los dilemas que surgen en el enfrentamiento entre liberales y comunitarios, pero también podría entenderse –como hacen sus críticos principales– como un sucedáneo del auténtico liberalismo, como una perspectiva comunitaria que pone en peligro los derechos individuales más sagrados.

Este último aspecto puede servirnos para recordar algunas de las críticas más habituales que ha recibido la filosofía de Charles Taylor. Desde la perspectiva de la filosofía moral, diferentes autores han cuestionado el excesivo peso que Taylor otorga al trasfondo ya establecido, es decir, a la comunidad. Se cree que la defensa de algunos bienes sustantivos puede entrar en conflicto con ciertos derechos individuales. Taylor admite esta posibilidad en algunos pasajes de su obra con el objetivo de mantener la vitalidad de ciertas comunidades que corren el peligro de ser absorbidas por una cultura dominante. En concreto, Taylor piensa en Quebec, en la necesidad de defender en esta región ciertos derechos colectivos que le ofrezcan unas señas de identidad frente a las demás zonas Canadá.

Desde la perspectiva liberal se suceden las críticas, que ya comentamos en su momento, ante el peligro de que ciertos derechos individuales puedan quedar subordinados o ante la dificultad de defender una instancia crítica frente a las tradiciones o frente al poder político. El planteamiento de Taylor al considerar que la identidad individual está configurada por el entramado que la rodea, parece dejar un espacio reducido para el momento crítico y reflexivo que permite el distanciamiento frente a la comunidad. Este momento que caracteriza al ser humano según las teorías procedentes del legado kantiano, quedaría anulado en el análisis de Taylor e impediría reconocer la universalidad de la naturaleza humana.

Así lo expresa, por ejemplo, Carlos Thiebaut al repasar los puntos débiles del comunitarismo:

“En efecto, la predicación de este rango y esta dignidad, que nació históricamente vinculada a la desaparición de las formas de encuadre tradicional del antiguo régimen con la declaración de los derechos de ciudadanía y que se ha ido perfilando también históricamente con la incrementada conciencia moral que suponen los derechos humanos, ha descubierto un núcleo en el individuo que es digno de ser respetado.”⁶

Algunos de los críticos de Taylor, no sólo denuncian la eliminación de un momento último de individualidad, sino que consideran que el modelo de comunidad expuesto por el canadiense tiende hacia la homogeneización y otorga a la religión católica un peso muy importante a la hora de promover la cohesión del grupo. De hecho, la defensa de la religión católica que Taylor sostiene y la vinculación que realiza entre ésta y las esferas de la ética y la política representan uno de los aspectos más atacados en el conjunto de su obra.

A lo largo de este estudio hemos defendido que en algunos momentos importantes de su obra la defensa del patrón teísta parece romper el equilibrio entre las diversas fuentes de la moral y abrir el camino hacia una reconciliación final en la que surgiera una unificación de la moral. También hemos analizado el origen teísta de algunas de las claves de su planteamiento: la adhesión en sentido fuerte, la identidad en forma de narrativa o la afirmación de la vida corriente. No obstante, considero, por una parte, que su defensa de la religiosidad no es incompatible con su deseo —expuesto de forma reiterada— de mantener un conflicto permanente entre los entramados que configuran la historia de Occidente y, por otra, que la

⁶ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 171,172.

relación que establece entre religión y moral, se comprende mejor si atendemos al aspecto formal de la religión que si nos centramos en el aspecto doctrinal católico de la misma. Es decir, lo que Taylor echa de menos en las perspectivas no teístas es la posibilidad de que el sujeto individual reconozca la fuerza de un poder superior que tiene vida propia y con el que es posible establecer una relación recíproca. Éste es el núcleo del ágape cristiano, pero también como sugiere Taylor, puede ser el núcleo de otras manifestaciones religiosas e, incluso, es el modelo que siguen algunas manifestaciones artísticas contemporáneas.

En este sentido, no creo que la defensa de la religión que realiza Taylor pueda promover comunidades fuertes, homogéneas e intolerantes. Por el contrario, estoy más de acuerdo con Michael L. Morgan quien en esta línea afirma lo siguiente:

“Pero si estoy en lo cierto, el pluralismo que recomienda y el tipo de relación humano-divina que insinúa distan mucho del catolicismo o, en realidad, de cualquier visión religiosa tradicional, robusta, sustantiva y autoritaria. Taylor es demasiado histórico, demasiado hermenéutico y demasiado liberal para ortodoxias convencionales.”⁷

Ahora bien, ya se destaque el aspecto formal de la religión, ya se acentúe el contenido de la misma, lo que parece cierto es que su inclusión dentro del análisis antropológico-filosófico que elabora Taylor, parece representar el anhelo de encontrar una verdad última incuestionable. Esa verdad puede recibir el nombre de Dios o, como aparece en los análisis que realiza sobre la literatura modernista, los nombres de espacio o de energía. Pero en definitiva, se trata de un momento último incuestionable e

⁷ M. Morgan, “Religion, history and moral discourse”, en J. Tully, y D. M. Weinstock (Eds.) *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, op. cit., p. 61.

irreducible a los lenguajes humanos, aunque sólo recuperable a través de ellos.

La presencia de este poder último distancia la obra de Taylor de otros planteamientos en torno al lenguaje y a la filosofía que sólo reconocen la existencia de lenguajes humanos. En concreto, hemos analizado la distancia que se establece entre su perspectiva y la de otro importante filósofo contemporáneo, el norteamericano Richard Rorty. Para éste, la filosofía de Taylor sigue siendo prisionera de la tradición esencialista, es decir, de la tradición que se afana en buscar un núcleo último de verdad que se sitúa más allá del lenguaje. Los lenguajes más sutiles que describe Taylor desembocan finalmente en un momento último no lingüístico, que se presenta con poder propio, objetivo y universal. Los buenos poetas son aquellos que han sido capaces de revelar ese poder irreducible.

“Charles Taylor lee a sus autores favoritos a la luz de su convicción de que el poeta si es serio, está señalando hacia algo –Dios, la tradición– que él cree que está ahí para todos nosotros...”⁸

La búsqueda de lo incuestionable, censurada por Rorty y otros autores posmodernos, representa un elemento indisociable de la vida y la obra de Charles Taylor. Se trata del anhelo que permite comprender su profundo sentimiento religioso. Pero, como hemos visto, su filosofía no puede entenderse únicamente desde este punto de vista. Su obra representa, al mismo tiempo, un análisis cuidadoso y detallado de las condiciones de las sociedades contemporáneas. Un análisis que realiza siguiendo el enfoque antropológico característico de las llamadas ciencias del espíritu. De este modo, hallamos en su filosofía una segunda dimensión más científica o racional. Pero, además, a través de sus escritos Taylor crea

⁸ R. Rorty, “Charles Taylor en torno a la verdad.”, *Verdad y progreso*, op. cit., p. 116.

diferentes imágenes que pueden ser empleadas en los ámbitos de la ética o de la política. Siguiendo la concepción que emerge del Romanticismo, Taylor utiliza el lenguaje no como un medio que nos lleva a una realidad diferente, sino como un lugar de creación, de manifestación de algo que no podría revelarse de otro modo.

Por tanto, del mismo modo que Taylor nos ha enseñando que la cultura occidental está surcada por diferentes fuentes de moralidad, podemos decir que la vida y la obra de nuestro filósofo no obedece a un único patrón, sino que recibe la influencia de diversas tradiciones. En Charles Taylor hallamos un deseo interior de índole teísta, una capacidad de investigación racional del mundo contemporáneo y una importante creatividad literaria. Las diversas tradiciones convergen en el Filósofo de Quebec convirtiendo su filosofía en una dialéctica constante, en una *lotta continua*. Pero no hay que olvidar que Taylor ha aceptado y ha experimentado la confrontación alejándose de las actitudes extremas y aportando siempre un notable sentido de la prudencia.

BIBLIOGRAFÍA

ABBEY, R. *Charles Taylor*, Acumen, Londres, 2000.

— “The articulated life: An interview with Charles Taylor”, *Philosophy of management*, vol. 1, nº3, (Dic. 2001).

ADENEY, F. “Sources of the Self: The Making of Modern Identity”, *Theology Today*, vol. 48, nº 2, Julio 1991.

ADORNO, T. *Dialéctica negativa*, Taurus, Barcelona, 1992.

— “Sujeto y objeto” en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

AMIANI, A. M. “Teoría de la argumentación y ética discursiva”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. X (1997), nº 18, Universidad Complutense, Madrid.

ARISTÓTELES *Ética a Nicómaco*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1989.

— *Política*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1989.

ARTETA, A. *La compasión*, Paidós, Barcelona, 1996.

BADILLO, P. *Fundamentos de filosofía política*, Tecnos, Madrid, 1998.

BEATTIE, J. *Otras culturas, objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

BELLAMI, R. “Rinascita della filosofia politica anglo-americana?”, *Teoria politica*, 5/1 (1989), pp. 93-102.

- BENNER, P.** “The role of articulation in understanding practice and experience as sources of knowledge in clinical nursing”, en J. Tully, y D. Weinstock (Eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, pp. 136-155.
- BERGSON, H.** *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1946.
- BLASCO, J. L.** *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973.
- BODEI, R.** *Los filósofos y la política*, Fondo de cultura económica, México, 1999.
- BUBNER, R.** *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984.
- CALHOUN, C.** “Charles Taylor on Identity and the social Imaginary”, *Contemporary Sociological Theory, Cahiers du PEQ*, 19, (Junio 2000).
- CAMPS, V.** *Virtudes públicas*, Austral, Madrid, 1990.
- CASSIRER, E.** *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- CASTILLA DEL PINO, C.** “Freud y la génesis de la conciencia moral”, en *Historia de la Ética*, Camps, V. y otros, Crítica, Barcelona, 1987.
- CONRAD, J.** *El corazón de las tinieblas*, Editorial Juventud, Barcelona, 1990.
- CORTINA, A.** *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1985.
- CRUZ, M.** *Filosofía contemporánea*, Taurus, Madrid, 2002.
- CHANTAL, M.** “Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria” en *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999.

CHOZA, J. *Al otro lado de la muerte: las elegías de Rilke*, Pamplona, Eunsa, 1991.

— *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996.

— “Identidad humana y fin del milenio”, *Thémata*, N° 23, 1999.

— “Una nueva sensibilidad para el dolor y el sufrimiento”, *Actas de las II Jornadas de Medicina y Filosofía. Reflexiones sobre la Medicina a la entrada del milenio*, Sevilla, 2001.

— “El valor de la piedad”, *Boletín del museo e Instituto Ramón Aznar*, N° XCII, 2003.

D’ AGOSTINI, F. *Analíticos y continentales*, Cátedra, Madrid, 1997.

DESCARTES, R. *Discurso del método*, Alfaguara, Madrid, 1981.

DÍAZ, C. *Hegel, filósofo romántico*, Editorial Cincel, Madrid, 1985.

DOMÉNECH, A. “...y fraternidad”, *Isegoría*, Madrid, 7 (1993).

DURKHEIM, E. *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1982.

— *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.

ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Labor, Barcelona, 1992.

ELOSEGUI ITXASO, M. “Comunitarismo versus liberalismo. Estado de la cuestión”, *Revista Veritas*, (Universidad de Zaragoza), 1988.

ELSHTAIN, J. B. “The risks and responsibilities of affirming ordinary life”, en J. Tully, y D. Weinstock (Eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, pp. 67-80.

- ESPOSITO, R.** “*Enemigo, extranjero, comunidad*” en R. Bodei, *Los filósofos y la política*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1999.
- FORERO, M.** “Multiculturalismo y los límites del liberalismo”, *Miscelánea Comillas: Revista de teología y ciencias humanas*, vol. 60, nº 117, 2002, pp. 461-474.
- FORTIN, A.** “Identités religieuses et changement de paradigme: l’impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor”, en G. Laforest, y P. De Lara (Eds.), *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, pp. 265-284.
- FOUCAULT, M.** *Vigilar y castigar*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 2000.
- FRANKFORT, H.** *Reyes y dioses*, Alianza, Madrid, 1998.
- FREUD, S.** *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 1990.
- *El malestar en la cultura*, en *Obras completas XXI*, Amorrortu, 1994, Buenos Aires.
- *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas XXI*, Amorrortu, 1994, Buenos Aires.
- FROMM, E.** *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 1991.
- GADAMER, H. G.** *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- GARCÍA MORENTE, M.** *La Filosofía de H. Bergson*, Espasa Calpe, Madrid, 1972.

- GEERTZ, C.** *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- GEHLEN, A.** *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona, 1993.
- GIDDENS, A.** *Un mundo desbocado*, Taurus, Madrid, 2000.
- *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- GINER, S.** “Altruismo y politeia democrática”, *Contrastes*, suplemento I (1996)
- GUTMANN, A.** “Introducción” en Ch. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- HABERMAS, J.** *Pensamiento posmetafísico*, Taurus, Madrid, 1996.
- *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid, 1987.
- *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, Madrid, 1988.
- “Justicia y solidaridad” en *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- “La filosofía como vigilante e intérprete” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991.
- *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 2000.

- HEFT, J. (Ed.)** *A catholic modernity?, Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, 1999.
- HEGEL, G. W. F.** *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- HEIDEGGER, M.** *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- *Ser y tiempo*, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona, 2002.
- *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.
- *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2000.
- HERDER, J. G.** *Obra selecta*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1982.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J.** *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995.
- HIERRO S. PESCADOR, J.** *Principios de la Filosofía del Lenguaje*, Alianza, Madrid, 1997.
- HJORT, M.** "Literature: expresión or interaction?" en J.Tully y D. M. Weinstock eds., *Philosophy in an age of pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 121-135.

- HÖFFE, O. Y OTROS** *Diccionario de ética*, Crítica, Barcelona, 1994.
- HORKHEIMER, M. Y ADORNO, T. W.** *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2001.
- JAMES, S.** “Internal and external in the work of Descartes”, en J. Tully y D. Weinstock, (Eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 7-19.
- JANIK, A. y TOULMIN, S.** *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 2001.
- JAY, M.** *Adorno*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- KUHN, T. S.** *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987.
- KYMLICKA, W.** *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995.
- *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 2000.
- LAFORREST, G. y DE LARA, P.** Eds., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les presses de L' Université Laval, Québec, 1998.
- LAFONT, C.** *La razón como lenguaje*, Visor, Barcelona, 1993.
- LAYDET, D.** “La dignité du citoyen et le libéralisme”, en G. Laforest y P. De Lara (Eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, pp. 185-202.
- LIEBICH, A.** “Minorités, identité, modernité.”, en G. Laforest y P. De Lara (Eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, pp. 341-350.

- LYOTARD, J. F.** *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1994.
- LLAMAS, E.** *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, EUNSA, Pamplona, 2001.
- MACINTYRE, A.** *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001.
- MARÍN, H.** “Charles Taylor o la filosofía zahorí”, *Nueva revista*, N° 54, Noviembre-Diciembre 1997.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, A.** “Acción e identidad. Sobre la noción de identidad narrativa en P. Ricoeur”, *Thémata*, N° 22, 1999, pp. 195-199.
- MC NEIL, R.** “Soft Relativism and the Malaise of Modernity”, <<http://www.mala.bc.ca/~mcneil/lec/softlec.htm>>, 1997.
- MERCADO, J. A.** “Charles Taylor: de la autointerpretación a la participación política.”, *Anuario filosófico*, XXXVI/ 1 (2003), pp. 441-454.
- MITCHELL HARVEY** “Charles Taylor on the Self, Its Languages and its History,” *History of Political Thought*, 12 (1991), 335-57.
- MORGAN, M. L.** “Religion , history and moral discourse” en J. Tully, y D. Weinstock, (eds.) *Philosophy in an age of pluralism*, pp. 49-66.
- NORMAN, W.** “Les paradoxes du nationalisme civique”, en G. Laforest y P. De Lara (Eds.), *Charles Taylor et l' interprétation de l' identité moderne*, pp. 155-170.
- ORTEGA Y GASSET, J.** *La deshumanización del arte*, Alianza, Madrid, 1988.
- ORTIZ-OSÉZ, A.** *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.

- PALMER, R. Y COLTON, J.** *Historia contemporánea*, Akal, Madrid, 1980.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, M.** "Tolleranza e comunita", *Teoria politica*, 7/1 (1991), 121-136.
- PÉLABAY, J.**, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Les presses de l'Université Laval, Québec, 2001.
- PÉREZ LUÑO, A. E.** *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1991.
- PROUST, M.** *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- *En busca del tiempo perdido. 7. El tiempo recobrado*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- RAWLS, J.** *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- RESNICH, P.** "À la recherche de la communauté perdue: Charles Taylor et la modernité." en G. Laforest y P. De Lara (eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, pp. 319-339.
- RICOEUR, P.** *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1983.
- "Le fondamental et l'historique: note sur Sources of the Self" en G. Laforest y P. De Lara (Eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, pp. 19-34.
- ROCKEFELLER, S. C.** "Colaboración" en Ch. Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

- RORTY, R.** *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona, 2000.
- *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- “Taylor on truth”, en J. Tully, y D. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, pp. 20-33.
- SANDEL, M.** *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- SCHILLER, F.** *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- SINGER, P.** *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995.
- SKINNER, Q.** “Modernity and disenchantment: some historical reflections”, en J. Tully, y D. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism*, pp. 37-48.
- STRIKE, K. A.** “Taylor, Equality, and the Metaphysics of Persons” en Margonis, F. (Ed.) *Philosophy of Education 1996*, Universia: Philosophy of Education Society, 1997.
- SULLIVAN, W.** *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- TAYLOR, CH.** *The explanation of behaviour*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1964.
- *The Pattern of politics*, McClelland and Stewart, Toronto, 1970.

- *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- “Réponse à Jean-Marie Beyssade”, *Revue Internationale de Philosophie*, 37(146) (1982), 288-92.
- *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- *Philosophical Papers I. Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- “La filosofía y su historia” en R.Rorty y otros, *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990.
- *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- *Sources of the self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- “Why Democracy Needs Patriotism”, *Boston Review*, 19 (1994).
- *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- “On disclosing new worlds”, *Inquiry*, 38 (1995).
- *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996.
- “Spirituality of Life and its Shadow”, *Compass*, 14 (Mayo/Junio), 1996.
- “Survie du Canada: la clé se trouve dans sa diversité profonde”, en Hayne, David M. (ed.) *Le Canada peut-il encore*

survivre? Mémoires de la Société royale du Canada, 6^a série, tomo VII, 1996 (University of Toronto Press)

— *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.

— “Le fondamental et l’historique: note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor” en G. Laforest, y P. De Lara, (Eds.), *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, pp. 35-49.

— *A catholic Modernity*, Oxford University Press, New York, 1999.

— *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*. Tercera Prensa, San Sebastián, 1999.

— “On social imaginary” en <http://www.nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm>

— “Religion Today”, *Transit*, 19 (2000).

— *Varieties of religion today. William James revisited*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

— “What it Means to Be Secular,” [entrevista con Bruce Ellis Benson] *Books and Culture*, 8/4 (July/August 2002), 36

— *La libertad de los modernos*, Amorrortu editores, Buenos Aires- Madrid, 2005.

— *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006.

— *A secular Age*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass., 2007.

THIEBAUT, C. *Los límites de la comunidad*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1992.

— “Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor”, Introducción a Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*.

— “Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral”, *Isegoría*, nº4, 1991.

THIEBAUT, C., VILAR, G., RUBIO CARRACEDO Y OTROS, *La herencia ética de la ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991.

TOVAR, A. *Vida de Sócrates*, Círculo de lectores, Barcelona, 1992.

TOCQUEVILLE, A. *La democracia en América, 1* Alianza Editorial, Madrid, 2005.

— *La democracia en América, 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

TOUCHARD, J. *Historia de las ideas políticas I y II*, Círculo de lectores, Barcelona, 1990.

TRÍAS, E. *La edad del espíritu*, Círculo de lectores, Barcelona, 2000.

TULLY, J. y WEINSTOCK, D., Eds. *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

VAN PARIJS, P. “Justice libérale et solidarité nationale” en G. Laforest y P. De Lara (Eds.), *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, pp. 171-183.

VICENTE ARREGUI, J. Y BASOMBRÍO, M. “Identidad personal e identidad narrativa”, *Thémata*, Nº 22, 1999, pp. 17-31.

VITALE, E. “Taylor, Habermas, Sen: multiculturalismo, estado de derecho y desigualdad”, *“Teoría política”*, 1995, 3.

WALZER, M. *Las esferas de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

- *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998.
- “Colaboración” en Ch. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, A. Machado libros, Madrid, 2004.
- WEBER, M.**, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.
- WELLMER, APEL, MUGUERZA Y OTROS**, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- WILSON, E. O.** *Sobre la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- *Consilience. La unidad del conocimiento*, Círculo de lectores, Barcelona, 1999.
- WITTGENSTEIN, L.** *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid, 1993.
- WOLF, S.** “Colaboración” en Ch. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- ZIMA, P. V.** *La escuela de Frankfurt: dialéctica de la particularidad*, Galba, Barcelona, 1976.

Direcciones de Internet relacionadas con Ch.Taylor:

<<http://www.netidea.com/whughes/taylor.html>>

<http://www.baylor.edu/Scott_Moore/Taylor_info.html>

<http://www.malaspina.com/site/person_1106.asp>

<<http://www.kent.ac.uk/politics/research/charlestaylorbib/>>