

Sonia E. Rodríguez García

I

SERIE MEDEA • Mujeres científicas, artistas, humanistas, educadoras y académicas de Iberoamérica



BUSCANDO
SIGNIFICADOS,
REENCANTANDO
EL MUNDO

Ética, política y religión
en Charles Taylor



sb

Buscando significados, reencantando el mundo

SONIA E. RODRÍGUEZ GARCÍA

Buscando significados, reencantando el mundo

Ética, política y religión
en Charles Taylor



sb

México - Buenos Aires - Madrid - Bogotá - Lima - Santiago - Montevideo - Asunción- San Pablo

Rodríguez García, Sonia E.

Buscando significados, reencantando el mundo : ética, política y religión en Charles Taylor / Sonia E. Rodríguez García. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Sb ; México D.F. : Universidad Autónoma del Estado de México, 2020.

282p. ; 23 x 16 cm. - (Medea ; 1)

ISBN 978-987-8384-18-4

1. Filosofía Moral. 2. Filosofía Política. 3. Filosofía de la Religión. I. Título.
CDD 170

Título: *Buscando significados, reencantando el mundo*

Subtítulo: *Ética, política y religión en Charles Taylor*

Autora: Sonia E. Rodríguez García

Serie: Medea

Directora de la Serie: Dra. Marcela Venebra Muñoz

Primera edición: diciembre de 2020

Expediente de obra 258/11/2020 - Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

Esta tirada consta de 700 ejemplares

Impreso en México. *Made in Mexico*

© Sb editorial

Piedras 113, 4 "8"

C1070AAC - Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Tel.: (+54) (11) 42153-0851 - www.editorialsb.com

ISBN 978-987-8384-18-4 (impreso)

ISBN 978-987-8384-23-8 (digital - pdf)

© Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote.

C.P. 50000, Toluca, Estado de México

www.uaemex.mx

ISBN 978-607-633-236-8 (impreso)

ISBN 978-607-633-237-5 (digital - pdf)

Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca

Rector

Dr. en C. I. Amb. Carlos Eduardo Barrera Díaz

Secretario de Investigación y Estudios Avanzados

Mtra. en Admón. Susana García Hernández

Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados

Patricia Vega Villavicencio

Jefa del Departamento de Producción y Difusión Editorial

A Javier Muguerza,
con eterno cariño y gratitud.

Índice

Introducción.....	11
-------------------	----

BUSCANDO SIGNIFICADOS

I. El filósofo y su obra.....	19
1. Taylor, el político (hasta 1975)	20
2. Taylor, el filósofo (de 1976 a 1999)	24
3. Taylor, el creyente (desde 1999).....	32
II. El método filosófico de Charles Taylor	37
1. Fenomenología y filosofía del lenguaje	39
2. La investigación trascendental en filosofía	47
3. Hermenéutica y reconstrucción histórica.....	51
III. El proyecto filosófico de Charles Taylor	57
1. La obstinación monomaniaca del erizo.....	59
2. Las condiciones invariables de la variabilidad humana.....	64
3. El ser humano como animal que se autointerpreta.....	69

ÉTICA

IV. Una cuestión ética: identidad y bien	77
1. El ser humano como evaluador fuerte.....	78
2. El yo en el espacio moral	83
3. La apuesta por una ética sustantiva.....	90
V. Modernidad y autenticidad	99
1. Las fuentes morales de la modernidad	102
2. El malestar de la modernidad	106
3. El ideal de la <i>auténtica</i> (!) autenticidad	112
VI. El nuevo orden moral moderno	123
1. Procedimentalismo y normatividad	124
2. Orden moral e imaginario social.....	129
3. Elementos del nuevo orden moral	134

POLÍTICA

VII. Una cuestión política: identidad y comunidad	141
1. El ser humano como animal social	144
2. El yo en el espacio común	148
3. La apuesta por un liberalismo sustantivo	155
VIII. Modernidad y reconocimiento	163
1. Dignidad igualitaria y diferencia.....	165
2. La política del reconocimiento igualitario.....	170
3. Equívocos en torno al reconocimiento.....	173
IX. En torno a la democracia	181
1. ¿Democracia Republicana?	182
2. Democracia y patriotismo	186
3. Condiciones para la democracia	191

RELIGIÓN

X. Una cuestión religiosa: identidad y trascendencia	201
1. El ser humano como ser espiritual.....	204
2. El yo en el espacio espiritual.....	210
3. La apuesta por la creencia en la trascendencia.....	216
XIV. Modernidad y secularización	221
1. ¿Una modernidad católica?.....	223
2. Narrativas de la secularización	232
3. Desencantamiento-Reencantamiento	237
XVI. Una nueva teoría de la laicidad	241
1. Una cuestión terminológica.....	242
2. La radical redefinición de la laicidad.....	245
3. <i>Laïcité</i>	248

CONCLUSIONES

XIII. Reencantando el mundo	257
Bibliografía	265

Listado de referencias por orden alfabético

- CM *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, James L. Heft (ed.), New York, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- DC *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- DR *Democracia Republicana / Republican Democracy*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2012.
- EA *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- EB *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge & Kegan Paul, 1964.
- H *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- HMS *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- LLC *Laïcité et liberté de conscience* [con Jocelyn Maclure], Montreal, Les Éditions du Boréal, 2010.
- LM *La liberté des modernes*, Philippe de Lara (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- MPR *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1993.
- MSI *Modern Social Imaginaries*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.
- PA *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- PP *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart, 1970.
- PP1 *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

- PP2 *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- PR *The Power of Religion in the Public Sphere* [con J. Habermas, J. Butler y C. West], Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (eds.), Columbia, SSRC Book, 2011.
- RS *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest (ed.), Quebec, Presses de l'Université Laval, 1992.
- SA *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- SS *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- STP *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- VRT *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Introducción

Como cualquier otro cuerpo de pensamiento de gran sistematicidad, la filosofía del espíritu de Hegel puede reconstruirse desde muchos puntos de vista. Todos ellos nos aportan algo, aunque algunos son más esclarecedores que otros. (Taylor, 1983b [1997a: 97])

Con esta afirmación comienza Taylor su artículo «Hegel and the Philosophy of Action» publicado por primera vez en 1983 y reeditado en numerosas ocasiones bajo diversos títulos. Por aquel entonces ya habían sido publicados su imponente *Hegel* (1975) y la versión más reducida *Hegel y la sociedad moderna* (1979a). A pesar de las críticas recibidas, Taylor sigue manteniendo que es especialmente ilustrativo ver la filosofía del espíritu a través de la perspectiva de su filosofía de la acción. Tras argumentar y explicar cómo entender la filosofía del espíritu de Hegel y sus ramificaciones –partiendo de este supuesto básico y adelantándose a las posibles nuevas críticas–, Taylor termina el artículo afirmando que

[...] arrojamos más luz sobre cualquier filosofía cuando ponemos de relieve con mayor detalle algunos de sus supuestos más profundos. La iluminación será mayor cuanto más fundamentales y generalizados sean los supuestos en cuestión de la teoría estudiada. (Taylor, 1983b [1997a: 121])

Quizá resulte atípico comenzar la introducción a un ensayo sobre el pensamiento de un autor haciendo referencia a la interpretación que este hace de un tercero, sobre todo si tenemos en cuenta que la atención brindada a Hegel en este estudio será secundaria y estará circunscrita a la influencia ejercida en la filosofía de Taylor. Sin embargo, debo reconocer que la lectura de esta cita –conociendo de antemano las circunstancias que la rodeaban– me hizo suspirar ali-

viada al encontrar un motivo con el que justificar mi propia aproximación a la filosofía de Taylor, pues este es precisamente el objetivo de esta investigación: arrojar luz sobre el pensamiento de Taylor, estudiar y sistematizar su filosofía, reconstruyéndola desde sus *supuestos más profundos*. Para ello es necesario articular la filosofía *de Taylor, desde Taylor* y justificarla *a través de Taylor*.

Si ya en este primer contacto he de explicitar cuáles son aquellos supuestos más fundamentales y generalizados, me veo obligada a parafrasear a Taylor para afirmar que *me parece especialmente ilustrativo ver la filosofía (ética, política y religión) de Taylor a través de la perspectiva de su antropología filosófica*. De ahí que este ensayo se componga de un primer bloque que bajo el título «Buscando significados» explicita el gran proyecto filosófico de Taylor, a saber, la configuración de una compleja y comprensiva antropología filosófica, seguida de otros tres bloques en los que se reconstruirá su filosofía moral, su filosofía política y su filosofía de la religión como las principales ramificaciones teórico-prácticas derivadas de su modo de comprender al ser humano, esto es, de su antropología filosófica. *Como cualquier otro cuerpo de pensamiento de gran sistematicidad*—sigo parafraseando—, *la filosofía de Taylor puede reconstruirse desde muchos puntos de vista. Todos ellos nos aportan algo, aunque algunos son más esclarecedores que otros*. Espero que el recurso de apelar a las intenciones explícitas del autor haga de este ensayo un estudio esclarecedor sobre la filosofía de Taylor.

Ahora bien, debo reconocer que alcanzar esta interpretación no fue nada sencillo. Muy por el contrario, fue el resultado de años de investigación doctoral, un resultado que, en realidad, se alejó mucho de los supuestos de partida que habían motivado la investigación. Mi interés por la filosofía de Taylor surge en el contexto de un curso de doctorado sobre ética impartido por Javier Muguerza. De hecho, fue Muguerza quien supo redirigir mis intereses de Heidegger a Taylor. Y, después de algunas lecturas parciales de la obra del canadiense, mi intuición era que, pese a ser más conocido por su pensamiento político, el verdadero compromiso de Taylor era fundamentalmente ético. Ese era mi punto de partida.

Sin embargo, las dificultades para sostener y justificar tal intuición comenzaron muy pronto. Para empezar, una investigación bibliográfica profunda reveló que la obra de Taylor abarca mucho más que los libros que han alcanzado una mayor o menor notoriedad. En realidad, la obra de Taylor se encuentra diseminada en una gran cantidad de artículos en revistas especializadas y colaboraciones en libros colectivos que, en su mayor parte, no son fácilmente accesibles. Una vez resuelta esta dificultad, gracias a una estancia de investigación en la Universidad McGill, la alegría inicial de encontrar más de cuatrocientos artículos rápidamente se convirtió en angustia y desesperación ante

la imposibilidad de gestionar y organizar textos, referencias, fichas de lectura, resúmenes, notas y demás entramado metodológico que conlleva la lectura directa de las fuentes primarias. A este segundo problema, la gran *extensión* de la obra de Taylor, muy pronto se le añadió un tercero, la *intensión*: la pluralidad de temas tratados por Taylor superaba ampliamente mis expectativas iniciales y las líneas de investigación trazadas en el proyecto de tesis.

A medida que avanzaba en la lectura cronológica de la bibliografía primaria, me encontraba con un filósofo preocupado por temas directamente relacionados con la teoría de la subjetividad, la hermenéutica, la filosofía de la mente, la filosofía del lenguaje y la estética. La capacidad de Taylor para contribuir a la conversación filosófica en todas estas *imprevistas* áreas así como en otras tantas *esperadas* –antropología filosófica, filosofía moral y política, epistemología, fenomenología, filosofía de la religión– se ve complementada y reforzada por su capacidad tanto de referenciar a pensadores clásicos de la tradición filosófica occidental –Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Descartes, Locke, Hobbes, Montesquieu, Hume, Kant, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, por citar sólo algunos de los filósofos más recurrentes en sus escritos– como de dialogar con autores contemporáneos –Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein, Rorty, MacIntyre, Kymlicka, Habermas, Rawls, Dreyfus, Tully, por citar sólo algunos de sus principales interlocutores.

De un pensador con tanto que decir sobre tan variados temas cabría esperar una exposición rigurosa, constante y sistemática. Sin embargo, Taylor es un pensador profundamente comprometido con los debates actuales: sus inquietudes y su modo de abordar los diferentes tópicos se verán fuertemente influenciados por las circunstancias que rodean tanto a sus colaboraciones como a sus intervenciones públicas. Por ello, en la obra de Taylor podemos encontrar un pensamiento filosófico consistente, pero no una exposición sistemática, lo que –como espero demostrar– no significa que Taylor no elabore un sólido sistema filosófico. Esta asistematicidad de la forma exige enfrentarse a todos y cada uno de los textos con el mismo rigor y seriedad, pues no resulta difícil encontrar en pequeñas reseñas y artículos los principios básicos de su filosofía formulados con una claridad arrolladora; mientras que otras obras que *a priori* podrían parecer mucho más importantes no alcanzan la trascendencia ni la fuerza filosófica de algunos de los que podríamos considerar sus *escritos menores*.

Finalmente, la clasificación temática de sus obras y el análisis de los tópicos tratados en cada uno de sus escritos me mostró las verdaderas preocupaciones del filósofo, así como los temas que unifican toda su filosofía: *identidad* y *yo* son los conceptos más repetidos en su filosofía y, a partir de ellos, se vertebra todo su corpus teórico.

Mi intuición originaria —aquella que pretendía encontrar en el corazón de la filosofía de Taylor una teoría ética—, muy a mi pesar, comenzó a resquebrajarse. Pero no fue hasta que, por casualidad, leí una entrevista realizada a Taylor en el año 2000 y, más concretamente, la presentación que la entrevistadora, Alexandra Klaushofer, hace del filósofo canadiense —«Dependiendo de nuestra perspectiva filosófica, Charles Taylor es el filósofo por excelencia del yo o el pensador que escribe de todo menos del yo» (Taylor, 2000e: 37)—, cuando comprendí el error en el que había caído. Mis ansias de encontrar en Taylor a un filósofo de la moral, de defender desde su filosofía la importancia fundamental de la ética y la imposibilidad de desvincular la reflexión moral de la práctica política —algunas de mis ocultas motivaciones— habían desvirtuado e imposibilitado la comprensión global de la obra del autor con la que, hasta el momento, no había hecho más que pelearme. Ante tal revelación, sólo había una alternativa: era preciso volver a los orígenes, iniciar una nueva lectura, esta vez libre de prejuicios y pretensiones, que permitiese que la filosofía de Taylor se articulase y construyese desde sus propios cimientos.

Fue en esta segunda vuelta *a los textos mismos* —que dirían los fenomenólogos— cuando recordé aquellas palabras de Ortega: «Empieza nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama segunda navegación!». Lo que me animó a ver el nuevo enfoque de mi investigación como una segunda navegación. Si en mi primera aproximación me había esforzado por remar a contracorriente en la búsqueda de una ruta que se empecinaba en ser intransitable, ahora no me quedaba más remedio que echarme de nuevo al mar, dejando que los vientos y mareas me llevasen al puerto al que debía llegar.

Pero, la metáfora de las navegaciones resultó ser mucho más adecuada para la filosofía de Taylor que para mi propio trabajo. El hecho de que no haya en la obra de Taylor una ruptura que nos permita establecer diferentes etapas en la evolución de su pensamiento, pero sí diferentes intereses y motivaciones interconectadas, facilita la interpretación de su obra como una sucesión de navegaciones. Cada una tiene su propia peculiaridad, diferentes puertos de salida y de llegada, también lugares comunes de tránsito; pero lo realmente reseñable es que todas tienen lugar en el mismo mar: en la inmensidad y profundidad oceánica del yo. De ahí que, mientras la primera parte trata de bucear en *las aguas del yo*, las demás partes —ética, política y religión— deben entenderse como las sucesivas navegaciones que el propio Taylor, de modo más o menos consciente, emprende a lo largo de su vida.

Pero, antes de abordar estas cuestiones, en la primera parte de este trabajo, «Buscando significados», realizaré una breve introducción a la figura y obra de Taylor y explicitaré su metodología filosófica. No son dos cuestiones menores.

Conocer la sucesión y las circunstancias que acompañaron a los principales escritos de Taylor, así como el reconocimiento público que poco a poco va alcanzando en el panorama filosófico actual, nos acercará a una imagen mucho más enriquecida que los tópicos con los que se suele presentar a este autor. Por otra parte, se han generado y popularizado ciertos malentendidos en torno a su pensamiento, probablemente consecuencia de una lectura que ignora su metodología, una metodología que se configura en sus años de juventud a través de la crítica a la psicología conductista. Sólo cuando hayamos abordado estas cuestiones podremos sentar firmemente las bases de su antropología filosófica, el gran proyecto filosófico de Charles Taylor.

Las tres siguientes partes —ética, política y religión— mantienen una estructura paralela. El primer capítulo de cada una de estas partes —“las cuestiones”— está dedicado al estudio del bien, la comunidad y la trascendencia, respectivamente, en relación con el yo y la construcción de la identidad personal. En estos capítulos se encuentran las tesis más originales de Taylor, el verdadero núcleo de su filosofía. Son cuestiones propias de la antropología filosófica, pues en ellas se busca analizar algunas estructuras trascendentales del ser humano; pero son, además, estudios que nos embarcarán en cada una de las navegaciones ética, política y religiosa.

A partir de “las cuestiones” reconstruiré las exploraciones histórico-hermenéuticas que Taylor realiza en cada una de estas disciplinas. La prolijidad del pensamiento de Taylor nos obligará a tocar numerosos tópicos e intensos debates claves en la historia de la filosofía y, muy especialmente, en la filosofía contemporánea; pero son temas que, por superar ampliamente las pretensiones de esta investigación —y las competencias de su autora—, me veré obligada a apuntar y señalar sin llegar a profundizar en ellos como realmente merecerían. Este planear sobre aguas agitadas también tiene su razón de ser. La antropología filosófica de Taylor busca comprender a un ser humano situado históricamente. De ahí la importancia de analizar la modernidad y los factores que han favorecido una determinada comprensión del yo. Pero mi interés, en esta ocasión, no es seguir la pista de los desarrollos históricos que Taylor realiza, ni interpretarlos, ni valorarlos. Mi interés es acotar correctamente la labor histórico-hermenéutica que Taylor lleva a cabo en sus obras, así como la motivación que la anima, para desentrañar algunos de los equívocos que han surgido en torno a su pensamiento.

Y, por último, también quisiera mostrar el carácter eminentemente práctico que la filosofía tiene para Taylor, un aspecto que, dada la situación actual de la filosofía, me parece de una importancia fundamental. Por ello, cada una de las partes finaliza con las consecuencias prácticas de su reflexión filosófica: la configuración de un nuevo orden moral moderno, la reflexión en torno a las

condiciones para una democracia viable y la defensa de un modelo de laicidad liberal pluralista.

De este modo, animada por el espíritu no-lineal de la época multimedia, este ensayo ofrece, al menos, dos posibles lecturas. En primer lugar, una lectura lineal muestra la articulación de la filosofía de Taylor en cada una de las áreas abordadas: antropología filosófica, ética, política y religión. Pero, en segundo lugar, el núcleo central de la investigación puede leerse diagonalmente a partir del capítulo III, «El proyecto filosófico de Charles Taylor» y las cuestiones ética, política y religiosa de los capítulos IV, VII y X, respectivamente. Las “apuestas” –mis propias apuestas interpretativas– con las que finaliza cada una de las cuestiones serán las que nos lleven directamente a una nueva propuesta de reencantamiento del mundo moderno, nuestro «Reencantado el mundo», título bajo el que se recogen las principales conclusiones de este trabajo de investigación. Qué ruta seguir es decisión del lector.

BUSCANDO
SIGNIFICADOS

I. El filósofo y su obra

Charles Margrave Taylor nace el 5 de noviembre de 1931 en Montreal (Quebec) en el seno de una familia acomodada. La circunstancia familiar unida a la realidad social, económica y cultural de la provincia de Quebec –mucho más acentuada en la ciudad de Montreal– marcará profundamente su experiencia personal e influirá notablemente en su pensamiento sobre la formación de la identidad (individual y política), la importancia del reconocimiento, el valor del nacionalismo y el sentimiento de pertenencia a una comunidad.

La familia de su padre procede de Toronto y es protestante. La familia de su madre –afincada desde 1640 en Montreal– es francesa y católica. Desde niño recibirá una educación tradicionalmente francesa, asistiendo a un colegio católico francófono, aunque vivirá en uno de los barrios ingleses de la ciudad. Con el tiempo, Taylor explicará que toda su vida sintió esa doble procedencia y reconocerá que desde niño vivió y sintió que esas dos lenguas ocupaban dos roles bien diferenciados. Para los canadienses anglófonos, hablar inglés es una capacidad útil que facilita y permite el acceso a ciertos círculos, pero no parece haber un valor intrínseco en el mismo hecho de hablar inglés. Por el contrario, para los canadienses francófonos hablar francés tiene un significado intrínseco, un valor casi existencial que afecta directamente a su identidad y a su propio modo de ser en el mundo.

A pesar de esta consideración identitaria, cuando en 1949 comienza sus estudios universitarios, Taylor optará por la prestigiosa Universidad McGill de habla inglesa –frente a la Universidad de Montreal de habla francesa. De igual modo, escribirá en inglés la mayoría de sus artículos académicos, pero reservará el francés para los textos referentes a la situación política de Quebec y los escritos vinculados al partido político en el que militará.

Taylor será un autor de una gran producción filosófica. A lo largo de su vida se preocupará por una gran variedad de temas y entrará en diálogo con

infinidad de autores y corrientes filosóficas. Su obra, su pensamiento, su filosofar no ofrecerán una exposición sistemática. Volverá una y otra vez sobre artículos y textos previamente publicados, retomando *viejas* ideas para plantear *nuevas* cuestiones. Su constante ir y venir y su gran capacidad de interconectar tópicos y escritos dificulta enormemente la clasificación de su pensamiento. A pesar de ello –apoyándonos en la sucesión de diferentes inquietudes e intereses vitales– se puede secuenciar su obra en tres fases decisivas, diferenciando una primera etapa en la que los intereses de Taylor están más vinculados a la política local y federal de Quebec, una segunda en la que abandona su participación activa en política y se centra en la configuración de su filosofía y un tercer momento en el que, consolidada ya su filosofía, explicita su condición de cristiano creyente y practicante. No obstante, antes de explorar cada una de estas fases es necesario insistir en que no se trata de una clasificación rígida. En la obra de Taylor no hay cortes ni grandes cambios ideológicos. De hecho, no se puede hablar de un primer ni un segundo Taylor, ni hay en él una *Khere* al estilo heideggeriano, ni una ruptura argumental, ni un cambio fundamental en sus intereses, sino más bien un pensamiento en permanente evolución que como los diferentes arroyos de un río fluyen hacia un caudal común.

1. Taylor, el político (hasta 1975)

En 1952 se licencia en Historia en la McGill University. No será hasta el año siguiente, al trasladarse a Oxford con una *Rhodes Scholarship* para cursar estudios mixtos de filosofía, economía y política, cuando empezará a interesarse de forma seria por la historia de la filosofía. Continúa sus estudios de posgrado hasta finales de 1956, momento en el que comienza la realización de su Tesis Doctoral bajo la dirección de Isaiah Berlin y Elizabeth Anscombe y se traslada al *All Souls College*. Durante este período entrará en contacto con la filosofía analítica y el positivismo lógico del Círculo de Viena. Autores como Ryle, Austin, Goach y Kenny estarán presentes en sus lecturas. Con ellos comparte la preocupación por el análisis lógico del lenguaje corriente. Sin embargo, Taylor rechazará la pretensión de neutralidad del análisis lingüístico, pues, a su entender, el lenguaje corriente ya contiene un conjunto de valoraciones y connotaciones de las que no podemos escapar. Pronto se desencantará de esta filosofía a la que considera ciega y sorda a las cuestiones del significado y sentido último de la vida. Será el descubrimiento de Merleau-Ponty y la lectura de su *Phénoménologie de la perception* lo que determinará drásticamente su Tesis Doctoral y le ofrecerá el método para la articulación de su propia filosofía.

El carácter fuertemente comprometido de Taylor ya se deja ver en estos años: en 1954 lanza y lidera la primera campaña contra la bomba de hidrógeno en Gran Bretaña, en 1956 pasa seis meses con los estudiantes húngaros refugiados en Viena, en 1957 preside la campaña a favor del desarme nuclear en la Universidad de Oxford y se convierte en editor fundador de *Universities & Left Review* junto a Doris Lessing, Edward Thompson y Stuart Hall –revista que en 1960 tras la fusión con *The New Reasoner*, se convertirá en *New Left Review*. De estos años datan sus primeros artículos (y reseñas de libros¹) en los que deja aflorar cierta simpatía por el marxismo, el comunismo y el socialismo² así como algunos artículos tempranos sobre filosofía del lenguaje, ontología y fenomenología publicados en otras revistas especializadas.

En 1961 finaliza su Tesis, *The Explanation of Behaviour* [EB], en la que trabaja sobre el tema de la intencionalidad humana, aunando aspectos de la fenomenología de Merleau-Ponty con el método analítico de la filosofía de Wittgenstein, para realizar una crítica radical a la psicología conductista. En la primera parte del libro, Taylor intenta mostrar que la conducta humana sólo puede explicarse en términos teleológicos, aunque advierte que tal tesis no puede probarse de un modo definitivo. Su investigación se centra en cuestiones vinculadas al significado y la intención para llegar a la conclusión de que se puede explicar una determinada conducta en términos teleológicos o en términos mecanicistas, pero no en ambos, y qué tipo de explicación es la correcta es una cuestión empírica. En la segunda parte del libro examina el trabajo de la escuela conductista en psicología, centrándose en las teorías más extremas que postulan el rígido esquema de estímulo-respuesta. El objetivo es demostrar que estas explicaciones de la conducta humana son erróneas y que la investigación empírica pone de manifiesto la necesidad de explicar la conducta humana siempre en términos teleológicos³. La influencia de Anscombe

1 Taylor es un ávido lector. En sus años de juventud escribirá numerosas reseñas, mostrando un campo de intereses inmensamente amplio: desde filosofía analítica (1964b), política (1964d) y fenomenología (1965b), hasta lecturas de actualidad relacionadas con la situación social y política de países como Hungría (1957b), Marruecos (1964c) y, por supuesto, Canadá (1965a). Con los años y muy paulatinamente irá disminuyendo el número de reseñas realizadas, sin embargo, es un tipo de evaluación crítica que nunca dejará de practicar.

2 Sobre el compromiso mantenido por Taylor con Marx y la tradición marxista puede leerse la introducción de Berlin (1994) al libro de Tully (1994), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, y el artículo de Fraser (2003a), «Charles Taylor, Marx and Marxism».

3 No son muchos los investigadores que han prestado atención a este primer trabajo de Taylor. Pero, entre los que sí lo han hecho, cabe destacar a Sutherland (1965), Joske (1966) y Hamlyn (1967). El segundo de ellos se muestra sumamente crítico con la explicación y la argumentación dada por Taylor, al que acusa de caer en más de un error conceptual, así como en la simplificación

—quien en 1957 había publicado su libro *Intention*, dedicado a la intencionalidad y la racionalidad práctica— es evidente en esta tesis. Por su parte, Berlin será el profesor inspirador con el que mantendrá durante décadas una estrecha amistad. Taylor le considerará siempre su maestro, a pesar de que entre ellos existirán grandes divergencias filosóficas.

En este mismo año (1961) regresa a Montreal, donde ya había empezado la *Révolution Tranquille*, y participa activamente en la implantación del *Nouveau Parti Democratique du Quebec* (NPD). Este partido, fundado en Ottawa tras la unión de la *Co-Operative Commonwealth Federation* con los nuevos sindicatos afiliados al partido obrero *Canadian Labour Congress*, se autopresenta como un partido de izquierdas opuesto al ala canadiense más conservadora. Su principal frente de acción es la lucha activa por el reconocimiento de la diferencia y particularidad de la población francófona canadiense. En 1962 es nombrado por primera vez candidato al parlamento por la provincia de Quebec. Sus ideas son consideradas demasiado radicales para el Departamento de Filosofía por lo que se le dificulta la entrada como profesor. Finalmente será contratado como Profesor Ayudante dentro del Departamento de Ciencias Políticas. A partir de este momento comienza su participación política más activa⁴.

Entre 1962 y 1968 se presentará en cuatro ocasiones a los comicios de Montreal, conociendo de antemano su derrota: estadísticamente era imposible que el NPD —partido minoritario y de escasa influencia en la política del momento— pudiese salir elegido. No obstante, el partido precisaba de un líder mediático para conseguir una mayor presencia y representación nacional. La función de Taylor en tal empresa es más que reseñable. Taylor contará en 1962 con el voto de 6.388 ciudadanos, un 12,5% del voto de Montreal (4,4% en la provincia de Quebec). En las elecciones de 1963 recibe el apoyo de Pierre Elliott Trudeau que públicamente pide el voto para Taylor. El apoyo ascenderá hasta los 8.855 votos, el 19,3% del sufragio en Montreal (7,1% en la provincia de Quebec). En 1965 Taylor se presenta contra Pierre Elliott Trudeau, dos años después de haberse beneficiado del apoyo de su amigo y colega universitario, ahora reconvertido en contrincante político. Taylor perderá contra Trudeau, pero consigue casi duplicar los votos: 14.929 votos, un 29,1% en Montreal (12% en las elecciones provinciales), convirtiéndose en la segunda opción de los montrealenses. A pesar de ello, la derrota de Taylor fue también, en alguna medida, la derrota de las tentativas de reconciliación entre

reduccionista de lo que realmente son las explicaciones mecanicistas y el complejo entramado de las teorías basadas en el esquema estímulo-respuesta.

4 La siguiente reconstrucción de la trayectoria política de Taylor debe mucho a la fantástica contextualización que Guy Laforest realiza para los artículos recogidos en RS (Taylor, 1993a).

los conceptos anglocanadiense y francocanadiense de federalismo y nacionalismo (Laforest, 1993: 57).

Durante estos años (1961-1971), Taylor colabora en la dirección de la revista *Cité Libre*, donde publica breves comentarios en francés sobre la situación política de Quebec y la propaganda política del NPD. Destaca también toda una serie de artículos más extensos publicados en la revista intelectual de la izquierda canadiense inglesa, *Canadian Dimension* en los que analiza los sucesivos cambios políticos en Quebec y la reforma del *Parti liberal du Quebec* (PLQ). Claro ejemplo de su fuerte implicación política será el libro publicado en 1970, *The Pattern of Politics* [PP], un breve ensayo dirigido contra el liberalismo de Trudeau, que encierra una poderosa llamada a la transformación socialista de la política canadiense. Taylor analiza la actualidad política de Canadá diferenciando dos modelos políticos: la política del consenso –según Taylor instaurada en Canadá desde la victoria de Trudeau y del PLQ en 1968– y la política de la polarización –la que para Taylor es la alternativa de futuro para Canadá representada por el NPD. A través de estos dos modelos se abordan diferentes problemas de la política del momento: el poder, la participación del pueblo, la riqueza, la deriva continental... Finalmente, el último capítulo, titulado «Only Connect» –slogan del NPD en 1970 con el que se pretendía conectar y simpatizar con los trabajadores de Montreal, Vancouver y Hamilton–, presenta el “programa político de la polarización” del modelo socialista defendido por el NPD.

Pero, la situación política de Canadá se complica notablemente en estos años. En octubre de 1970, el grupo terrorista *Front de libération du Québec* (FLQ) secuestra y asesina al Viceprimer Ministro Pierre Laporte, en lo que fue conocido en Canadá como *October Crisis*. Para Taylor, lo realmente traumático de este hecho no es la existencia del grupo terrorista sino la inmensa simpatía de la que gozó su atentado: estudiantes, gente joven, personas mayores, líderes del movimiento laborista, etc., habían alentado al grupo terrorista. Taylor condenará taxativamente el terrorismo y animará a otros grupos a la resistencia pacífica y solidaria (Taylor, 1970b). Para ello ve necesario la instauración de un nuevo líder carismático. Sin embargo, cuando en 1971, David Lewis reemplaza a Tommy Douglas en la dirección, Taylor comenzará a distanciarse poco a poco de las iniciativas más activas del partido y se centrará en su carrera como profesor. A partir de este momento comienza a publicar algunos artículos relacionados con su Tesis Doctoral (previamente publicada en Londres en 1964). Son, fundamentalmente, pequeños fragmentos, algunas ideas y conclusiones de la investigación allí llevada a cabo que anticipan aspectos en los que profundizará en los siguientes años: la crítica a la psicología

conductista, así como a los enfoques reduccionistas de las ciencias sociales y la postulación de que cualquier explicación relativa a las acciones humanas debe incluir siempre una referencia a la finalidad e incorporar un elemento de interpretación.

En 1973 el grupo Penguin le encarga la realización de un estudio introductorio sobre Hegel para la serie *Penguin Classics* de grandes filósofos; un estudio destinado a hacer más comprensible el pensamiento del filósofo alemán para los estudiantes que se iniciaban en la historia de la filosofía. El trabajo pronto superó las dimensiones permitidas para esta serie y hubo de ser publicado aparte en 1975. La atención prestada a Hegel –de quien Taylor ya tenía referencia desde sus estudios de historia– le llevará a admirar profundamente el método omnicomprensivo de su filosofía por el cual se empieza a sentir fuertemente tentado. Desde este momento Taylor comienza a imaginar un tipo de reflexión filosófica informada sobre la historia y, particularmente, sobre el surgimiento de la modernidad⁵, reflexión de la que el mismo Hegel había sido pionero. Pero todavía estamos en 1975 y aún habrán de pasar catorce años para ver realizada tal empresa.

2. Taylor, el filósofo (de 1976 a 1999)

Los siguientes 20 años serán decisivos para la consolidación de la filosofía de Taylor. Pero existe un momento decisivo en esta etapa, un hito que marcará un antes y un después en la trayectoria académica de Taylor: la publicación en 1989 de su primera gran obra, en la que quedarán recogidos una infinidad de temas que desarrollará y ampliará en la década siguiente. Por ello, esta etapa puede subdividirse en dos momentos: en el primero se asientan las bases metodológicas y las tesis básicas de su filosofía, mientras que en el segundo se profundizan y desarrollan aquellas.

Sentando las bases (de 1976 a 1988). En 1976 Taylor abandona definitivamente la participación activa en la política de Quebec y deja de ser parte del Comité Ejecutivo del NPD. Este hecho no tiene razón de ser en un cambio

5 Es preciso aclarar que para Taylor la modernidad abarca hasta la actualidad. En sus análisis sobre la modernidad y crítica de la cultura no suscribe –ni tan siquiera se acercan a– ninguna de las nomenclaturas que se han generalizado en los últimos años: “posmodernismo” (Lyotard, 1979), “nueva” o “segunda modernidad” (Beck, 1992), “modernidad líquida” (Bauman, 2000), “hipermodernidad” (Lypovetsky, 2004), etc. Taylor, por su parte, hablará de “múltiples modernidades”, lo que posibilita la existencia de diferentes desarrollos culturales y políticos en muchas civilizaciones.

ideológico sino en una nueva e importante oportunidad profesional: Taylor es el encargado de suceder a John Plamenatz en la *Chichele Chair of Social and Political Theory* (importante puesto que antes de Plamenatz ya había sido ocupado por su mentor Isaiah Berlin) en el *All Souls College* de Oxford.

Firme partidario de la identidad francófona de Quebec, la preocupación por la realidad política de Canadá seguirá siendo una constante en su vida, lo que le llevará a participar activamente –pese a residir en Oxford– en la campaña para el primer referéndum sobre la independencia de Quebec entre 1979 y 1980 (Taylor, en contra de los independentistas separatistas, se mostrará a favor de un federalismo asimétrico que reconozca las particularidades socio-culturales e históricas de Quebec). No obstante, a su llegada a Oxford, Taylor se vuelca casi en exclusiva en la filosofía y comienza una enorme producción de artículos en los que toca gran variedad de temas –el materialismo, el atomismo, la psicología genética, el mecanicismo, etc.– así como autores –Hegel, Rotsein, Feuerbach, Rorty, Ayer, etc. En Inglaterra pronto comienza a tener peso como figura filosófica. Clara muestra de ello es que, en 1978, Bryan Magee le elige para discutir la teoría marxista en la serie documental *Men of Ideas*, emitida y dirigida por la BBC.

En 1979 publica una versión más reducida de su *Hegel* [H], titulada *Hegel and Modern Society* [HMS]. Taylor elimina todo el grueso correspondiente al estudio de la lógica, la interpretación de la *Phänomenologie des Geistes* y los capítulos sobre arte, religión y filosofía, con el objetivo de trasladar el centro de gravedad a la relevancia y actualidad del pensamiento del filósofo alemán en la modernidad. Para Taylor, Hegel ha contribuido a la formación de los conceptos y modos de pensar actuales, nos ha dado los términos fundamentales con los que reflexionamos sobre algunos problemas contemporáneos⁶.

Finalmente, en 1981, se instalará definitivamente en Montreal, ocupando de nuevo su puesto de profesor en el Departamento de Ciencias Políticas de la McGill University. Paulatinamente se va desdibujando la imagen del Taylor político y comienza a ser reconocido como figura filosófica también en Mon-

6 La importancia de Hegel en el pensamiento de Taylor no queda circunscrita a la publicación de estos dos libros, muy por el contrario, Hegel será un punto de retorno constante en la filosofía del autor. Más allá de los textos dedicados a este filósofo a lo largo de toda su vida –baste citar como ejemplo «The Opening Arguments of the *Phenomenology*» (1972), «Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions» (1978a), «Hegel and the Philosophy of Action» (1983b), «Hegel, History and Politics» (1984) y «Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism» (1989c)– la filosofía de Hegel será una clarísima influencia en todo el pensamiento de Taylor: el modo dialéctico de concebir la realidad como constante lucha de contrarios, la búsqueda de síntesis integradoras, las nociones de la *Sittlichkeit* y de la libertad situada, y un largo etcétera mantienen ecos hegelianos a lo largo de toda su filosofía.

treal. Acude como profesor invitado y conferenciante a diferentes universidades (Frankfurt, Viena, Jerusalén, Hong Kong, Roma, etc.), en las que entrará en contacto con diferentes autores que estarán muy presentes en sus próximos escritos: Dreyfus, Habermas, Honneth, Tully, Nohamas...

En 1983 publica *Social Theory as Practice* [STP]. Se trata de la compilación de las tres conferencias dadas en las *Ganguli Lectures* impartidas en Nueva Delhi en 1981. El libro, sin embargo, pasa totalmente desapercibido entre otros artículos y colaboraciones que el autor realiza en las mismas fechas sobre la identidad, las teorías del significado, la comprensión, el entendimiento, la percepción humana, la conciencia, la racionalidad y un largo etcétera. Aparentemente Taylor va sin un rumbo fijo, siguiendo diferentes líneas de investigación según la ocasión, tratando temas muy dispares de modo análogo, pero sin establecer claramente conexiones entre ellos. El propio autor parece tomar conciencia de esta ambigüedad y acomete la empresa de coordinar, recopilar y ampliar algunos de estos artículos agrupándolos por temas. Es el origen de sus *Philosophical Papers*. El primer volumen, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* [PP1], se centra en la comprensión del ser humano como un animal que realiza autointerpretaciones y del que cabe destacar su carácter dialógico; mientras que el segundo volumen, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* [PP2], se preocupa por las consecuencias epistemológicas de este modo de comprender al ser humano, ligado al ataque al mecanicismo y a todos los enfoques reduccionistas de las ciencias humanas.

Cuestiones concernientes a la antropología filosófica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la fenomenología y la comprensión de las ciencias humanas aparecen ahora ordenadas y vinculadas entre sí. La importancia concedida a la comprensión del ser humano y la identidad (primer punto de los PP1) permite una primera aproximación al Taylor fenomenólogo y hermeneuta, pero, sobre todo, coloca la antropología filosófica en el centro de su filosofía. Es en estos años y con estos *papeles* cuando se sientan las bases filosóficas de Taylor y con ello no me refiero a débiles apoyos sobre los que en un futuro alzarán su aparato conceptual, sino a los firmes pilares que fijarán su gran proyecto filosófico.

Taylor concibe al ser humano como a un animal que se autointerpreta y en ese autointerpretarse conforma su identidad. La influencia heideggeriana es innegable: al igual que para el autor de *Sein und Zeit*, el hombre es un ser en el tiempo, un ser con un pasado que podemos recordar, reconstruir e reinterpretar, y que, a su vez, se concibe e interpreta a sí mismo como proyecto abierto al futuro. Pero también son innegables la influencia de Merleau-Ponty: el hombre es ante todo un agente encarnado comprometido con el mundo

que le rodea, el cual se nos presenta como una realidad significativa en medio de la que los individuos actúan e interactúan persiguiendo sus objetivos; y la de Wittgenstein: el lenguaje es parte constitutiva de nuestra identidad y puede afectar y alterar el modo en que nos interpretamos a nosotros mismos y a los otros. Cuerpo, experiencia, significado y lenguaje serán elementos constitutivos de la naturaleza humana y determinarán el modo en que abordamos cognitivamente el mundo.

Esta concepción del ser humano y del modo de conocer que le es propio tendrá repercusiones ontológicas, fenomenológicas y hermenéuticas. La insistencia antropológico-fenomenológica de que como agentes encarnados conocemos el mundo a través del modo en que le hacemos frente parece privilegiar el conocimiento sobre el mundo tal y como es para nosotros. Sin embargo, Taylor no caerá en un parcial relativismo ni escepticismo pues, en nuestro enfrentarnos al mundo, el ser humano siente, o más bien presente, la existencia de una realidad mucho más profunda totalmente independiente de los significados que podamos otorgarle. Esta realidad establecerá las condiciones límite de nuestro conocimiento: existen profundas realidades estructurales dentro de las que debemos acomodarnos. Dentro de este contexto, Taylor recupera parte de las ideas expuestas en EB y en las conferencias que componen STP para ampliar su comprensión de las ciencias sociales como prácticas de interpretación, interpretaciones que formulan y articulan lingüísticamente el trasfondo de sentido dentro del cual cobran significación nuestra existencia y nuestras prácticas sociales⁷.

Algunos años más tarde, Philippe de Lara realiza la recopilación y traducción al francés de un conjunto de artículos escritos originalmente entre 1971 y 1985, gran parte de ellos extraídos de PP1 y PP2. *La liberté des modernes* [LM] es una nueva muestra de esta etapa tal y como queda reflejado en la introducción que de Lara realiza al trabajo bajo el título «L'anthropologie philosophique de Charles Taylor». Esta edición, que es avalada por Taylor, cuenta con un bellissimo prólogo en el que el autor reconoce una vez más la colosal influencia que la fenomenología y el encuentro con Merleau-Ponty supuso en su pensamiento.

7 La crítica de los primeros años a la psicología conductista y a las ciencias naturales se irá ampliando hasta la configuración de un importante estudio hermenéutico. STP es fundamentalmente un libro sobre hermenéutica, como también lo son los artículos «Interpretation and the Sciences of Man» (1971), «Understanding in Human Science» (1980a), «The Philosophy of the Social Sciences» (1980b), «Understanding and Ethnocentricity» (1981b), «Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*» (1981c). Sobre la relevancia de la hermenéutica en la filosofía de Taylor ha incidido notablemente Gracia Calandín (2009).

Un año después de la publicación de los PP1 y PP2, en 1986, Taylor asiste a un congreso en Chile y pronuncia la conferencia «Algunas condiciones para una democracia viable». Su ponencia fue traducida por Rafael Hernández y publicada en un libro colectivo bajo el título *Democracia y Participación*. El texto en inglés, sin embargo, permanecerá inédito hasta hace pocos años: *Democracia Republicanal Republican Democracy* [DR], publicado en el 2012, es la edición bilingüe de dicho texto acompañado de un apéndice escrito por Renato Cristi y Ricardo Tranjan.

Tras la recopilación de los *Philosophical Papers*, Taylor pasa varios años viajando y estudiando gracias al apoyo económico de numerosas instituciones: una beca del *National Endowment for the Humanities* en el *Institute for Advanced Study* en Princeton, un año de excedencia subvencionado por la *Isaak Killam Fellowship*, la concesión de un año sabático por la McGill University con financiación adicional del *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada*... Entre todos sus viajes destaca especialmente la estancia de dos años en Alemania (1985-1987) donde entrará en contacto directo con el expresivismo romántico y profundizará en el estudio de la obra de Herder⁸, quien aparecerá recurrentemente en sus próximos escritos. Retoma asimismo el interés por la obra de Hegel y publica varios artículos en alemán en los que entremezcla temas relativos a la identidad, el bien, la ética, el lenguaje, la filosofía y la historia, temas que encontrarán su máxima expresión y sistematización en la próxima publicación que tan arduamente está preparando.

Explorando los límites (de 1989 a 1998). A sus 58 años Taylor alcanza la plena madurez intelectual y ve satisfecho su intento de trazar a gran escala un tipo de reflexión filosófica informada sobre el auge de la modernidad, la comprensión del agente humano y la identidad moderna. Con la publicación de *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* [SS] en 1989 se consagra como figura filosófica clave a nivel internacional. En SS, Taylor narra una historia de la identidad moderna, con el objetivo de repensar la modernidad y recuperar sus fuentes morales. En este movimiento de recuperación, critica tanto a defensores como a detractores de la modernidad. A aquellos reprocha que cierren los ojos ante los peligros que acechan a la sociedad actual, a estos acusa de no comprender la grandeza de los logros alcanzados. Entre unos y otros inicia un nuevo camino al describir el problema como el olvido o la mala comprensión de las fuentes morales de la modernidad. Para rescatar estas

8 La influencia de Herder es herencia de su maestro Berlin, quien en 1976 había publicado *Vico and Herder*. En línea similar a la de su maestro, Taylor publica «The Importance of Herder» (1991e) en el libro homenaje a Berlin editado por Margalit.

fuentes morales olvidadas, Taylor se propone hacer una reconstrucción histórica de las mismas, centrándose en cuatro facetas de la identidad moderna para él cruciales: la interioridad humana, la afirmación de la vida corriente, la naturaleza como fuente moral interior y la constitución de lo que denomina “lenguajes más sutiles” –esto es, la consideración del arte y del expresivismo posromántico como nuevas fuentes morales.

Pero, antes de adentrarse en esta reconstrucción, Taylor dedica la primera parte de su libro («La identidad y el bien») a explicar la relación existente entre el yo y la moral sobre la base de una ética orientada por bienes. Se trata de la más bella y sistemática exposición de su concepción ético-antropológica, así como del primer lugar donde más claramente se articula la compleja relación entre el individuo, el bien y la comunidad. Taylor configura una ética teleológica de corte neoaristotélico según la cual construimos nuestra identidad en relación con aquello que consideramos bienes. Para Taylor la orientación hacia aquello que asumimos como un bien será lo que configure la dirección de nuestras vidas. Definimos nuestra vida, nuestra identidad, de acuerdo con determinados bienes que deseamos. Basándonos en ellos realizamos distinciones cualitativas, reflexionamos y enjuiciamos situaciones, determinamos qué pensamos de las personas que nos rodean, valoramos conductas, entendemos y simpatizamos con ciertas motivaciones, al tiempo que reprobamos otras. Pero las cosas son significativas para mí en la medida en que socialmente se les ha otorgado una importancia, una significación especial. A través del lenguaje se establecen o activan los espacios comunes. De este modo la completa definición de la identidad incluirá tanto un posicionamiento personal en cuestiones morales y espirituales como referencias a una comunidad definidora.

Dos años después, como resultado de un texto escrito originalmente para las conferencias *Massey Lectures* –organizadas anualmente por la *Canadian Broadcasting Corporation*–, sale a la luz *The Ethics of Authenticity* [EA], pequeño ensayo presentado habitualmente como el epílogo de SS. Originalmente el libro se titulaba *The Malaise of Modernity* pues analiza los tres principales males de la modernidad: la génesis del individualismo moderno, el triunfo de la razón instrumental y la fragmentación y atomización de la sociedad. El título original –y por supuesto los contenidos del texto– revelan fuertes conexiones y similitudes existentes con el libro de 1979, HMS, pero el punto central de EA reside en la configuración de una ética de la *auténtica* autenticidad, a partir del ideal que surge desde la tradición romántica y expresiva previamente articulada en SS, y la denuncia de diferentes formas pervertidas y trivializadas de este ideal en la sociedad contemporánea. El reto, según Taylor, es devolverle a este ideal su fuerza moral y luchar por el significado de la *auténtica* autenticidad.

Aun de forma perversa este ideal permanece implícito en la sociedad actual y en las prácticas sociales, por ello debemos recuperarlo, reconstruirlo y descargar toda su fuerza moral en nuestras vidas. Para ello hemos de prestar atención a tres “horizontes ineludibles” a los que el ideal no podrá escapar: el carácter dialógico del ser humano, el compromiso de nuestros lazos con los demás y, por último, la exigencia de algo que está más allá de nosotros.

La importancia de Taylor como filósofo es ya indiscutible⁹. En 1991 es nombrado miembro del Consejo de la Lengua Francesa en la provincia de Quebec y en 1992 recibe los premios *Molson* del Consejo de las Artes de Canadá y el *Prix Léon Gérin*, el premio más prestigioso dado por el gobierno de Quebec, por su excepcional contribución a la vida intelectual y cívica de la provincia. En este mismo año, Guy Laforest edita *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada* [RS], una colección de artículos previamente publicados entre 1965 y 1971, acompañado de un último capítulo expresamente escrito por Taylor para este libro. El título del libro es una clara alusión al libro *Two Solitudes* de Hugh MacLennan publicado en 1945. El éxito del libro de MacLennan popularizó la expresión “dos soledades” [*deux solitudes*] para referirse al aislamiento —entendido como ausencia de voluntad para la comunicación— existente entre la población anglófona y francófona de Canadá. El eje común de RS es el análisis político, social y cultural de la realidad quebequense, a partir del cual se pueden extraer dos ideas clave: por un lado, la prioridad de pensar a fondo el pluralismo como elemento de legitimidad democrática y, por otro, la importancia del disenso. Sin embargo, el apoyo incondicional a la comunidad francófona y la profundidad filosófica de sus últimos escritos no son del agrado de sus colegas universitarios, quienes votan expulsarlo del Departamento de Ciencias Políticas, alegando que su teoría política humanista encaja mejor en el Departamento de Filosofía al que, finalmente, será trasladado.

En 1993, Amy Gutman edita el ensayo «The Politics of Recognition», escrito y publicado ya el año anterior, con los comentarios al texto realizados por Susan Wolf, Steven C. Rockefeller y Michael Walzer, y junto a los ensayos de Jürgen Habermas, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State» y de Anthony Appiah, «Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction». El debate entre tan reconocidos pensadores causará gran sensación en el panorama filosófico y *Multiculturalism*.

9 Si bien seguirá siendo un personaje muy requerido en los asuntos políticos de su país. Prueba de ello es su participación como experto en la Comisión Macdonald para el desarrollo y la unión económica de Canadá (1982) y en la Comisión Bélanger-Campeau para el futuro político y constitucional de Quebec (1990).

Examining the Politics of Recognition [MPR] se convertirá muy pronto en un clásico, punto de referencia para los actuales estudios sobre las posibilidades y retos del multiculturalismo. En este breve ensayo Taylor analiza cómo el nuevo concepto de identidad, así como el ideal de la autenticidad, expuestos en las dos obras anteriores han provocado que cuestiones que tradicionalmente habrían de ser dirimidas en términos jurídico-políticos se enmarquen ahora en un debate más significativo en torno a identidades personales y colectivas y el reconocimiento de ambas. Taylor muestra hasta qué punto la política del reconocimiento igualitario llega a ser un aspecto esencial en las sociedades democráticas. Pero dado que la importancia del reconocimiento no se ciñe sólo al plano íntimo sino también al plano social, la política del reconocimiento igualitario derivará en dos políticas en principio contrapuestas: *la política de la dignidad igualitaria* y *la política de la diferencia*. Para la primera, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a todas las personas por igual ignorando las diferencias. Así, se introduce un principio homogeneizador que aplana las diferencias y favorece la conformación de una identidad colectiva. En contraposición, la política de la diferencia favorecerá y fomentará la particularidad, promoviendo la construcción de las identidades individualizadas y garantizando a los ciudadanos la libertad para su autogobierno.

En estos años Taylor se dedicará a *explorar* profundamente los límites y las consecuencias morales y políticas de aquella concepción antropológica expuesta explícitamente en sus primeros artículos. Estamos en el desarrollo central de su filosofía. Aquí es donde podemos encontrar claramente articulada la filosofía política de Taylor que ya poco tiene que ver con aquellos apasionados escritos de juventud totalmente circunscritos a la realidad quebequense¹⁰. Alejado *parcialmente* de la circunstancialidad de la Canadá francófona –*parcialmente* pues en 1995 participará en el segundo referéndum por la independencia de Quebec y en 1996 será nombrado Caballero de la *Order of Canada*–, Taylor articula un pensamiento político mucho más maduro y profundo que vuelve la vista a temas de interés general como las condiciones de posibilidad de la democracia, el reconocimiento de la diferencia y los problemas a los que se enfrentan las sociedades multiculturales y/o plurinacionales¹¹.

10 En realidad, sí existe una clara conexión entre los escritos políticos de juventud y la filosofía política desarrollada en estos años. Pero es importante diferenciar entre aquellos primeros escritos cargados del estilo apasionado del político que pretende persuadir y ganar el voto del electorado y los análisis filosóficos de estos años que mantienen un tono mucho más riguroso y académico.

11 Entre los numerosísimos artículos que tienen como temática fundamental cuestiones políticas cabe subrayar muy notablemente los siguientes: «Algunas condiciones para una democracia viable» (1988a), «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate» (1989b), «Invoking

En 1995, Taylor publica *Philosophical Arguments* [PA], una nueva recopilación de artículos que continúa las investigaciones de los PP2, así como otros artículos que sirven de puente y enlace a sus nuevos intereses: la herencia del romanticismo alemán (de Herder a Heidegger pasando por Hegel), el bien, la identidad, la sociedad civil, el reconocimiento y la crítica a las teorías atomistas subyacentes al liberalismo procedimental. Mientras que otros temas básicos se repiten: la superación de la epistemología, la validez de los argumentos trascendentales y la preocupación por el lenguaje como parte constitutiva de la naturaleza humana. Taylor justifica la recurrencia de estos temas afirmando que son problemas de los que tiene la sensación de no haber dicho nunca de forma clara y satisfactoria todo lo que quiere decir. En los cuatro últimos artículos Taylor se ocupa de definir la cultura política de la modernidad y los cambios sucedidos en nuestra manera de imaginar y comprender la sociedad, temas que anticipan algunas de sus próximas indagaciones.

3. Taylor, el creyente (desde 1999)

En 1999 comienza lo que podría denominarse una “vuelta a la religión”, un giro en apariencia bastante brusco y curioso que, por otra parte, no deja de ser lógico. Se trata de la indagación en aquel tercer horizonte ineludible del ideal de la autenticidad («la exigencia de algo que está más allá de nosotros») así como la exploración de aquellas profundas estructuras totalmente ajenas e independientes al ser humano que Taylor sentía o presentía en el enfrentarse al mundo. La religión, la espiritualidad, la trascendencia, Dios y el desencantamiento del mundo son temas que están latentes en la obra de Taylor desde sus inicios, pero que no pasarán a ser el centro de atención de su filosofía hasta 1999.

Quizá sea el enorme reconocimiento público que ya ha obtenido el que le dé la confianza o libertad suficiente para mostrar su faceta más espiritual como creyente y formular una primera conferencia bajo el sorprendente título «A Catholic Modernity?», texto que saldrá publicado en 1999, *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain* [CM]. En esta conferencia, pronunciada el 25 de enero de 1996 en la Universidad de Dayton con motivo de la concesión del *Marianist Award* –premio anual que la universidad norteamericana concede a un importante académico

Civil Society» (1990a), «Irreducibly Social Goods» (1990b), «Modes of Civil Society» (1990c), «Shared and Divergent Values» (1991d), «The Politics of Recognition» (1992b), «Can Liberalism Be communitarian?» (1994a) y «Why Democracy Needs Patriotism» (1994c).

católico, que es invitado al campus para que hable sobre cómo su fe religiosa ha afectado a sus relaciones académicas y a la inversa—, Taylor agradece la oportunidad de plantear algunos de los temas que han estado en el centro de su preocupación durante décadas (se refiere a los temas planteados en SS), pero ahora atendiendo a los compromisos metafísicos y teológicos que durante tantos años ha tenido que dejar al margen. Taylor reconoce que como filósofo ha sentido la necesidad de hablar indirectamente de las dimensiones espirituales de su compromiso intelectual, dada la naturaleza del discurso filosófico «que ha de intentar persuadir a los pensadores honestos de cualquier compromiso metafísico o teológico» (Taylor, 1999a: 13). Es esta afirmación la que permite diferenciar esta etapa de la anterior. No sería justo afirmar que Taylor deja de ser filósofo, al explicitar su condición de creyente. Sus inquietudes filosóficas siguen manteniéndose intactas, igual que su condición de creyente no atañe exclusivamente a estos años de plena madurez intelectual. Lo que sí existe es un cambio radical en el modo de plantear estas inquietudes.

Volviendo al contenido de la conferencia, en CM, Taylor aborda el modo en el que la Iglesia Católica se relaciona con el mundo moderno y la importancia que su misión ha tenido en la configuración de la identidad moderna. Pero, más allá de esta publicación, 1999 es el punto de inflexión porque en este año pronuncia *The Gifford Lectures* en la Universidad de Edimburgo bajo el título «Living in a Secular Age». Estas conferencias darán lugar a tres nuevas publicaciones: *Varieties of Religion Today. William James Revisited* (2002), *Modern Social Imaginaries* (2004) y *A Secular Age* (2007). El tema central de estos libros es el auge de la era secular contemporánea en Occidente. En ellos, Taylor estudia los cambios sociales y culturales que se han desarrollado a lo largo de los últimos cinco siglos y que han hecho posible el paso de una época en la que era virtualmente imposible no creer en algún tipo de trascendencia divina a una época en la que la no-creencia es sólo una opción espiritual más entre otras muchas.

Varieties of Religion Today. William James Revisited [VRT] tiene como núcleo central un artículo previamente publicado bajo el título «Religion Today» (2000d). Sin embargo, Taylor se percata de la influencia que la obra de James tiene en su propia comprensión, y por ello analiza previamente las conferencias que el mismo James había pronunciado también con motivo de *The Gifford Lectures* casi un siglo antes (en 1902). Taylor alaba la explicación fenomenológica de la creencia de James y la apuesta por la misma, pero criticará su concepción de la verdadera y auténtica experiencia religiosa, considerándola restrictiva pues olvida la importancia de la dimensión social y colectiva de la misma en la configuración de una identidad común.

El segundo libro, *Modern Social Imaginaries* [MSI], trata de explicar el sentido de la pluralidad de modernidades bajo el concepto de “imaginario social”. Según Taylor un “imaginario social” es aquel trasfondo de sentido que posibilita ciertas prácticas en una sociedad. La articulación y exploración de estos imaginarios es fundamental para comprender nuestra cultura y la transformación del antiguo orden moral moderno en un imaginario social a través de ciertos relatos; a saber: la economía de mercado como realidad objetivada, la génesis de la esfera pública y sus prácticas de deliberación y consenso, y el gobierno del pueblo como único modo de legitimación del poder.

Finalmente, el tercer libro, *A Secular Age* [SA], se constituye como su última gran obra. En ella, Taylor intenta ofrecer una perspectiva histórica sobre el proceso de secularización en la cultura occidental y el significado de vivir en una era secular en la que la religión tradicional parece retroceder, al tiempo que emergen nuevas opciones espirituales, religiosas y no-religiosas, a través de las cuales los individuos conferirán sentido a su vida y adquirirán nuevas aspiraciones y compromisos. SA profundiza en los mismos temas que el libro anterior, pero, ahora, en vez de realizar un análisis sistemático (como en aquel) practica una vez más la exégesis hermenéutica y esa reflexión filosófica informada heredada de Hegel, que tan buen resultado le había dado en 1989.

Tras ser nombrado *Grand Officer* de la *National Order de Québec* en el 2000 y recibir la medalla de Oro del *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada* en 2003, coincidiendo con la publicación de SA en el 2007, Taylor recibe el premio *Templeton* por su contribución al pensamiento religioso y a la investigación sobre realidades espirituales, convirtiéndose en el primer canadiense ganador del mismo; y, al año siguiente, en el 2008, el *Kyoto Prize*, conocido como el “Nobel Japonés”, en la categoría de Artes y Filosofía.

En el año 2007 el gobierno de Quebec solicita su colaboración en la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Él y Gérard Bouchard serán los encargados de llevar a cabo una investigación sobre prácticas de acomodamiento razonables para las culturas minoritarias en la provincia de Quebec. Tras la publicación del informe de la comisión, «Building the Future. A Time for Reconciliation» (2008), Taylor continuará con estas reflexiones y elaborará una teoría de la laicidad que quedará expuesta en *Laïcité et liberté de conscience* [LLC] (escrito junto con Jocelyn Maclure y publicado en el 2010) y en *The Power of Religion in the Public Sphere* [PR] (2011), que recoge la conferencia «Why We Need a Radical Redefinition of Secularism» pronunciada en 2009 en diálogo y discusión con Habermas, West y Butler en el ciclo de conferencias de homónimo nombre, que tuvieron lugar en el Aula Magna de la Cooper Union de Nueva

York. Estos dos libros exponen las consecuencias prácticas de su forma de comprender el proceso de secularización en las sociedades occidentales. La gran novedad y originalidad de la teoría de Taylor consiste en diferenciar entre principios constitutivos y procedimientos institucionales de la laicidad. Taylor hace especial hincapié en la idea de que la laicidad no tiene como finalidad la separación de la Iglesia y el Estado, sino que, por el contrario, implica diferentes principios o bienes: libertad de conciencia, igualdad de trato de todos los ciudadanos y fraternidad entre todos los grupos y familias espirituales que componen la sociedad. Para llevar a cabo y favorecer la consecución exitosa de estos tres bienes, el Estado debe poner en práctica una serie de procedimientos o acuerdos institucionales, pero teniendo en cuenta que estos son sólo *medios* que deben readaptarse a las circunstancias, permitiendo la aplicación de prácticas de acomodamiento razonable para las minorías religiosas desfavorecidas.

Por último, en el 2011, aparece una nueva recopilación de artículos realizada por el mismo Taylor bajo el título *Dilemmas and Connections* [DC]. En las dos primeras partes Taylor recoge artículos previamente publicados, pero la tercera, dedicada exclusivamente al tema de la secularización, incluye artículos inéditos que sistematizan, continúan, amplían y profundizan en los temas de SA. En especial cabe destacar la publicación del artículo «Die Blossse Vernunft (Reason Alone)» (2011d) en el que Taylor continúa la argumentación iniciada en la disputa mantenida con Habermas en Nueva York.

Con motivo de su 80 cumpleaños, la Universidad McGill organizó en marzo del 2012 una conferencia internacional en la que, durante tres días, 24 académicos –algunos de ellos de gran renombre: Dreyfus, Bernstein, Appiah, Connolly, Tully, entre otros– presentaron trabajos que abarcaban las diversas disciplinas y campos de trabajo que Taylor ha tocado a lo largo de su vida y obra. El propio Taylor asistió y participó en los diez paneles, discutiendo y respondiendo a algunas de las cuestiones planteadas. La conferencia se cerró con un sentido homenaje, un acto público en la noche del 30 de marzo, en el que Taylor fue presentado como el filósofo canadiense más influyente de todos los tiempos.

II. El método filosófico de Charles Taylor

Más allá de las fronteras de Canadá, Charles Taylor está considerado como una de las figuras fundamentales dentro de la filosofía contemporánea. En una era de especialización y parcelación del saber es uno de los pocos pensadores que ha desarrollado una filosofía comprensiva en torno al ser humano y las condiciones del mundo moderno de un modo que parece convencer a especialistas de varias disciplinas (Tully, 1994: xiii). Arte, ciencia, religión, filosofía, política, historia, sociología son tratados como las teselas del mosaico que conforman la cultura moderna, disciplinas a través de las cuales Taylor se mueve hábilmente difuminando los límites comúnmente trazados.

Quizá la mayor dificultad para comprender y sistematizar su pensamiento reside en la capacidad de Taylor para presentar sus ideas en un contexto intelectual y cultural extenso, entablando constantes diálogos con la tradición filosófica y las ciencias humanas. Si hubiésemos de poner un adjetivo a su estilo este sería *dialógico-dialéctico*. Este rasgo es una clara influencia de Hegel y de su forma de interpretar la realidad. La fuerza del razonamiento de Taylor pasa por la presentación de una tesis sólida, su contraria y la superación de ambas en una síntesis integradora que recupere y conjugue lo mejor de ambas. El primer paso en este análisis siempre será la interpretación y exposición de la tesis inicial y el movimiento que genera su antítesis. No hablamos de hermenéutica –todavía no– sino del tipo de interpretación que lleva a cabo un actor que sobre un escenario encarna a un personaje. Taylor se pone en la piel de autores y corrientes y los interpreta exhaustivamente, explicando sus tesis básicas y llevando los razonamientos hasta sus conclusiones finales, pese a que no siempre son ideas con las que concuerda. La dificultad añadida es que no siempre resulta sencillo diferenciar cuándo acaba esta interpretación y cuándo

comienza su propia voz. El propio Taylor es consciente de esta dificultad. Así, con motivo de la lectura e interpretación que McLennan realiza a SA, Taylor explicaba:

He leído este artículo con una creciente sensación de incomunicación. No se han alcanzado los puntos fundamentales de mi argumentación. No es la primera vez que me pasa. Puedo comprobar cómo de pobre ha sido mi trabajo a la hora de expresar las tesis principales en el libro [...]. La primera causa de muchos de los malentendidos que versan en torno a *A Secular Age* está en el modo que elegí para retratar los continuos intercambios, debates y reacciones que son fundamentales para (lo que yo quiero definir como) la moderna era secular en Occidente. [...] Un problema con el que me encontré era cómo dar sentido a este remolino de debates/ intercambios/ reacciones mutuas. Cómo establecer las diferentes posiciones sin repetir una y otra vez: “en la opinión del grupo A”, “en la opinión del grupo B”. Mi solución (y no sólo en este libro) fue iniciar tan pronto como fuese posible el discurso de las diferentes posiciones utilizando su propia retórica con el objetivo de mostrar por qué estas posiciones son tan atractivas para aquellos que las sostienen. Así que hay gran cantidad de *oratio obliqua* en el libro. Cuán peligroso es este procedimiento es algo que ya he experimentado en más de una ocasión. Es fácil que el lector no se percate de que estoy informando sobre posiciones comúnmente mantenidas y que tome estas posiciones como las mías propias. Y, de hecho, porque creo que el pleno discurso es algo que también se le debe al lector en este tipo de trabajo, hacia el final hago un par de afirmaciones de mi propia voz, algunas de las cuales se superponen parcialmente con los pasajes que informaban sobre las posiciones comunes. (Taylor, 2010e: 645-646)

Comprender este proceder, su peculiar modo de filosofar y escribir, es fundamental para no errar en la correcta identificación de su pensamiento. La metodología filosófica de Taylor toma forma a partir de una serie de planteamientos iniciales en los que analiza y critica la tradición epistemológica moderna. En esta crítica a la epistemología moderna y en el estudio de los diferentes procedimientos de las ciencias naturales y de las ciencias humanas, Taylor elabora una alternativa que finalmente configurará su propio filosofar. Es lo que Laitinen y Smith (2002: 5) denominan “temas metafilosóficos” en la obra de Charles Taylor. Desarrollar con rigor estos temas daría lugar a un trabajo diferente al aquí propuesto¹. No obstante, es necesario bosquejar, aunque sea de forma muy sucinta, el método filosófico de Taylor con el fin de leer

1 He tenido la oportunidad de realizar un estudio más pormenorizado sobre la metodología filosófica de Taylor en «La investigación trascendental de Charles Taylor» (Rodríguez García, 2017).

e interpretar adecuadamente su obra. En esta metodología filosófica, tres son los aspectos fundamentales que se deben tener en cuenta: en primer lugar, la combinación entre fenomenología y filosofía del lenguaje; en segundo lugar, la argumentación trascendental; y, por último, en tercer lugar, la reivindicación de la hermenéutica y la reconstrucción histórica.

1. Fenomenología y filosofía del lenguaje

Corría el año 1953 cuando un jovencísimo Taylor se traslada a Oxford, donde la influencia de la revolución lingüística y del empirismo lógico dejaba una clara huella en todos sus filósofos. Con ellos compartirá la preocupación por el análisis del lenguaje y el método analítico, pero muy pronto se desencantará de esta filosofía a la que considera ciega y sorda ante las cuestiones últimas del sentido de la vida humana. Será el encuentro con Merleau-Ponty lo que le conectará con la filosofía continental, determinando su modo de pensar y ofreciéndole un método para la articulación de su propia filosofía. Taylor recuerda este encuentro en las palabras preliminares de LM, al tiempo que celebra la edición francesa de sus artículos como una vuelta a sus orígenes: «La lectura de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty me señaló la dirección que quería seguir, es decir, una crítica del positivismo, [...] que, a la vez que abordaba las raíces epistemológicas de la filosofía moderna, conducía a la definición de una nueva antropología» (Taylor, 1997a: 9).

Este primer contacto con Merleau-Ponty le llevará a la lectura de Heidegger y ambos le conducirán a Wittgenstein. Para Taylor, estos autores tienen en común el rechazo a la tradición epistemológica en todas sus vertientes: el fundacionalismo, el representacionalismo y su dualismo epistemológico, el mecanicismo y su correlato conductista en la psicología y en las teorías computacionalistas de la mente. Pero la asunción de la fenomenología no le llevará al rechazo de la tradición analítica. Muy por el contrario, la conexión entre fenomenología y filosofía del lenguaje será recurrente a lo largo de sus primeros años de trabajo.

A juicio de Taylor, el estudio de las esencias que lleva a cabo la fenomenología y el estudio de los conceptos que pretende el análisis del lenguaje son estudios similares (Taylor, 1959b). Taylor está dispuesto a aceptar que la preocupación central de la filosofía es la clarificación de los conceptos y que esto implica una preocupación por el uso de las palabras, sólo si también se acepta que cuando “refinamos” nuestros conceptos estamos al mismo tiempo proyectando un modelo de la cosa relacionada, es decir, estamos clarificando

su esencia. Del mismo modo, clarificar una esencia también supone criticar los conceptos que usamos para describirla y uno de los mejores modos de completar esta labor es a través del estudio de los usos de la palabra correspondiente que intentamos clarificar.

De hecho, Taylor no sólo verá ambos métodos compatibles sino también susceptibles de la misma crítica: la pretensión de construir una filosofía libre de presupuestos. La epojé husserliana demanda poner entre paréntesis, suspender, todos nuestros conceptos, pero necesariamente suspender un concepto para examinarlo requiere tomar otros conceptos dados como la base para este examen. De modo análogo, el análisis del lenguaje que intenta clarificar el uso de una palabra necesariamente requiere el uso de otras palabras que no están siendo cuestionadas, sino que son dadas y presupuestas como válidas. Siempre debemos tomar algunos conceptos o algunas palabras, aceptar algunos presupuestos, para examinar otros. *Una filosofía sin presupuestos es imposible.*

Apuntada la similitud de ambos métodos y la común crítica, vamos a ver cómo fenomenología y filosofía del lenguaje se conjugan en la filosofía de Taylor.

Presupuestos fenomenológicos. Desde 1958, año al que se remonta su primer texto dedicado a la fenomenología, hasta 1989, fecha de la que datan los últimos escritos de fenomenología y filosofía de la mente, Taylor publica alrededor de sesenta artículos y cuatro libros en los que las cuestiones fenomenológicas están constantemente presentes². Pero, probablemente el artículo en el que se puede apreciar con mayor claridad la influencia e importancia de la fenomenología para Taylor es «Overcoming Epistemology» (1987). Taylor denuncia que la tradición epistemológica moderna ha puesto en el centro de la filosofía la dilucidación de las condiciones de posibilidad del conocimiento y los criterios de verdad y certeza. A juicio de Taylor, esta tradición, que comienza con Descartes, y continúa con Locke, Hume y Kant, incluye también

2 Entre los escritos dedicados a la fenomenología destacan: «The Pre-Objective World» (1958a), «The Phenomenological Movement by Herbert Spiegelberg» (1962a), «Genesis» (1965b), «Mind-Body Identity, a Side Issue» (1967), «The Opening Arguments of the *Phenomenology*» (1972), «The Validity of Transcendental Arguments» (1978c), «Consciousness» (1982a) y «Philosophy of Mind» (1989d). Sin embargo, esta predilección por la fenomenología, que se remonta a tan tempranos escritos, nunca será abandonada por Taylor. En VRT, con motivo de una revisión de la obra de William James, podemos leer: «Por lo que se refiere al hecho de que James sea habitualmente ignorando por los filósofos académicos contemporáneos, con algunas honorables excepciones, puede no ser más que una muestra de que, por desgracia, la amplitud de miras y el talento para la descripción fenomenológica no son cualidades a las que dé demasiado juego la disciplina en la actualidad» (Taylor, 2002a: 33).

a críticos como Rorty³ o Quine. Estos últimos, pese a haber denunciado el proyecto fundacional⁴ de la epistemología, continuarían —a juicio de Taylor— insertos en la tradición dominante, al mantener una comprensión estrecha del conocimiento y no atender a las consideraciones antropológicas subyacentes.

Para Taylor el giro subjetivista iniciado por la tradición epistemológica moderna y su aspiración a la objetividad y neutralidad es un indiscutible avance con respecto a los anteriores modos de proceder. Lo que no supondrá un avance será la instauración de la epistemología como filosofía primera, hecho que tiene lugar en lo que Taylor denomina “ontologización” del método y de la postura desvinculada (Taylor, 1991c: 66).

Esta ontologización adquirió, según Taylor, dos grandes formas en la filosofía moderna. La primera es el dualismo cartesiano según el cual nuestras ideas, nuestros sentimientos, están “dentro” de nosotros, mientras que los objetos del mundo a los que remiten nuestros estados mentales están “fuera”. Sujeto y objeto pasan a ser los dos polos de un dualismo epistemológico fuertemente establecido y, en consecuencia, la concepción del conocimiento científico que termina por surgir de la visión cartesiana es representacional. Del dualismo epistemológico y del representacionalismo nace la idea del sujeto desvinculado [*disengaged self*], capaz de realizar representaciones objetivas, independientes de su experiencia como sujeto cognoscente.

La segunda forma de ontologización es el mecanicismo imperante en el siglo XVII. Bajo el prisma del mecanicismo, el cuerpo es entendido de modo mecánico, pero también el conocimiento se explica en términos mecanicistas, siendo la percepción concebida como recepción pasiva de las impresiones del mundo exterior. El conocimiento es un proceso del cuerpo que hará primar la dependencia causal de la experiencia en consonancia con un universo mecanicista. Nace así la imagen del yo “puntual” [*punctual self*], sin extensión. En línea con esta concepción del universo, el cuerpo y el conocimiento, aparecerán tanto las primeras explicaciones conductistas del comportamiento humano como las concepciones computacionales de la mente.

3 La polémica entre Taylor y Rorty puede leerse en «Rorty in the Epistemological Tradition» (Taylor, 1990d) y la respuesta «Taylor on Truth» (Rorty, 1994b).

4 Según Abbey (2000: 175-176) el fundacionalismo epistemológico tiene dos dimensiones: una macro y una micro. La *macro-dimensión* sitúa a la epistemología en una situación privilegiada dentro de la filosofía. La naturaleza del conocimiento sería una cuestión prioritaria, motivo por el que para entender cualquier cosa primero es necesario adquirir una correcta comprensión del procedimiento que genera conocimiento fiable. La *micro-dimensión* del fundacionalismo aparece en la demanda de que el conocimiento sea analizado a fondo, lo que requiere que sea devuelto a sus bases irreductibles

El rechazo del fundacionalismo por parte de Rorty y Quine obviaría las consecuencias antropológicas de esta ontologización. Para Taylor la superación de la epistemología no debe limitarse al rechazo del fundacionalismo, sino que debe avanzar y hacerse cargo de toda una concepción epistemológica que parece haber olvidado que ser un “yo” es una experiencia inseparable del hecho de existir y que el conocimiento depende de cierta relación entre lo que “está ahí afuera” y los estados internos causados en nuestra mente por el hecho de estar en esa realidad material. Mientras que la aproximación científica moderna al conocimiento intenta prescindir de los modos ordinarios de ser y enfrentarse al mundo con el objetivo de alcanzar “la visión desde ningún lugar” —por utilizar la expresión de Nagel (1986)—, el acercamiento al conocimiento de Taylor deriva de la idea de una agencia encarnada, vinculada, y de la importancia fundamental de un trasfondo tácito que determina nuestra aproximación al mundo.

Siguiendo a Merleau-Ponty, Taylor concede que nuestra capacidad de conocer parte de nuestro ser como sujetos encarnados. En tanto que seres en el mundo, nuestra existencia está esencialmente encarnada. El ser humano se halla inserto en un campo fenoménico donde aparecen los objetos y eventos en el fenómeno de la percepción, pero el objeto percibido juega un rol en la vida de la mente del organismo y posee ya significado. El objeto fenoménico no sólo tiene una medida, forma o color —propiedades que nos dan una impresión física del organismo— sino que también tiene un “significado para”. El objeto percibido juega un rol en la vida del perceptor que lo siente relevante para sus propósitos. La percepción no es vista como externamente relacionada con la conducta, sino que el espacio perceptual y conductual son uno y el mismo; y esto es lo que inviste al campo fenoménico de significado. La direccionalidad inherente de la conciencia pone de manifiesto la significatividad. Pero, ni desde la perspectiva desvinculada del dualismo epistemológico, ni sobre la base de leyes mecánicas, hay lugar para la significación.

Para superar el enfoque del representacionalismo, Taylor también recupera la noción heideggeriana del “claro en el bosque” [*Lichtung*], según la cual todo puede aparecer o venir a la luz. La experiencia del claro en el bosque exige necesariamente que exista un ser ante el cual las cosas aparezcan. La formulación de la *Lichtung* centra la atención en el hecho de que «el complejo conocedor-conocido es de una sola pieza y nos hace dejar de considerar al conocedor como garantizado en términos de “sujeto”» (Taylor, 1987 [1995a: 29]). Heidegger muestra con la experiencia de la *Lichtung* y del modo de *ser-en-el-mundo* que la posibilidad de formar representaciones desvinculadas de la realidad es consecuencia de nuestro percibir y conocer el mundo como sujetos vinculados.

Otra de las ideas que Taylor retoma de Heidegger es la noción de trasfondo [*background*]. El trasfondo no es aquello de lo que no somos conscientes, sino lo que hace inteligible aquello de lo que somos indiscutiblemente conscientes. Pero el trasfondo es también aquello que somos capaces de articular, esto es, lo que podemos traer a la luz del claro del bosque. Gracias al trasfondo podemos aprehender nuestra experiencia, captarla y hacerla comprensible, de modo que puede ser representada por un tipo de comprensión explícita o “precomprensión” en términos heideggerianos. La articulación del trasfondo supone hacer explícito lo que está implícito, lo que de algún modo intuimos, aunque no sepamos conscientemente.

Los argumentos ofrecidos dan una idea bastante diferente a la superación de la epistemología como simple renuncia al fundacionalismo. Lo que ponen al descubierto es la irrebasabilidad de nuestra experiencia. Y este énfasis en la descripción de los procesos de la experiencia llevará a Taylor a caracterizar su propio enfoque como fenomenológico en línea con autores como Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. Para Taylor la fenomenología permite romper con, al menos, tres ideas distorsionadoras de nuestro pensar actual. En primer lugar, frente a la imagen de un sujeto desvinculado, la fenomenología recupera la noción de seres encarnados, sujetos a una relación con el mundo y al modo en que las cosas se nos aparecen; en segundo lugar, frente al dualismo epistemológico del representacionalismo, la fenomenología nos muestra que como sujetos encarnados no podemos desligar nuestros estados mentales del mundo que los condiciona; y, en tercer lugar, frente a las explicaciones conductistas del comportamiento humano, la fenomenología hace patente la imposibilidad de explicar la conducta humana sin hacer referencia a la intencionalidad y significatividad que la determinan.

Análisis del lenguaje. Pero, al mismo tiempo, Taylor tomará de la filosofía analítica la necesidad de promover una práctica filosófica compleja que revele la profundidad del lenguaje corriente. Sin embargo, no aceptará la pretensión de neutralidad del lenguaje ordinario. Merece la pena detenerse unos segundos en su primer artículo. «Can Political Philosophy Be Neutral?» ve la luz en 1957 en el primer número de *Universities & Left Review*. En este brevísimo artículo Taylor estudia la posibilidad de que el análisis lingüístico pueda considerarse neutral una vez llevado al ámbito de la teoría moral y política.

Para Taylor, la neutralidad parece plausible cuando, por ejemplo, afirmamos que personas con opiniones políticas diversas pueden ponerse de acuerdo en la descripción de algún evento político (por muy controvertido que este sea). Entonces podemos afirmar que lo que les diferencia es, simplemente, la valoración que pueden realizar sobre el suceso. Pero, si a continuación

afirmamos que esas “valoraciones” no añaden nada a la descripción, que no tienen ningún contenido factual, entonces iremos más allá de los límites del acuerdo común. Claramente el marco que establece la diferencia entre juicios de valor y juicios de hecho encaja mucho mejor con unos valores que con otros. Para un liberal, por ejemplo, que mantiene que su opinión política es sólo un punto de vista más y que no tiene derecho a considerarla más correcta que otra, el análisis del lenguaje y la teoría ética implicada son absolutamente irreprochables. Pero ¿qué pasa con aquellos que creen que las opiniones morales y políticas son un mero capricho si no se basan en una realidad objetiva? No parece que un marxista o un cristiano puedan constreñir su moralidad dentro de este marco para admitir simplemente que sus creencias básicas son del mismo estatuto que sus preferencias por el dulce o el salado. El análisis lingüístico no puede ser neutral en este sentido, porque todas las teorías morales y políticas que no se pueden ceñir a este marco serán consideradas sinsentidos.

Para Taylor no es posible permanecer en un nivel puramente formal a la hora de hablar del lenguaje, porque decir algo sobre el lenguaje es ya decir algo sobre el mundo y nuestra relación con él. ¿De qué otro modo si no puede el estudio de “la lógica del lenguaje moral” tener importantes resultados para la moral? El lenguaje no es un hecho bruto del mundo del que tengamos que dar explicación, es algo que *nosotros* hablamos. Hay ciertos eventos en el mundo que no son descriptibles en términos libres de valoración: las decisiones morales de los individuos no son sucesos del mundo libres de valor como lo son otros hechos y eventos de este mundo⁵. El filósofo analítico debería aceptar que el lenguaje corriente proporciona un marco y una serie de significados y connotaciones de las que no se puede escapar, ¿o acaso podemos afirmar consistentemente que el término “sin principios” [*unprincipled*] es un término sin ninguna connotación valorativa? El lenguaje corriente no es un fenómeno neutro, sino un conjunto de interpretaciones que se constituyen por medio de las prácticas lingüísticas en nuestra relación con el mundo.

5 Javier Muguerza prestó atención muy pronto al pensamiento filosófico de Taylor. Para Muguerza, Taylor –pese al interés y a la estrecha vinculación que mantiene con el análisis del lenguaje– cuenta con el mérito de no caer en la consolidada doctrina según la cual las cuestiones de valor son independientes de las cuestiones de hecho: «Hay, no obstante, excepciones dentro de ese consenso casi general; y una de tales excepciones es la del propio Taylor, quien por lo pronto acierta en el diagnóstico de la insuficiencia que aqueja aquella posición: [...] Argumentar o tratar de justificar racionalmente nuestros juicios morales es dar razón de tales juicios, que son sin duda juicios de valor. Y, si para ello recurrimos con exclusividad a la lógica deductiva, todo lo que podremos aducir como razones en pro de aquellos juicios de valor serán a su vez juicios de valor» (Muguerza, 1977 [2009: 223]).

Por otra parte, el uso que hacemos del lenguaje presupone una serie de cuestiones ontológicas. La teoría lógica del lenguaje es, en realidad, consecuencia de una teoría metafísica. Para Taylor el análisis lingüístico permanece inarticulado respecto a sus presupuestos ontológicos (1959a). El problema radica en las relaciones entre dos estratos de nuestro lenguaje: el lenguaje que utilizamos para hablar de los objetos materiales del mundo, incluyendo a los seres humanos como objetos de y en el mundo –Taylor denomina a este lenguaje M-lenguaje [*material object language*]– y el lenguaje que utilizamos para hablar de las personas y sus conductas –el P-lenguaje [*person language*]– (Taylor, 1959a: 129). En último término, la dificultad reside en que las suposiciones ontológicas de nuestro P-lenguaje no son compatibles con la consideración del mundo como un conjunto de procesos o sucesos naturales, pues los presupuestos ontológicos del P-lenguaje incluyen algo “más”; presuponen algo totalmente diferente al tipo de cosa o evento del que se habla en el M-lenguaje. Esta diferencia entre ambos estratos y su modo de relacionarse es lo que está en la base de muchos problemas ontológicos. Y, para Taylor, estos no se disuelven mediante la clarificación de la lógica del lenguaje. Algunos estratos de nuestro lenguaje están, en algún sentido, en conflicto con otros, es decir, presuponen un mundo en el que las cosas y los sucesos sobre los que hablamos en un estrato no pueden encontrar lugar en el otro. Sin embargo, el avance de la ciencia en el mundo moderno parece haber impuesto la purificación de los M-predicados y el rechazo absoluto de los P-predicados.

Con los años Taylor abandonará el carácter marcadamente analítico de estos textos, pero no así su interés por el lenguaje. En «Language and Human Nature» (1978b), los dos estratos de lenguaje que acabamos de exponer, el M-lenguaje y el P-lenguaje, son analizados como dos dimensiones del lenguaje ordinario, la dimensión designativa y la dimensión expresiva, respectivamente.

Mediante la dimensión designativa, una palabra remite a una cosa del mundo, esto es, designa una realidad totalmente independiente de nosotros y del uso que hagamos del lenguaje en el proceso de designación. Las teorías designativas hacen del significado un asunto poco enigmático: el significado de las palabras o las frases se explica por su relación con las cosas, por la correlación de los signos con fragmentos del mundo que pueden identificarse objetivamente. Esta teoría se ajusta muy bien a los estándares de la moderna ciencia natural, a la tradición epistemológica moderna y al representacionalismo. Por su parte, la dimensión expresiva del lenguaje sirve para expresar nuestros sentimientos, para encarnar algo que de algún modo se manifiesta. Las expresiones ponen de manifiesto un sentimiento al encarnarlo. Para estas teorías, el asunto de la significación se vuelve algo más complicado. La significación es

misteriosa pues no puede explicarse a través de la relación signo-objeto, sino que sólo puede explicarse a través de otra expresión. Una descripción expresiva de la significación no puede hablar en términos puramente objetivos, pues no puede evitar las propiedades relacionadas con el sujeto.

En principio, dice Taylor, no parece haber motivos para considerar estas dos dimensiones como antagónicas; sin embargo, en la historia del pensamiento ha existido y existe una importante discusión sobre cuál de estas dimensiones es fundamental. Para Herder (1772), aprender una palabra ya implica una conciencia reflexiva. Para que ciertas palabras denoten algo tenemos que ser capaces de hablar, de dar expresión a una conciencia reflexiva que aparece a través de la experiencia del discurso⁶. Usar una palabra es identificar tal o cual cosa, pero para que se produzca una identificación entre un signo y el objeto que denota es necesario apoyarse en otros signos. La palabra sólo tiene sentido en el conjunto de lenguaje. Humboldt continuó y desarrolló las ideas de Herder hasta consignar lo que él denominó la “red” [*Gewebe*] del lenguaje. El lenguaje no es un montaje de instrumentos separables, sino que constituye una red mucho más extensa de lo que podemos abarcar; en cierto sentido, es inagotable. El discurso consciente tan sólo es la punta del iceberg. La misma idea que subyace en la concepción del trasfondo de comprensión de Heidegger, pero también en la insondable dimensión prelingüística de Wittgenstein. En gran parte, la argumentación de las *Philosophische Untersuchungen* tiene por objeto mostrar que la identificación entre objeto y palabra sólo es posible cuando el aprendiz está ya inserto en el lenguaje, entiende las operaciones lógicas del mismo y el puesto que la palabra ocupa en él. El atomismo del significado es, por tanto, insostenible. Para Wittgenstein, las teorías designativas olvidan que tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mismo nombrar/designar tenga sentido. De este modo, la concepción expresiva del lenguaje ofrece una imagen mucho más amplia y profunda del lenguaje y en ella la cuestión de la significación se vuelve misteriosa.

La concepción expresiva del lenguaje no sólo transformó y extendió la concepción del lenguaje y la significación, sino que también pone de relieve

6 Herder afirma que el lenguaje humano nace en el hombre y para el hombre, oponiéndose de este modo a las teorías del origen divino del lenguaje. El lenguaje nace para distinguir las realidades del mundo, pero sirve para mucho más que expresar o designar estas realidades a través de las palabras; según Herder, lo decisivo está en el interior, en la facultad humana del reflexionar. Para Taylor esta interpretación sobre el origen del lenguaje implica la adquisición de una conciencia reflexiva del uso del lenguaje. Conjuntamente al artículo «Language and Human Nature» (1978e) puede leerse «The Importance of Herder» (1991e), en el que Taylor profundiza en la concepción herderiana del origen del lenguaje y en la configuración de dicha conciencia reflexiva.

un aspecto que será fundamental dentro de la filosofía de madurez de Taylor: la comunidad lingüística sin la que ni lenguaje ni comunicación existirían. El lenguaje no se modela ni desarrolla en el monólogo, sino siempre en el diálogo, en la vida de la comunidad discursiva.

2. La investigación trascendental en filosofía

La investigación trascendental está implícita en los análisis fenomenológicos en torno a la corporalidad y nuestro *ser-en-el-mundo* de Merleau-Ponty y Heidegger, así como en las teorías de juegos de lenguaje y en las formas de vida del último Wittgenstein que acabamos de exponer. La idea de que este tipo de investigación es el proceder propio de la filosofía aparece ya en los primeros escritos de Taylor. En la reseña del libro *The Phenomenological Movement* de H. Spiegelberg (1960), Taylor critica los pasos que este autor postula como específicos del método fenomenológico, pues considera que los pasos 2 y 3 –a saber, la investigación de esencias generales y la aprehensión de las relaciones esenciales entre esencias– no son pasos específicos del método fenomenológico, sino más bien el proceder propio del estudio y la argumentación filosófica tal y como ha sido practicada desde Sócrates (Taylor, 1962: 548). Lo que resulta diferencial entre este *antiguo* proceder y el llevado a cabo por Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein es que parten de la intuición del fenómeno central de la experiencia –de ciertos aspectos o dimensiones de la experiencia– y nos llevan a “retroceder” en busca de los elementos que se manifiestan esencialmente como elementos constitutivos de la experiencia. La investigación de las esencias queda reformulada ahora como la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la experiencia.

En «The Opening Arguments of the *Phenomenology*» (1972a), Taylor analiza los tres primeros capítulos de *Phänomenologie des Geistes* [PhG] de Hegel como un ensayo en el que se pone en práctica la argumentación trascendental:

Por “argumentos trascendentales” me refiero a los argumentos que parten de algunas facetas supuestamente innegables de nuestra experiencia con el fin de concluir que esta experiencia debe tener ciertas características o ser de un cierto tipo, pues de otro modo estas facetas no podrían ser innegables. Obviamente, el ejemplo más conocido se encuentra en Kant, y es por esto que la determinación de “trascendental” es apropiada. (Taylor, 1972a: 151)

Según Taylor la deducción trascendental de Kant en sus diferentes versiones puede entenderse como la dilucidación de dos facetas básicas de nuestra

experiencia: la polarización entre sujeto y objeto, y la unidad garantizada por la apercepción trascendental. En la deducción trascendental, Kant parte de la idea de que debemos ser capaces de distinguir un orden objetivo de las cosas y un orden meramente subjetivo. De lo contrario la experiencia no sería experiencia *de* algo, carecería de objeto. La polarización entre sujeto y objeto obliga a alguna forma de objetividad, esto es, la distinción entre el modo en que las cosas son (noúmenos) y el modo en que se nos aparecen (fenómenos). Pero, desde ahí, Kant pasa con bastante rapidez a plantear la exigencia de cierta unidad coherente de las representaciones que constituyen la experiencia como condición necesaria. La propuesta kantiana es de sobra conocida: debo ser capaz de reconocer que todas mis experiencias son mías; en otras palabras, el “Yo Pienso” debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. Sin la aplicación de estas dos características ineludibles no podríamos mantener la experiencia, son condiciones de posibilidad, trascendentales de la experiencia y del conocimiento humano. Pero, para Taylor, este tipo de argumentación no está confinada a Kant, sino que forma parte del debate filosófico contemporáneo.

Así, la *Phänomenologie des Geistes* [PhG] de Hegel será parcialmente analizada por Taylor como una argumentación trascendental. El objetivo de PhG es rastrear los pasos a través de los cuales la conciencia logra una adecuada concepción de sí misma. De hecho –afirma Taylor en H–, PhG puede considerarse como una introducción al sistema de Hegel, cuya función sería llevar al lector desde donde está, enterrado en los prejuicios de la conciencia ordinaria, hasta el umbral de la verdadera conciencia (Taylor, 1975: 111). Por ello, PhG comienza desde nuestra conciencia ordinaria de las cosas para elevarnos a la perspectiva verdadera del *Geist*. Comenzando desde la concepción ordinaria del conocimiento que un sujeto finito no sofisticado tiene de sí mismo (la certeza sensible) pretende ascender a través de numerosas etapas hasta una forma de conciencia que ya no implique contradicción, que sea capaz de mantenerse y reconciliarse consigo misma. Esto ocurrirá cuando la conciencia consiga verse a sí misma como autoconocimiento del *Geist*; lo que nos lleva, a su vez, de la comprensión del sujeto como conciencia aislada a la comprensión del sujeto como vehículo del autoconocimiento del *Geist*. Es el paso de una “certeza sensible” a una “certeza de sí mismo”.

En último término el objetivo de Hegel es mostrar que la conciencia es siempre autoconciencia. Por eso su proceder comienza con la conciencia natural, ordinaria, y muestra que sobre su examen se transforma a sí misma en autoconciencia. El argumento de Hegel empieza desde las características innegables de la experiencia y desde allí muestra que varios modelos inadecuados

de la conciencia son incompatibles con estas características que, por el contrario, requieren otras concepciones si han de ser mantenerse. Su argumento, que se sigue del plan trazado en la introducción, tiene muchas afinidades con los argumentos trascendentales. Pero esta afirmación no puede extenderse a todo el libro, sólo los argumentos de los tres primeros capítulos son conformes al método trazado en la introducción; y, por tanto, para Taylor, los argumentos de Hegel pueden presentarse de forma convincente como argumentos trascendentales⁷. Así esta sección del trabajo de Hegel es considerada por Taylor como fuente de los interesantes argumentos trascendentales y, a partir de ellos, analizará la filosofía de otros autores.

Continuando con la estela de autores que, a juicio de Taylor, siguen la metodología propia de la argumentación trascendental nos encontramos con Merleau-Ponty. El fenomenólogo francés parte de la certeza de que nuestro acceso primero al mundo se da a través de la percepción, pero esta es en esencia la de un agente encarnado. Nuestra experiencia está condicionada por el modo en que nos situamos corporalmente en un espacio y un tiempo determinado. Percibimos el arriba y el abajo, el antes y el después, nos movemos por el espacio y actuamos en y sobre el mundo. Estamos ineludiblemente abiertos al mundo y nuestro modo de estar abiertos al mundo, nuestra percepción, es en esencia la de un agente corporal. El argumento señala un rasgo aparentemente innegable y esencial de la experiencia: nuestra experiencia es la experiencia de un sujeto encarnado; pero al hacerlo también dice algo esencial de nuestra vida como sujetos: somos ineludiblemente seres encarnados. La conclusión del argumento, i.e., el ser humano es una agencia encarnada, es sumamente significativa y va más allá de su punto de partida, el fenómeno de la percepción.

Por su parte, Heidegger lleva a cabo el mismo procedimiento en *Sein und Zeit*. Su punto de partida es el hecho de que descubrimos las cosas como formando parte de un mundo para a través de una regresión llegar a la tesis fuerte de que nosotros mismos somos *seres-en-el-mundo*. Sólo por el hecho de que

7 La interpretación de Taylor de la PhG no será aceptada por muchos. Keith Hewitt considera que no es posible reconciliar la visión de Hegel con la tesis de Taylor según la cual los argumentos abiertos de PhG sólo se mantienen sobre la base de ciertas presuposiciones del conocimiento y ciertas facetas innegables de la experiencia. De hecho –continúa Hewitt– esta interpretación es inapropiada dado el criticismo de Hegel para con el método trascendental (Hewitt, 2000: 161). Para este autor, la misma crítica que Hegel dirige a Kant invalidaría situarlos en una misma trayectoria filosófica. No obstante, más allá de las críticas que se puedan realizar a la interpretación de la PhG de Taylor –de las cuales aquí sólo quiero dejar constancia– lo cierto es que, a partir de esta lectura, Taylor encuentra lo que para él es el método propio de la filosofía en función del cual analizará el pensamiento de otros autores y construirá la suya propia.

nosotros somos seres que tenemos mundo, podemos apreciar y ser conscientes del aparecérse nos de las cosas. Es la experiencia del claro del bosque de la que ya hemos hablado: lo que muestra el claro del bosque no es sólo el objeto, sino que nosotros mismos estamos ubicados en él. El *ser-en-el-mundo* será condición de posibilidad de nuestra experiencia y nuestro conocer.

La reflexión de Wittgenstein es muy similar a la heideggeriana cuando muestra que la condición de posibilidad de nuestra comprensión lingüística (de nuestro nombrar, referir y significar) es la existencia de un trasfondo prelingüístico. En esta ocasión, Wittgenstein parte de la idea básica del atomismo del significado, según el cual una palabra adquiere significado cuando la conectamos a un objeto mediante el “nombrar”. Nombrar una cosa parece una operación primitiva y autosuficiente, pero el nombrar no es un hecho que pueda tomarse de forma aislada fuera de nuestra capacidad lingüística. La investigación trascendental muestra que para que el hecho de nombrar sea posible es necesario que existan muchos preparativos en el lenguaje y que el sujeto participe, aunque sea inconscientemente, irreflexivamente, en los mismos.

Aunque estas ideas aparecen recurrentemente en muchos textos, Taylor expone con mayor precisión qué son los argumentos trascendentales y cuál es su relevancia dentro de la filosofía en «The Validity of Transcendental Arguments» (1978c).

Los argumentos que denomino “trascendentales” parten de algún rasgo de nuestra experiencia que caracterizan como indubitable [...] Pasan luego a una conclusión más fuerte, concerniente a la naturaleza del sujeto o su posición en el mundo. Realizan ese pasaje mediante un argumento regresivo, a saber, que la conclusión más fuerte debe serlo para que el hecho indubitable de la experiencia sea posible (y como aquella lo es, este, por fuerza, también lo es). (Taylor, 1978c [1997a: 123])

La tesis básica es que la argumentación trascendental es la regresión desde un rasgo incuestionable de la experiencia a una tesis más fuerte como condición de posibilidad⁸. Esta argumentación tiene, según Taylor, tres rasgos fundamentales. En primer lugar, la regresión consiste en una cadena de “afirmaciones de indispensabilidad” [*indispensability claims*]. Van desde un punto de partida hasta su conclusión mostrando que la condición expuesta en esta es

8 Dicha condición de posibilidad estará ligada a la “naturaleza del sujeto”. En último término, las conclusiones fuertes de la investigación trascendental en Taylor siempre serán referidas a la naturaleza del sujeto y como tal establecerán las condiciones de posibilidad —las condiciones invariables de la variabilidad humana, como veremos en el próximo capítulo— del mismo existir humano.

indispensable para la característica señalada como punto de partida. El argumento tiene, por tanto, un mínimo de dos pasos, aunque puede tener más, pues puede construir sobre su base tantas afirmaciones de indispensabilidad como sean necesarias para llegar a la conclusión fuerte. El segundo aspecto a tener en cuenta es que estas afirmaciones de indispensabilidad no pretenden tener un fundamento empírico, sino ser *a priori*. No son probables, sino apodícticas, se las supone evidentes por sí mismas. Desde la primera afirmación, que se nos muestra con una claridad arrolladora, hasta la conclusión, todo el argumento debe ir acompañado del mismo tipo de certeza y evidencia. La argumentación es, por tanto, “una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad” [*a chain of apodictic indispensability claims*]. El tercer rasgo esencial de esta investigación es que todas las afirmaciones conciernen a la experiencia. Esto proporciona a la cadena de afirmaciones un anclaje sin el cual no tendría la significación que tiene. El punto de partida es inexpugnable.

En último término, los argumentos trascendentales explicitan un discernimiento sobre nuestra propia actividad, de ahí que, pese a tratarse de afirmaciones evidentes, no sean fáciles de dilucidar. Estas afirmaciones son ciertas porque se fundamentan en nuestra propia actividad, explicitan las condiciones del éxito y del fracaso y lo hacen con acierto, pues dudar de ellas implicaría dudar de que estamos ocupados en dicha actividad. Las exigencias del debate filosófico requieren que explicitemos las condiciones límite del buen resultado y, una vez que llegamos a estas condiciones límite, veamos que el asunto en cuestión es evidente por sí mismo. A pesar de ello —advierte Taylor—, puede ser muy difícil llegar a este punto, por eso, aunque las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas están siempre abiertas a un debate incesante.

3. Hermenéutica y reconstrucción histórica

Cabría preguntarse cómo es posible que el resultado de la investigación trascendental sean afirmaciones que descubrimos como evidentes en sí mismas y, a pesar de ello, no sean fácilmente alcanzables e, incluso, una vez alcanzadas sean susceptibles de un debate incesante. La respuesta es que la regresión llevada a cabo desde una característica innegable de la experiencia hasta su condición de posibilidad es una cuestión hermenéutica y como tal depende de una interpretación que saque a la luz la coherencia subyacente, que explicita la significación expresada y haga manifiesto un sentido que permanecía oculto.

Ya hemos visto que Taylor critica duramente el discurso científico que pretende conocer rigurosamente aspectos de la realidad —incluido el ser humano—

ajustándose a los estándares epistémicos de claridad y objetividad. Este modo de comprender el conocimiento científico destierra a las ciencias sociales y humanas de los dominios del conocimiento objetivo. El método que opondrá a esta racionalidad desvinculada será el método fenomenológico-hermenéutico que nos permitirá descubrir nuestras relaciones en el mundo a través del cuerpo y del uso ordinario del lenguaje.

Cualquier explicación de la naturaleza humana debe articularse a partir de una dialéctica ontológica que tome en consideración el dato fenomenológico pero que, a partir del mismo, sea capaz de remontarse a las condiciones de posibilidad de dicha facticidad a fin de mostrar los constitutivos perennes de la naturaleza humana. Para ello es necesario discernir paralelamente las conexiones intrínsecas que existen entre nociones como “sentido”, “propósito” y/o “significación”, algo que sólo se puede hacer a través de la inserción de un elemento interpretativo en la explicación.

En «Interpretation and the Sciences of Man» (1971), Taylor aborda de modo sistemático esta cuestión para mostrar cómo la interpretación es esencial para las ciencias humanas. Para el canadiense, una interpretación debe aclarar el objeto de estudio y su significado, trayendo a la luz la coherencia o el sentido subyacente. Cualquier ciencia que pueda calificarse de hermenéutica debe ocuparse de las formas de significación confusamente interrelacionadas. Taylor diferencia entre “significación” y “expresión”. La significación es el proceso por el cual otorgamos significado a la cosa relacionada, pero esta significación puede adquirir más de una expresión. La hermenéutica es la ciencia encargada de articular la significación en su expresión más adecuada.

La dificultad de la hermenéutica es que, al intentar que la significación sea expresada de otra manera, necesariamente recurre a otras expresiones, lecturas o interpretaciones. Estamos ante lo que se conoce como un “círculo hermenéutico”. La circularidad de este procedimiento es fácilmente identificable si pensamos en la interpretación de un texto: al tratar de establecer una lectura para un texto se invoca a la lectura de otras partes del texto; la lectura e interpretación de diferentes fragmentos del texto depende de la lectura e interpretación de otras partes y, en última instancia, de la lectura del todo. ¿Y si todo fuese una gran ilusión? ¿Y si todo fuese un gran error interpretativo? La única forma de romper el círculo hermenéutico es alcanzar un nivel de certidumbre que de algún modo valide la interpretación como la expresión más adecuada de la significación subyacente.

Según Taylor existen dos modos de alcanzar esta certidumbre, dos modos históricamente comparables que no tendrán la misma validez para nuestro autor. El primer modo, calificado por Taylor como “racionalista” y cuyo máximo

representante sería Hegel, aspira a alcanzar un discernimiento de tal claridad que las intuiciones o nuestras comprensiones tengan la certeza de lo innegable. El segundo modo, calificado como “empirista”, concibe la impresión o el dato sensorial como la pieza básica constituyente del conocimiento, un dato bruto libre de interpretación. Este segundo modo de romper el círculo hermenéutico es un intento de trascender nuestra propia subjetividad para reconstruir el conocimiento de tal modo que no sea necesario apelar a lecturas o juicios susceptibles de una verificación ulterior. Más allá de la subjetividad del agente, los datos empíricos no cuestionables ofrecen la única verificación aceptada. Cualquier significación excedente, no compatible con estos datos en bruto, se considera ajena a la lógica de la verificación y, en consecuencia, es rechazada. Los progresos de la ciencia natural han dado gran credibilidad a esta epistemología verificacionista y desde ella ha existido la irresistible tentación de reconstruir las ciencias humanas según el mismo modelo. Pero, nos dice Taylor, «muchos, yo entre ellos, sostendrían de buena gana que estos conceptos sobre las ciencias humanas son estériles y que el marco fijado por esta orientación epistemológica nos impide llegar a entender importantes dimensiones de la vida humana» (Taylor, 1971 [1997a: 151]). El objetivo es trascender los límites de una ciencia basada en la verificación en beneficio de una ciencia que estudie las significaciones intersubjetivas y comunes inscritas en la realidad social. Las ciencias humanas no pueden fundarse en datos empíricos, porque sus datos primitivos son ya lecturas de significaciones, esto es, interpretaciones.

Tanto en el plano fenomenológico como en el análisis del lenguaje ordinario el proceso de significación tiene un lugar fundamental en la caracterización del comportamiento humano y, más allá de él, en todo lo que concierne al ser humano. No sin razón, Taylor caracterizará al ser humano como un ser de significados. A ello aludimos al decir que una situación, una acción, una exigencia, una perspectiva tiene un significado determinado para un sujeto. Taylor llama a esto “significado experiencial” para diferenciarlo del “significado lingüístico”. El significado experiencial es ya una significación determinada en un espacio fenoménico y conductual y, como tal, puede caracterizarse en tres dimensiones. En primer lugar, la significación es para un sujeto específico, un grupo de sujetos o quizás para el sujeto humano como tal; en segundo lugar, la significación es significación para algo, lo que implica que podemos diferenciar entre el elemento dado (la situación, la acción, etc.) y su significación; y, en tercer lugar, las cosas tienen significado en un determinado campo y en relación con las significaciones de otras cosas. El elemento significativo único y sin relación no existe. Nuestro punto de apoyo para una adecuada interpretación, nuestra unidad básica, es un significado experiencial que da

sentido a nuestro actuar y muestra la coherencia interna, motivo por el cual ya se puede considerar una interpretación.

El objetivo de la hermenéutica será reemplazar una interpretación confusa por otra más adecuada que logre explicitar el sentido subyacente. El hecho de ser un agente viviente implica ya experimentar la propia situación en función de ciertas significaciones; y, en cierto sentido, esto puede considerarse una especie de proto-interpretación. Ineludiblemente nos movemos en un círculo hermenéutico porque, en el caso de que las interpretaciones dadas no nos convenzan, lo único que nos cabe hacer es proponer nuevas interpretaciones.

Vemos, pues, como el interés de Taylor gira en torno a la relación inherente entre el ser y el significado. Su filosofía se apoya en la tradición hermenéutica continental y, dentro de ella, la figura e influencia de Gadamer será fundamental. Ambos autores coinciden al proponer un modo de filosofar que se opone diametralmente a los procedimientos que se derivan del naturalismo a la hora de comprender el ser y actuar humanos: es la propuesta de una alternativa hermenéutica como modelo de estudio de la realidad del ser humano. A través del estudio de la intencionalidad en la percepción, Taylor muestra la referencia al mundo significativamente captado. Existe siempre un trasfondo sobre el que las propiedades relevantes resultan significativas y este trasfondo es condición de posibilidad de la percepción, la emoción y la acción. La noción de trasfondo que Taylor retoma de Heidegger, conecta aquí con otra noción gadameriana. Una de las aportaciones fundamentales de la hermenéutica de Gadamer que Taylor reutiliza en su propia perspectiva filosófica es el principio de la “fusión de horizontes”. El ser humano nunca puede desembarazarse totalmente de su horizonte de comprensión, pero este debe ampliarse con el horizonte del otro. La fusión de horizontes es una necesidad que surge del hecho de que todo comprender es interpretar. Aunque el punto de vista del intérprete constituye su punto de partida, este no debe imponer su propio criterio, sino que debe abrir su comprensión a la del otro. De este modo, se apuesta por una hermenéutica intercultural, capaz de evitar el abismo del relativismo.

Pero aún hay otro punto fundamental que Taylor retoma de Gadamer y que será vital para la construcción de su propia filosofía. Gadamer, inspirándose en Heidegger, trata de superar la ausencia de temporalidad en los planteamientos filosóficos que tienden a una pretendida universalidad y objetividad engañosas; por ello, reivindica una verdad que tenga en consideración el pensar histórico. Taylor tomará esta idea y la llevará hasta sus últimas consecuencias: el método debe atender a la perspectiva histórica. Para elaborar una correcta interpretación es preciso ejercer una reflexión sobre las condiciones

que definen el significado. Esta reflexión debe implicar el estudio de lo que ha sido entregado por la historia. De ahí surge lo que para Taylor es un paso fundamental en el filosofar: la reconstrucción histórica, que acompaña a la hermenéutica en el título de este apartado. Para Taylor la interpretación obliga a recrear un sentido histórico, esto es, a no juzgar el pasado según nuestros parámetros, sino a pensar expresamente el horizonte histórico como coextensivo con el presente y el pasado, adquiriendo mayor conciencia de la propia tradición cultural y reconstruyendo la historia que tengamos a nuestra disposición, aquella que ofrezca una explicación plausible del sentido de la historia y nos muestre el devenir histórico de la verdad como condición de posibilidad de nuestro actual reflexionar: «sólo a través de ahondar en la perspectiva de la historia es posible sacar a la superficie lo que está implícito pero aún operante en la vida contemporánea» (Taylor, 1989a: 672-673). Entre análisis fenomenológicos y lingüísticos, Taylor seguirá el método de la investigación trascendental en la búsqueda de las condiciones de posibilidad del existir, pensar y sentir del ser humano; pero, una vez alcanzas hermenéuticamente estas condiciones, la reconstrucción histórica será la que nos permita trazar el trasfondo de sentido y comprender la relevancia de estas teorías en la sociedad actual. Esto es lo que animará las dos grandes obras de Taylor, SS y SA. Si bien la hermenéutica y la reconstrucción histórica estarán presentes en muchos artículos y textos, SS y SA serán dos claros ejemplos de la metodología filosófica de Taylor.

Tanto Gadamer como Taylor buscan recuperar una adecuada comprensión de la historicidad, la dialogicidad y la finitud, pero «Taylor es más explícito que Gadamer sobre la procedencia antropológica de su tarea» (Smith, 2002:34).

III. El proyecto filosófico de Charles Taylor

Con la publicación de SS, Taylor alcanzó gran notoriedad en el panorama filosófico contemporáneo. Sin embargo, sus primeros escritos pasaron bastante desapercibidos. Es el caso, por ejemplo, de sus PP1 y PP2 –por no mencionar otras obras anteriores como EB, PP o STP– recopilaciones de artículos en las que el propio Taylor pretendía ofrecer lo mejor de sí mismo, destacando sus principales trabajos y organizándolos para mostrar la coherencia interna de su pensamiento y una filosofía más articulada. Posteriormente, la importancia otorgada al paradigmático debate entre comunitarismo y liberalismo en la década de los noventa hizo que Taylor fuese identificado como uno de los padres fundadores del comunitarismo teórico, dificultando la comprensión global de su proyecto filosófico.

Sus primeros escritos y preocupaciones han llegado al mundo de habla hispana como débiles destellos, haces de luz insuficientes para iluminar el verdadero compromiso tayloriano¹. Y, sin embargo, la diversidad de temas abordados a lo largo de su obra encuentra su unidad, consistencia y coherencia en una gran agenda filosófica que el propio Taylor explicita desde sus orígenes. El proyecto que le ocupará toda su vida no es otro que la articulación de una antropología filosófica de la modernidad, esto es, la búsqueda de “las (pre)

1 En 1994, Paidós traduce *La ética de la autenticidad*, precedida de una introducción de Carlos Thiebaut que articula en sus líneas generales el pensamiento filosófico del canadiense. En un momento en que los PP1 y PP2 son los grandes desconocidos, Thiebaut demuestra ser un buen conocedor de ellos y tiene la habilidad de destacar sus líneas fundamentales para contextualizar adecuadamente la reflexión filosófico-moral del canadiense. Artículos clave como «What is Human Agency?» (1977) o «Self-Interpreting Animals» (1985c) aparecen referenciados en esta introducción, revelando el interés de un Taylor «dedicado a una suerte de antropología filosófica centrada en las estructuras de la sensibilidad moral» (Thiebaut, 1994: 19).

condiciones² invariables de la variabilidad humana” [*the unchanging preconditions of human changeableness*] (Taylor, 1988d: xviii), el estudio filosófico de un ser humano situado históricamente en esto que hemos dado en llamar “modernidad”.

La configuración de esta antropología filosófica no es independiente de las consideraciones epistemológicas analizadas en el capítulo anterior; muy por el contrario, la crítica que Taylor dirige a la epistemología tradicional está profundamente motivada por el rechazo a la imagen del ser humano subyacente.

Esta imagen está formada por las ideas del yo desvinculado [*disengaged self*], el yo “puntual” [*“punctual” self*] y el “yo átomo”³ que, engarzadas entre sí como los diferentes paneles de un tríptico, configuran el cuadro del yo dibujado por la tradición epistemológica moderna. La crítica a estas tres ideas será un punto recurrente en la obra de Taylor, piedra de toque a la que volveremos en más de una ocasión a lo largo de estas páginas. La imagen del yo desvinculado se deriva de la visión representacionista del conocimiento y presenta a un individuo no comprometido ni influido directamente por las condiciones de la experiencia ordinaria; surge de la comprensión del ser humano como un sujeto racional y reflexivo, capaz de desligarse del mundo y de su subjetividad para formar representaciones (mentales) objetivas. Por su parte, el yo puntual es una imagen radicalizada del yo desvinculado que conectará directamente con la visión mecanicista del mundo. Según esta concepción el yo no sólo es responsable de sus pensamientos y representaciones, sino que es capaz de transformar el mundo y de manipularlo instrumentalmente en función de sus propios intereses. El yo puntual es ya un ser racional, libre y plenamente autónomo. Por último, el yo átomo es consecuencia de los dos anteriores y podemos encontrarlo en la base antropológica de las teorías del contrato social

2 Taylor utiliza la expresión “precondiciones”, esto es, las condiciones previas, los requisitos estructurales necesarios que garantizan la variabilidad y mutabilidad humana. La dilucidación de tales precondiciones es la tarea propia de la antropología filosófica. Son muchos los nombres que se le han otorgado a estos requisitos: existenciarior (Heidegger, 1927), estructura analítica de la vida humana (Ortega, 1914, y Marías, 1970), esencia humana (Heller, 1978) y constitución fundamental [*Grundverfassung*] del ser humano (Fink, 1979). Todas estas expresiones remiten a la misma idea: las dimensiones básicas de la vida humana (San Martín, 2015: 28) que constituyen la condición de posibilidad de la experiencia, el pensar, el sentir del ser humano tal y como es.

3 Esta última expresión no es utilizada por Taylor, pero me parece adecuada para sintetizar la tercera imagen del ser humano que Taylor criticará al explorar las consecuencias sociales y políticas derivadas de las dos primeras imágenes. La expresión que Taylor utilizará será “atomiación de la sociedad” para referirse al predominio de individuos aislados que hacen prevalecer sus intereses privados. A esta misma idea me refiero con la expresión “yo átomo”.

y de un determinado liberalismo. Estas corrientes conciben la sociedad como un compuesto de individuos aislados, comprometidos con intereses y bienes privados que colisionan entre sí.

En clara oposición a estas tres ideas, Taylor pretende construir una nueva imagen del ser humano. Pero, lo que subyace a su antropología y resulta diferencial es la metodología filosófica empleada. La distinción de los grados de significación que adquiere el mundo para los seres humanos en su trato con él demanda una doble tarea: fenomenológica y hermenéutica. El estudio del ser humano requiere una investigación que apoyándose en el fenómeno de lo humano se remonte a las condiciones de posibilidad de su existir, conocer, sentir y actuar. Y esto, como hemos visto, es el proceder propio de la investigación trascendental. Taylor se apoyará en las investigaciones de Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein con el fin de dilucidar las “condiciones invariables de la variabilidad humana” y las hará converger para ofrecer su propia definición del ser humano como “animal que se autointerpreta”.

1. La obstinación monomaniaca del erizo

En 1985 y tras una ya considerable producción filosófica, Taylor decide recopilar lo que para él son sus artículos más relevantes. PP1 y PP2 son dos colecciones de artículos publicados previamente entre 1970 y 1984, organizados y secuenciados en amplias secciones: «Agencia y yo», «Filosofía de la psicología y de la mente», «Filosofía del lenguaje», «Filosofía y ciencias sociales» y «Filosofía política». La amplitud de los temas trabajados es tal que el mismo Taylor parece sentirse obligado a ofrecer una justificación:

A pesar de la aparente diversidad de los artículos publicados en esta colección, son el trabajo de un monomaniaco; o quizás mejor de lo que Isaiah Berlin llamó un erizo. Si no una única idea, al menos sí un único proyecto relacionado subyace a todos ellos. Si hubiese que buscar un nombre, en el que tal agenda encaje en la geografía de los dominios filosóficos, tal vez el término “antropología filosófica” sería el mejor, aunque este término parece incomodar a los filósofos de habla inglesa. (Taylor, 1985a y 1985b: 1)

De este modo Taylor pone el foco de atención de su trabajo en la configuración de una antropología filosófica. La referencia a Isaiah Berlin y la imagen del erizo no es meramente anecdótica. En 1953, Berlin publica un breve ensayo titulado *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*. A partir de la célebre frase del poeta griego Arquíloco, «la zorra sabe muchas cosas; mientras

que el erizo una, pero grande», Berlin diferencia dos clases de pensadores: aquellos que tienen una visión dispersa y múltiple de la realidad y del ser humano, que no integran todo lo existente en un orden coherente; y, aquellos que poseen una visión central, un principio ordenador en función del cual se van ensamblando todos los conocimientos y acontecimientos de la vida humana. Platón, Hegel, Dostoyevsky o Nietzsche serán considerados por Berlin como *algunos de los erizos* de nuestra historia del pensamiento, frente a Aristóteles, Montaigne o Shakespeare, que serían *algunas de nuestras zorras*. Sin ningún ánimo despectivo, Berlin se sitúa del lado de las zorras por su concepción abierta y pluralista del ser humano. El hecho de que Taylor se sitúe del lado de los erizos y ponga el eje de su visión centrípeta en la antropología filosófica da motivos para repensar toda su producción filosófica como las aguas de un remolino que se ven obligadas a curvar su trayectoria para converger en un único centro.

Doce años después, Philippe de Lara recupera la imagen del erizo en «L'anthropologie philosophique de Charles Taylor»⁴, introducción a la recopilación francesa de 1997, LM, que el mismo Taylor prologa y avala. Según Philippe de Lara la antropología filosófica de Taylor consiste en: (i) dar sentido y existencia a su objeto, es decir, a la condición del hombre moderno, (ii) mostrar el carácter ineludible de la antropología filosófica, (iii) revelar su horizontalidad (transversalidad) a través de la filosofía y la historia, (iv) proceder a la dilucidación de los argumentos trascendentales y (v) articular nuestra autocomprensión con fines prácticos (Lara, 1997: 13-14).

La configuración de tal antropología filosófica supone su consideración como filosofía primera. El núcleo central de la filosofía de Taylor es, por tanto, la construcción de una antropología filosófica a partir de la cual puedan abordarse las distintas disciplinas filosóficas. Reordenando las ideas expuestas por Lara puede apreciarse la trascendencia del proyecto tayloriano. La antropología filosófica tiene como objeto fundamental la reflexión filosófica sobre el ser humano (i). Siendo fiel a su metodología filosófica, Taylor buscará las condiciones invariables de la variabilidad humana; es decir, pretende dilucidar los argumentos trascendentales (iv) que partiendo del fenómeno de lo humano se remontan a las condiciones de posibilidad de su ser. En última instancia la investigación trascendental apunta a esos “requisitos previos invariables” que permiten y garantizan la comprensión de la “variabilidad humana”, esto es, la comprensión de los diferentes modos de ser humano, las diferentes imágenes

4 A partir de esta lectura de Philippe de Lara serán varios los estudiosos de la obra de Taylor que identificarán la antropología filosófica del autor como el punto fundacional de toda su filosofía. Entre otros destacan Abbey (2000), Llamas (2001), Smith (2002), Gracia (2009) y Cincunegui (2010).

del ser humano que nos proporcionan tanto la historia como la filosofía (iii). Estas imágenes son construcciones históricas. Por ello es necesaria una teoría del sujeto que nos permita entender cómo diferentes visiones pueden dominar en distintos tiempos y cómo ha llegado a ser dominante nuestra propia comprensión de lo que significa ser humano. La teoría resultante debe ofrecer una imagen compleja de la naturaleza humana⁵. Ahora bien, este conocimiento no será meramente descriptivo o explicativo, sino que nos ofrecerá una imagen normativa de qué es ser humano. Los análisis de Taylor pretenden trascender el plano puramente teórico y mostrar el horizonte práctico de la antropología filosófica, en particular, y de la filosofía, en general (v). De ahí se sigue el carácter ineludible de la antropología filosófica (ii) y su establecimiento como filosofía primera a partir de la cual elaborar toda una filosofía hecha *desde* el ser humano, esto es, una filosofía antropológica.

Para Taylor no existirá otro modo de hacer filosofía. El rechazo de la antropología filosófica supondría el rechazo de la misma filosofía. En el prólogo a *Social Action and Human Nature* de A. Honneth y H. Joas, Taylor cataloga el libro como un trabajo de antropología filosófica, lo que le hace «tan terriblemente necesario como insoportablemente problemático» (Taylor, 1988d: vii). Para Taylor es necesario elaborar una teoría de los seres humanos que explicita los presupuestos mínimos sobre lo que el ser humano es, para, a partir de los mismos, asentar los demás saberes referentes al hombre. Mas, en el esfuerzo por definir las condiciones invariables de la naturaleza humana, debe procederse asimismo a través de la revisión y el examen crítico del cuerpo de conocimientos ofrecido por las ciencias humanas. La reflexión crítica es lo que motiva la descripción filosófica, un tipo de estudio híbrido irremediabilmente transversal a la filosofía y las ciencias humanas. Taylor propone lo que San Martín denomina un modelo de articulación positiva entre la antropología filosofía (y la filosofía en general) y las ciencias humanas (San Martín, 2013: 66). Será este tipo de estudio crítico lo que Taylor considerará «la esencia de la filosofía» (Taylor, 1988d: viii).

La importancia de la antropología filosófica y los supuestos antropológicos están en la obra de Taylor desde sus mismos inicios. Ya en EB podemos leer:

5 Taylor utiliza recurrentemente la expresión “naturaleza humana”, pero rara vez lo hace en un sentido biológico. La expresión naturaleza humana debe entenderse en la filosofía de Taylor en clara conexión con la “rica variabilidad humana”, esto es, con los diferentes modos de ser del humano. El uso de esta expresión dará lugar a varias confusiones, sobre todo en la conjugación de una serie de constantes humanas y una antropología abierta que debe ser articulada en clave hermenéutica. Ante la aparente incompatibilidad entre estas dos consideraciones se levantarán numerosas voces críticas: Bohman (1991), Olafson (1994), Rosa (1995) y Flanagan (1996), entre otros. Esta controversia ha sido bien analizada por Abbey (2000: 55 y ss.)

Ahora bien, el tema entre estas dos visiones [explicaciones de la conducta humana] es de una importancia fundamental y perenne para lo que a menudo se llama antropología filosófica, el estudio de las categóricas básicas con las que describir y explicar al ser humano y su conducta. Que esta cuestión es central a cualquier ciencia de la conducta humana –si tal ciencia es posible– no necesita ser mostrado. Pero esto de ninguna manera agota su importancia. Pues es también central para la ética [...]. Es el intento de elaborar lo que a menudo se ha llamado “humanismo”. La premisa subyacente a esta reflexión, que de ninguna manera está confinada a los filósofos, es que hay una forma de vivir que es más elevada o más propiamente humana que otras, y que la débil intuición del hombre ordinario a este efecto puede vindicarse o corregirse a través de una profunda comprensión de la naturaleza humana. (Taylor, 1964a: 3-4)

Son muchos los artículos que, sin tener como objetivo principal el estudio de la naturaleza del ser humano, abordan y apuntan las tesis básicas de su antropología filosófica. Pero la sistematización más explícita se encuentra en una serie de artículos que tienen como objeto responder a la pregunta “¿qué es ser humano?”: «Responsibility for Self» (1976), «What Is Human Agency?» (1977), «Language and Human Nature» (1978b), «Action as Expression» (1979b), «The Concept of Person» (1981a), «Consciousness» (1982a), «Self-Interpreting Animals» (1985c) y «The Person» (1985d).

En gran medida Taylor bosqueja su antropología filosófica sobre el diseño que Merleau-Ponty presenta en su *Phénoménologie de la perception*. Este autor y su obra serán su referencia primordial. De hecho, Taylor llega a afirmar que la fenomenología ha seguido dos líneas fundamentales en su desarrollo. La primera, centrada en la figura de Husserl, tendría como objetivo principal fundamentar una nueva epistemología. En esta línea la fenomenología es vista como el punto de vista epistemológicamente privilegiado para abrirse a la ciencia rigurosa⁶. La segunda línea, iniciada por Merleau-Ponty, tendría como objetivo principal elaborar una adecuada antropología filosófica. Según

6 Taylor realiza esta distinción en 1962 como consecuencia de la lectura parcial de la obra de Husserl. Sin embargo, la publicación póstuma de las obras de Husserl, así como los estudios e interpretaciones que los discípulos de este filósofo –buenos conocedores del conjunto de su obra y de su pensamiento– llevan a cabo (Edith Stein, Aron Gurwitsch, Ludwig Landgrebe, Eugen Fink y Merleau-Ponty, entre otros) ayudaron a crear la imagen de “el nuevo Husserl”. Tal denominación tiene su origen en el libro de Donn Welton, *The New Husserl. A Critical Reader* (2003), que recoge doce contribuciones en las que se analizan temas que habían sido tradicionalmente malinterpretados en el Husserl convencional, entre los que se encuentra la concepción antropológica de la fenomenología. Para más información sobre las dos interpretaciones de la obra de Husserl puede leerse «La “nuova” visione della fenomenologia» y «En torno a la nueva visión de Husserl» (San Martín, 2012a y 2012b, respectivamente).

Taylor, para Merleau-Ponty el punto central de la fenomenología es abrir un nuevo campo de investigación: construir desde el hecho y la naturaleza de la experiencia no-reflexiva la noción de ser humano como ser en el mundo. Esta línea fenomenológica obliga a la comprensión de las condiciones humanas que la hacen posible. Para Taylor, el cambio no solo atañe a las preocupaciones, sino a la misma concepción de la fenomenología que «ya no puede ser caracterizada como un método, sino más bien como una forma de orientación o punto de partida» (Taylor, 1962: 551).

Por eso en la aproximación al fenómeno humano, para Taylor, el primer paso será dar cuenta de lo humano en su particularidad, encarnándolo en un espacio y tiempo determinados, para a través de la investigación trascendental descubrir las condiciones de posibilidad intrínsecas de lo humano. Pero, en esta aproximación fenomenológica, Taylor descubrirá con Merleau-Ponty que el mundo en que somos nos condena al sentido. El mundo es el lugar en que vivimos, una facticidad a la que estamos abiertos en constante comunicación con él. Existe una relación ineludible entre el yo y el mundo que nos obliga a investigar y dilucidar los diversos niveles y estratos de significación que el mundo tiene para nosotros. Ahora bien, dada nuestra radical corporalidad y que no podemos dejar de habitar en un mundo que demanda una constante búsqueda de sentido, somos nosotros mismos manifestaciones de un universo significativo⁷. Taylor llega de este modo a la definición central del ser humano como un animal que se autointerpreta: estamos constituidos por la comprensión que tenemos de nosotros mismos.

Los seres humanos se autointerpretan porque la existencia humana está constituida primordialmente por el conjunto de significados que las cosas tienen para nosotros, significados determinados a su vez por las interpretaciones de los propios agentes. Lo realmente característico de la condición humana es el hecho de estar condenado a una incesante reformulación indefinida. Pero esta autointerpretación sólo le es dada al animal que posee conciencia y logos, a aquel animal consciente de su propio ser como agente que actúa y siente, a aquel animal capaz no sólo de designar el mundo que le rodea, sino también de expresar sus sentimientos.

7 Nuevamente, resuenan aquí ecos hegelianos. Para Hegel el ser humano es una manifestación, una encarnación del Espíritu Absoluto. En Hegel, el autoconocimiento del ser humano implica comprenderse como parte de este Espíritu. De igual modo, en Taylor, la concepción del hombre como manifestación de un universo significativo implica que el autoconocimiento del individuo nos lleva a la radical significatividad del mundo que habitamos.

2. Las condiciones invariables de la variabilidad humana

Sujeto encarnado, ser de significados, agente y animal de lenguaje son las conclusiones fuertes que Taylor recupera de la investigación trascendental llevada a cabo por otros autores, algunas de las condiciones invariables de la variabilidad humana⁸ descubiertas tras el análisis del fenómeno humano. Estos rasgos constitutivos de la naturaleza humana le llevarán a formular su comprensión del ser humano como animal que se autointerpreta, definición por excelencia de qué es ser humano en la filosofía de Taylor.

El ser humano como sujeto encarnado. El primer objetivo de la antropología de Taylor es la superación de la concepción del ser humano como un sujeto desvinculado y su reinstauración como sujeto-agente vinculado y comprometido con el mundo que le rodea. Para sustentar esta idea, Taylor recurre a la noción de *ser-en-el-mundo* de Merleau-Ponty y de Heidegger. De este modo, recupera elementos en el proceso de conocimiento humano que se habían perdido en la tradición epistemológica moderna. Fundamentalmente, la imagen del “yo desvinculado” olvidaba que ser un yo significa ser un sujeto que habita en el mundo y esa habitación no puede dejar de ser encarnada.

Estas ideas están ya presentes en *La structure du comportement* de Merleau-Ponty, pero será en la *Phénoménologie de la perception* donde Taylor encuentre su firme fundamento. Merleau-Ponty comienza su fenomenología de

8 Son varios los investigadores que han intentado analizar y secuenciar estos rasgos en la obra de Taylor, sin que ninguna clasificación haya obtenido mayor consenso. Abbey (2000) hace recaer la condición ontológica del ser humano en la idea de animal que se autointerpreta; Smith (2002) señala como constantes humanas la evaluación fuerte, la identidad narrativa y la razón práctica; Gracia (2009) destaca como rasgos del ser humano tres, animal que se autointerpreta, evaluador fuerte y sí mismo, para añadir poco después (2010b) un cuarto, el ser dialógico; Foschiera (2009) hace depender todo de la condición del ser humano como evaluador fuerte; mientras que Benedicto, en un primer momento, nos habla de animal autointerpretativo, bien, comunidad, narración y libertad (2004), pero parece cambiar de parecer y, en un segundo momento, hace primar la orientación al bien como rasgo definitorio para a partir de él destacar otros cuatro: libertad situada, autenticidad, diálogo y reconocimiento (2012).

Por mi parte, en este apartado, quisiera aproximarme a estas condiciones invariables centrándome en cuatro aspectos estrechamente relacionados que se encuentran expuestos en artículos muy tempranos, a saber: sujeto encarnado, ser de significados, agente y animal de lenguaje. Estas condiciones se conjugan en la definición del ser humano como animal que se autointerpreta, de ahí que la mayoría de los autores antes citados coincidan en destacar este rasgo como uno de los puntos clave en la antropología filosófica del canadiense. Lo es, sin lugar a duda, pero con esta definición no se acaba ni agota su concepción antropológica ni las condiciones invariables de la variabilidad humana. Por el contrario, estas deben ser completadas con los rasgos que iniciarán cada una de las navegaciones propuestas en este ensayo, a saber: el ser humano como evaluador fuerte (cap. IV), como animal social (cap. VII) y como ser espiritual (cap. X).

la percepción con una crítica a lo que él llama las teorías “empíricas” de la percepción y al intelectualismo. La percepción no puede reducirse a un conjunto de “impresiones” e “ideas” como pretendía Hume, ni se logra a través de la imposición de unas categorías *a priori* del entendimiento para formar un universo coherente a través de la rapsodia sin sentido de las impresiones, tal como afirmaba Kant. El modo en que abordamos cognitivamente el mundo está formado y constreñido por el hecho de que somos antes de nada cuerpo y que nuestra primordial fuente de conocimiento es nuestra experiencia y nuestra actividad a la hora de hacer frente al mundo.

Nuestra percepción del mundo es en esencia la de un agente encarnado. Ser sujeto es *ser-en-el-mundo*, pero el único modo de tener un mundo consiste en percibirlo desde el lugar en que me encuentro. Nuestro campo perceptivo tiene una estructura orientada. Cuando percibimos una escena, nos situamos en referencia a ella: algunas cosas están “arriba”, otras “abajo”, algunas están “cerca”, otras están “lejos”. Algunos objetos están “a mano”, otros “fuera de nuestro alcance”, algunos incluso los percibimos como obstáculos insuperables con relación a nuestro movimiento, mientras que otros son fácilmente desplazables. Cuando mi posición actual no me da una buena visión de la escena, entonces me muevo en el campo para situarme un poco más allá, donde la visión se completa. Los términos con los que describimos nuestra experiencia (como los entrecomillados) tienen sentido sólo a partir de nuestro propio cuerpo.

Para Taylor, la antropología filosófica de Merleau-Ponty tiene el mérito de proceder no desde una definición *a priori* del sujeto humano, sino desde la misma descripción fenomenológica de la percepción. El objeto percibido es siempre “parte” de un campo perceptivo dentro del cual se encuentra también situado el sujeto de percepción. La percepción es siempre desde cierto punto de vista en el espacio y en el tiempo; de ahí que nuestro movernos en un espacio y/o tiempo afecte a la percepción, pues esta debe variar de modo que siempre ofrezca una doble información: la información sobre lo que estamos percibiendo y la información sobre dónde estamos nosotros en relación con lo que estamos percibiendo.

La noción de encarnación y el posicionamiento en un espacio adquieren en la filosofía de Taylor una nueva radicalidad. La profunda influencia de esta concepción será evidente cuando comprobemos cómo la reflexión ética es planteada por Taylor como la situación que el yo ocupa en el espacio moral, una analogía fenomenológica que, por mi parte, extenderé también a la situación del yo en el espacio común y en el espacio espiritual.

El ser humano como ser de significados. Nuestra percepción como sujetos encarnados también revela la naturaleza del mundo como una entidad sig-

nificativa. El mismo mundo ha de entenderse en términos de significado y conexiones de significado. Para Taylor, el concepto de “mundo pre-objetivo” de Merleau-Ponty es clave para entender su teoría de la percepción y su antropología filosófica. La fenomenología de la percepción del filósofo francés es, en último término, el descubrimiento y la exploración de un mundo no tal y como el discurso científico y cotidiano lo describe, sino del mundo pre-objetivo que presupone (Taylor, 1958a: 133).

Para Taylor, igual que para el filósofo francés, no tenemos derecho a usar las categorías usuales del discurso descriptivo científico, ni el lenguaje de los datos de los sentidos ni el de la introspección, pues todos ellos presuponen la validez de algún rango de categorías que descansa en última instancia en alguna teoría sobre la naturaleza de un mundo “objetivo”, independiente de nuestra experiencia de él. Sin embargo, el “mundo objetivo” es considerado por Merleau-Ponty como un logro perceptual. No podemos dar cuenta de la percepción en función de lo que es percibido (luz, color, tamaño, forma, etc.), pues hacerlo así sería presuponer como dadas desde el comienzo las mismas cosas cuyo “origen” o “génesis” pretendemos describir con nuestra experiencia perceptual fenomenológica. Esto, como procedimiento, nos llevaría a incurrir en la falacia de explicar un proceso por medio de sus productos o resultados. Merleau-Ponty titula esta falacia como el “prejuicio del mundo” [*préjugé du monde*] o más exactamente como el “prejuicio del mundo objetivo” [*préjugé du monde objectif*].

Merleau-Ponty afirmará que toda percepción tiene ya un significado. Las partes percibidas del campo fenoménico se implican mutuamente y remiten a otras. Cada parte del campo perceptivo anuncia más de lo que contiene y, por tanto, tiene ya un significado. Descubrimos, así, la existencia de un mundo pre-objetivo que es esencialmente significativo. El estudio no revela lo que se supone que ocurre en nosotros cuando percibimos las cosas, sino aquello que hace posible que nosotros seamos capaces de tener un mundo. En este punto, la caracterización del mundo pre-objetivo de Merleau-Ponty encaja y conecta muy bien con la idea de trasfondo de Heidegger.

En la medida en que nuestras percepciones están ya cargadas de significado, es tarea del discurso descriptivo explicar este significado. Ahora bien, en ningún caso nos es posible examinar completamente aquel trasfondo de inteligibilidad. Podemos desocultar discursivamente diferentes aspectos del horizonte en distintos momentos, pero no alcanzar la plena captación del mismo. Merleau-Ponty llega a hablar de la “percepción hablada” [*perception parlée*] para mostrar el modo en que los juicios expresan la percepción y su significado. La relación entre la percepción y la predicación del mundo es la de una explicitación. Pero nuestra percepción original es esencialmente algo más que

lo que puede ser expresado en palabras. La experiencia original pre-predicativa no puede ser descrita en términos de descripciones de cosas percibidas. Nuestro acceso al mundo predicativo de cosas y procesos descriptivos es posible gracias a la existencia de un mundo pre-predicativo, que ninguna cantidad de predicación podrá agotar nunca. Es la indisponibilidad lógica del mundo pre-predicativo, colateral a la infabilidad del lenguaje. El uso y la comprensión del lenguaje, que tiene su origen en la percepción, presupone también la existencia de un mundo pre-objetivo que, en este contexto, queda caracterizado como percepción pre-predicativa o pre-lingüística del mundo.

El ser humano como agente. La comprensión de nosotros mismos como agentes exige la reflexión sobre nuestro actuar y la conciencia de una serie de objetivos que son inseparables de nuestra acción. Para Taylor, los objetivos de los seres humanos son intrínsecos, acompañan siempre a la acción, la dirigen, hacen que tenga significado para él. Los agentes pueden describirse como seres para los que las cosas tienen significado. Taylor utiliza la expresión “significado intrínseco” [*intrinsic significance*] como marca determinante de los agentes.

Los animales también pueden ser considerados seres con la característica de significado, pero de un modo radicalmente diferente al del ser humano⁹. Lo que parece determinante en la concepción de una persona como agente es que esta incorpora un rango de significados que no tienen analogía con los agentes no-persona. Hay una dependencia recíproca entre la personalidad y los significados intrínsecamente humanos, están esencialmente conectados. Ser persona no es solamente ser consciente de sí, sino que conlleva toda una serie de significados específicos que son única y exclusivamente propios de un ser que es consciente de sí y son esos mismos significados los que permiten definir este tipo de agencia.

Taylor gira su discurso hacia el tema de las emociones. Para el canadiense, al discutir emociones que son característicamente humanas, se ponen de relieve los significados que atañen sólo a los agentes humanos. Acción y emoción están estrechamente ligadas en la filosofía de Taylor, pues el sentimiento determina la intencionalidad de nuestro actuar. A este respecto resulta muy interesante el análisis fenomenológico que Taylor realiza de algunas emociones propiamente humanas. Si examinamos detenidamente el rango de sentimientos propiamente humanos como el orgullo, la vergüenza, la culpabilidad, la dignidad, etc., podemos ver que sólo pueden explicarse si previamente describimos la situación en la que nos hallamos insertos.

9 He profundizado en esta diferencia así como en la peculiaridad del ser humano en relación con otros animales en «Hilvanes para una fenomenología del sentimiento en Charles Taylor» (Rodríguez García, 2018).

Llegados a este punto, merece la pena prestar atención al análisis fenomenológico de la vergüenza, a través del cual Taylor nos muestra como agentes, como seres con una conciencia de sí y, en último término, como personas. Para Taylor, lo que es vergonzoso sólo puede explicarse a partir de la conciencia de la persona, pues la vergüenza de mi situación se constituye por mi modo de aparecer digno (indigno, en este caso) en el espacio público. Sin embargo, la dignidad es algo que esencialmente concierne al ser consciente de sí. En un mundo en el que no hubiese seres de este tipo, el concepto de “vergüenza” no tendría ningún sentido. La vergüenza sólo puede ser explicada en referencia a un sujeto que experimenta el mundo de una determinada manera. El significado (lingüístico) de “vergüenza” sólo puede explicarse remitiendo al sujeto para quien estos significados (emocionales) tienen peso. Si no existiesen tales sujetos, un término tal (como la vergüenza) no tendría sentido.

El ser humano como animal de lenguaje. La comprensión del ser humano como animal de lenguaje tendrá una importancia especial en la filosofía de Taylor. De hecho, aunque las condiciones de posibilidad del existir humano son inseparables, dependientes y co-originales, el lenguaje parece tener una especial conexión con todas ellas. En el análisis del ser humano como ser de significados hemos terminado con la postulación de un mundo pre-predicativo. La misma noción de significado (humano) necesariamente implica que este ha de ser lingüístico o, al menos, susceptible de ser articulado lingüísticamente. De igual modo, el análisis del ser humano como agente nos lleva irremediablemente a la caracterización del ser humano como animal de lenguaje, pues las emociones humanas no pueden ser desvinculadas del lenguaje. Solo un animal de lenguaje podría tener significados y emociones específicamente humanos, igual que sólo un animal de lenguaje posee la capacidad de autointerpretarse. Decir que el ser humano es un animal de lenguaje¹⁰ implica mucho más que la simple obviedad de que el ser humano posee lenguaje. Significa que el ser humano está constituido por el lenguaje. El lenguaje no es sólo una herramienta que utilizamos para designar y describir el mundo, sino que el lenguaje constituye el significado y da forma a la experiencia humana. El lenguaje es la sede de nuestra humanidad.

Para Taylor, el lenguaje nos constituye en el sentido de que nos ayuda a dilucidar las cosas, los sentimientos y los objetivos en función de los que actuamos y nos interpretamos. Y esto, además, en un doble sentido: el lenguaje

10 La importancia conferida al lenguaje será tal que, en el 2016, después de 30 años dedicado a la filosofía moral y política y al análisis de los procesos de secularización en el mundo occidental, Taylor recupera parte de las ideas y artículos de los PP1 y PP2 para publicar una nueva colección bajo el título *The Language Animal* (Taylor, 2016).

articula las cosas, las enfoca, las pone en el centro de nuestra atención; pero también crea un acercamiento entre nosotros. En primer lugar, ser capaz de decir algo, articular una idea, expresar un sentimiento, explicitar un significado es ser capaz de poner en el centro de atención un determinado pensar/sentir, es ser capaz de sacar a la luz lo verdaderamente importante de un modo que es peculiar y exclusivo del lenguaje humano. Taylor ejemplifica esta peculiaridad a través de la expresión de los sentimientos. No sólo somos conscientes de lo que sentimos, sino que, gracias al lenguaje, podemos explicar por qué sentimos lo que sentimos, hacemos más articulado lo que subyace a nuestros deseos y emociones. Con la articulación lingüística expresamos la carga significativa que subyace a nuestros deseos. Y, en esta articulación, el lenguaje se revela como un poderoso instrumento para la comprensión y modificación de nuestro sentir. En segundo lugar, el lenguaje crea un acercamiento entre nosotros. El lenguaje activa los espacios comunes. Expresar algo no sólo es articularlo para mí, sino situarlo en el centro del espacio público. El hecho de que al nacer se nos otorgue un nombre nos convierte ya en interlocutores potenciales. Aprehendemos un lenguaje a través de nuestra inserción en una comunidad lingüística. El asunto hablado —lo articulado en el espacio público— ya no es por más tiempo un asunto que me concierne a *mi* o a *ti*, sino que nos incumbe a *nosotros*. Los significados y la importancia que las cosas tienen para nosotros tienen su génesis en la comunidad lingüística.

El lenguaje será el elemento central a través del cual Taylor abre la identidad personal a la comunidad. Si bien la determinación de bienes y valores con los que me identifico y defino mi identidad (tema clave en la navegación ética) será crucial para nuestra autocomprensión, aquellos estarán ya lingüísticamente mediados por la comunidad. De igual modo, sólo en el espacio común y en conversación con los otros podemos construir un significado compartido. La formación de la voluntad general del pueblo (cuestión de gran importancia en la navegación política) no será en Taylor una realidad abstracta basada en principios universales, sino que dependerá en último término del lenguaje. Pero aún más: el lenguaje también será importante en la experiencia religiosa. La vida devota, práctica y sacramental requiere una mínima articulación, que no se puede separar de su expresión colectiva (punto fundamental dentro de la navegación religiosa). Tan pronto como apreciamos plenamente la naturaleza social del lenguaje se abre una serie de cuestiones de las que Taylor dará cuenta a lo largo de toda su obra.

3. El ser humano como animal que se autointerpreta

Todos estos elementos constitutivos de la naturaleza humana convergen en la filosofía de Taylor en la idea del ser humano como un animal que se autointerpreta. La forma más intuitiva de acercarnos a esta idea es a partir de la comprensión de nosotros mismos como manifestaciones de un universo significativo. Si el ser humano es una expresión de este universo significativo, entonces necesariamente tiene un significado subyacente y, en consecuencia, debemos interpretar nuestro propio significado.

Aunque esta idea se repite a lo largo de varios textos, en PP1 Taylor publica un artículo inédito, el único artículo que ve la luz por primera vez en esta colección, titulado «Self-interpreting Animals» (1985c). En realidad, la concepción de los seres humanos como animales que se autointerpretan —nos dice Taylor— es una caracterización recurrente en la filosofía contemporánea. Es una tesis central dentro de las ciencias humanas que entró gracias a Dilthey y se hizo fuerte a finales del siglo XX. Es también una de las ideas básicas de la filosofía de Heidegger y, a través de su influencia, se ha convertido en el punto de partida de una nueva maraña de concepciones conectadas sobre el ser humano, la autocomprensión y la historia, cuyo más destacado protagonista ha sido Gadamer.

Siguiendo el método de la investigación trascendental, Taylor intenta dilucidar plenamente el significado del ser humano como un animal que se autointerpreta a través de una serie de afirmaciones, en las que las últimas se construyen sobre las primeras para configurar una imagen conectada.

Muchos sentimientos, emociones, deseos son de tal modo que decir adecuadamente lo que son implica expresar o hacer explícito un juicio sobre el objeto que soporta tales sentimientos. Por ejemplo, experimentar miedo es experimentar algún objeto como peligroso. Pero Taylor no está conforme con esta asociación, pues no siempre un sentimiento tiene un vínculo directo con un objeto determinado. Pensemos, por ejemplo, en la terrible sensación de que algo malo va a ocurrir. En este caso, el miedo es un sentimiento real pero no tiene un objeto asociado. No podemos encontrar ningún foco racional que promueva esa sensación de terror. El ejemplo muestra que sólo podemos describir adecuadamente algunas emociones haciendo explícito el sentido de la situación y ofreciendo algunos juicios sobre ella: «experimentar una situación es ser consciente de nuestra situación como humillante, o vergonzosa, o indignante, o desalentadora, o excitante, o maravillosa, y así sucesivamente» (Taylor, 1985c: 48). Cada uno de estos adjetivos determina algo que importa [*an import*], otorga una determinada carga significativa por la que el asunto no es indiferente al sujeto. Al identificar la carga significativa de una situa-

ción dada, recogemos aquello que da la base o fundamento para nuestros sentimientos. En consecuencia, ciertos sentimientos se definen por las cargas significativas a las que se refieren y, por esta razón, es posible sentir miedo o vergüenza irracionalmente, a pesar de que racionalmente estamos convencidos de que tal situación no es ni amenazante ni vergonzosa.

Además, algunas cargas significativas remiten única y exclusivamente al sujeto. Tomemos el ejemplo de la vergüenza. La vergüenza es un sentimiento que el sujeto experimenta en relación con una dimensión de su existencia como sujeto. Aquellas cosas de las que podemos sentirnos avergonzados son esencialmente propiedades de un sujeto. Las cosas pueden tener este tipo de significado sólo para un sujeto en cuya forma de vida figura una aspiración a la dignidad. Un sujeto con esta aspiración es capaz de experimentar un amplio rango de significados conectados con la vergüenza: la dignidad, el respeto, el ridículo, etc. Es decir, el significado de la vergüenza sólo puede explicarse en referencia a un sujeto para el que las cosas tienen ciertos significados emocionales. La vergüenza no es una propiedad que podamos mantener de algún modo independiente a la experiencia que los sujetos tienen. Más bien, la misma explicación de lo que la vergüenza significa obliga a referirse a cosas que están esencialmente ligadas con la vida del sujeto de experiencia.

Las propiedades referidas a los sujetos son dependientes de la experiencia, dado que estas propiedades son lo que son en relación con la experiencia de los sujetos. Para Taylor, nuestras emociones referidas al sujeto son especialmente merecedoras de examen. Pues, dado que ellas nos remiten a la vida de los sujetos como sujetos, ofrecen una explicación de a qué aspira esta vida. Al hablar de emociones referidas al sujeto, Taylor incluyen todas aquellas que conllevan atribuir significados que son propios del sujeto humano: nuestro sentido de vergüenza, de dignidad, de culpa, de orgullo, nuestros sentimientos de admiración y desprecio o de obligación moral, de remordimiento, de indignidad o de autoaceptación. Todos estos sentimientos incorporan un sentido de lo que es importante para nosotros como sujetos.

Además, estos sentimientos incorporan un sentido de lo que ha de ser humano, esto es, de lo que nos importa como sujetos humanos y este sentido es crucial para la comprensión de lo que es ser humano. Esto podría no ser inmediatamente evidente, porque el ser humano también es consciente de otros factores que revisten importancia y que no remiten inmediatamente a su vida como individuo. Por ejemplo, nuestra sociedad y nuestra tradición nos presentan reglas morales, estándares de excelencia, imágenes y formas de vida buenas y malas. Sin embargo, estas normas pueden no ser relevantes para el individuo. A menudo decimos “yo sé *x*, pero siento *y*” o “yo sé *x*, pero

no lo siento”. Nuestra experiencia intuitiva, directa, de lo que realmente nos importa se da a través del sentimiento, y así el sentimiento es nuestro modo de acceso al dominio de las significaciones referidas al sujeto, de lo que nos importa como sujetos, o de lo que es ser humano.

Nuestros sentimientos referidos al sujeto, por tanto, nos abren al dominio de lo que es ser humano. Ciertos sentimientos, por ejemplo, el remordimiento o el impulso de aspiración exigen una explicación más profunda que otros como, por ejemplo, el sentimiento de rechazo. Y algunos sentimientos exigen una articulación, la aplicación de ciertos términos que ayuden a su clarificación. Es bastante común la experiencia de sentir remordimiento sin ser totalmente conscientes –sin ser capaces de articular– qué es lo que hemos hecho mal. En estos casos buscamos una mejor formulación y comprensión. Y, si tenemos éxito al hacerlo, nuestro sentimiento puede verse alterado. El remordimiento puede disiparse, si finalmente vemos que la sensación de haber actuado mal estaba infundada. Por el contrario, si comprobamos qué es lo que hicimos mal y verificamos la gravedad de nuestra actuación, el sentimiento de remordimiento puede volverse mucho más agudo.

En consecuencia, la explicación y justificación de nuestros sentimientos obligan a la articulación de la situación. Pero, al mismo tiempo, nuestros sentimientos admiten una mayor articulación, que puede llevar a la transformación del sentimiento inicial. Los sentimientos referidos al sujeto incorporan cierto grado de articulación con el fin de abrirnos a los significados implícitos, al dominio de lo que es ser humano. Pero, al ofrecer una caracterización, se realiza ya una interpretación y se abre la cuestión de si esta interpretación es la adecuada. Y esta cuestión, una vez abierta, no se puede cerrar.

Que nuestros sentimientos están ligados a un proceso de articulación es la característica que justifica hablar de autointerpretación. Pero lo correcto es hablar de estas articulaciones como interpretaciones, pues, aunque son constitutivas de nuestros sentimientos, intentan dar claridad, dar una adecuada expresión, a las significaciones que las cosas tienen para nosotros. Este tipo de interpretación no es un “extra opcional”, sino que es parte esencial de nuestra existencia (Taylor, 1985c: 65).

La referencia a la articulación apunta a la cuestión del rol del lenguaje en nuestras emociones, algo que de algún modo estaba ya implícito en toda la discusión anterior. Sólo el ser humano, animal de lenguaje, tiene sentimientos como la vergüenza o la dignidad. Nuestros sentimientos están formados por las articulaciones. De hecho, la experiencia de estas emociones cambia cuando aceptamos diferentes términos, o un nuevo vocabulario, para hablar de ellas. A ello debemos añadir que, dada la naturaleza problemática de nues-

tras autocomprensiones, siempre es posible un amplio número de explicaciones. Al cambiar nuestra comprensión del significado, también cambian las emociones que de hecho experimentamos. El lenguaje aquí es esencial porque articula la explicación y, por ello, es constitutivo de nuestra emoción. Moverse desde una comprensión confusa, incoherente, de lo que importa a una comprensión más articulada, más clara, transforma la emoción. El lenguaje articula nuestros sentimientos, los hace más claros y más definidos; y, de este modo, transforma nuestro sentido de los significados implícitos y, en consecuencia, el sentimiento¹¹. Así la vida emocional de los seres humanos de diferentes culturas, que han crecido con muy diferentes vocabularios, difiere ampliamente. Incluso dentro de una cultura, personas con diferentes vocabularios tiene diferentes experiencias. Nuestra experiencia se transforma con el lenguaje.

Volvemos otra vez al punto de afirmar que el hombre es un animal que se autointerpreta. *Verstehen* [la comprensión] es un *Seinsmodus* [modo de ser]. Somos animales de lenguaje, estamos atrapados en el lenguaje. Y a través del lenguaje que hemos aceptado, tenemos una cierta concepción de las cosas que nos importan. Esta concepción ayuda a constituir nuestra experiencia; juega un rol esencial al hacer de nosotros lo que somos. Decir que el hombre es un animal que se autointerpreta no es sólo decir que tiene alguna tendencia compulsiva hacia una visión reflexiva de sí mismo, sino más bien que cómo es está siempre parcialmente constituido por la autointerpretación, esto es, por la comprensión de las cargas significativas que le afectan. (Taylor, 1985c: 72)

El animal humano no sólo se encuentra a sí mismo impelido de tiempo en tiempo a interpretarse a sí mismo y sus objetivos, sino que siempre está en alguna interpretación, constituido como humano por este hecho. Ser humano es estar comprometido en vivir dando una respuesta a una cuestión que siempre permanece abierta, es comprometerse con la interpretación de sí mismo y de sus aspiraciones.

Con Taylor podemos resumir lo expuesto hasta aquí recogiendo las cinco afirmaciones básicas que han jalonado la argumentación: (i) que algunas

11 Es interesante comprobar cómo a través del lenguaje y la posibilidad de articulación de nuestras emociones Taylor introduce la posibilidad de transformarlas, es decir, gobernarlas o, si se prefiere decir con un sentido positivo, educarlas. Nuevamente el tema de las emociones nos conduce a consideraciones éticas: «Suscitar las emociones oportunas para conseguir ciertos modos de ver y de apreciar las cosas es educar. Por eso, la educación de las emociones no puede ser sólo una cuestión psicológica; es, sobre todo, una cuestión moral» (Camps, 2011: 266). Creo que en este sentido de educación (ética) es en el que debe entenderse la afirmación de Carlos Thiebaut, según la cual, «los trabajos de Taylor tienen [...] un afán moralizante» (Thiebaut, 1994: 14). Volveremos sobre estas cuestiones más adelante.

de nuestras emociones implican atribuir cargas significativas, (ii) que algunas de estas cargas significativas son referidas al sujeto, (iii) que nuestros sentimientos referidos al sujeto son la base de nuestra comprensión de lo que es ser humano, (iv) que estos sentimientos están constituidos por articulaciones que son ya interpretaciones, y (v) que estas articulaciones requieren lenguaje. Estas cinco afirmaciones ofrecen una imagen del humano como un ser que se autointerpreta: una imagen en la que la interpretación no juega un rol secundario, opcional, sino que es esencial a la existencia humana.

El sentido de la afirmación central de la antropología filosófica tayloriana de que los seres humanos son animales que se autointerpretan es que la existencia humana es constituida y, a su vez, expresa los significados de dichas autointerpretaciones. Esta antropología filosófica de fuerte raigambre fenomenológica será el eje fundamental de toda la filosofía de Taylor, el prisma a través del cual se proyectarán las diferentes líneas de investigación que desarrollará a lo largo de su vida como una constante búsqueda de significados.

Desde la comprensión del mundo como un lugar significativamente escalonado —desde el nivel más rudimentario de nuestra percepción hasta nuestra comprensión como manifestaciones de ese universo significativo— hasta la definición del ser humano como animal que se autointerpreta, Taylor configura una concepción de ser humano que será el eje central de toda su filosofía. El hito fundamental de esta antropología reside en esta misma definición: el ser humano es un animal que se autointerpreta, pero ese autointerpretarse no puede reducirse a una cuestión puramente teórica, puramente ontológica, sino que estamos obligados a la interpretación, a la clarificación del significado de nuestro actuar humano. Así, el significado que damos a nuestras valoraciones y a nuestras acciones nos llevará a adentrarnos en la dimensión ética. El significado de las comunidades supraindividuales y suprafamiliares y el reconocimiento de nuestra dependencia respecto a ellas nos abrirá a la dimensión política. Pero a esto deberemos agregar el tipo de significados que articulamos respecto a aquello a lo que nuestra vida aspira, a aquello que experimentamos en la muerte y el sufrimiento y que Taylor denominará “trascendencia”, lo que nos sumergirá en el ámbito religioso. Significados y coherencias que Taylor intentará dilucidar a partir de nuestra propia comprensión del ser humano y navegaciones que, con él, ahora, vamos a comenzar.

ÉTICA

IV. Una cuestión ética: identidad y bien

Para Taylor, la identidad personal y la moral son temas que van de la mano. Las cuestiones relativas al yo, al igual que las cuestiones que la filosofía moderna entiende como propias del ámbito moral, implican toda una serie de discriminaciones cualitativas acerca de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto... Es decir, las interpretaciones y juicios que el ser humano hace sobre sí mismo y sus motivaciones están realizadas en un lenguaje valorativo idéntico al lenguaje de la filosofía moral. Estas distinciones cualitativas, lejos de depender de nuestros deseos, ofrecen los criterios en función de los que juzgamos nuestras vidas. Cuando hacemos esto llevamos a cabo lo que Taylor denomina un “evaluación fuerte” [*strong evaluation*]¹, una idea que ya estaba implícita en la comprensión del ser humano como un animal que se autointerpreta. Al analizar las emociones referidas al sujeto y la interpretación que podemos realizar de nuestros deseos, Taylor escribe:

Quisiera examinar brevemente esta distinción a través de la noción de evaluación fuerte. Hablo de evaluación fuerte cuando “evaluamos”, esto es, consideramos buenos/malos, deseables/despreciables, nuestros propios deseos [...]

1 La expresión *strong evaluation* ha sido traducida en las ediciones españolas de SS y EA como “fuerte evaluación” o “fuerte valoración” para resaltar el carácter pretendidamente fuerte de la evaluación. Sin embargo, me parece más adecuado el uso de la expresión “evaluación fuerte” para resaltar el carácter vinculante de la misma. De este modo, pretendo hacer hincapié en la ineludible vinculación al valor del objeto. Thiebaut también insiste en “la *fuerte* misma de esos criterios” (1994: 25) que fundamentan nuestra capacidad de juzgar. Años después, apostará por la expresión “valoración fuerte” (frente a “evaluación”) para evitar la idea de «concebir que sopesamos de manera reflexiva y deliberada entre bienes o cosas de diferente importancia o entre diversas alternativas y de que, por tanto, pudiéramos pensarnos como anteriores o en un plano distinto a tales bienes» (Thiebaut, 2009: 213). Aun estando de acuerdo con esta apreciación, utilizaré indistintamente las expresiones “evaluación fuerte” y “valoración fuerte” para permitir la caracterización del ser humano como “evaluador fuerte”.

La esencia de la evaluación fuerte sale a la luz cuando condenamos un acto a pesar de nuestra inclinación a él. Pues el hecho de que deseemos hacerlo es al menos una justificación embrionaria, un primer motivo para considerarlo un bien, siguiendo el precedente de los antiguos. Condenar el acto es superar la justificación embrionaria en nombre de otro bien que es juzgado como más elevado o digno. Es introducir una diferencia entre motivaciones, que convierten al bien buscado en un acto condenado y lo elevan hacia fines más dignos. (Taylor, 1985c: 65-66)

En realidad, la comprensión del ser humano como un evaluador fuerte ya había sido explorada por Taylor con anterioridad en algunos artículos previos. Se trata de una de las condiciones invariables de la variabilidad humana a la que Taylor, de un modo original, presta atención y es el punto de partida desde el que inicia su investigación ética en SS, para configurar una sólida teoría ético-antropológica, cuyas dos dimensiones serán ya inseparables.

«La identidad personal [*selfhood*] y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretnejidos» (Taylor, 1989a: 19). Con tan contundente afirmación comienza SS. La exploración de esta tesis ocupa toda la primera parte del libro, titulada «La identidad y el bien». En ella Taylor explica la relación existente entre el yo y la moral sobre la base de una ética orientada por bienes, una ética que pone el acento en lo sustantivo de la moral –a diferencia de las éticas procedimentales que centran su atención en nociones como el deber o la justicia– y que, en más de una ocasión, recuerda a las éticas de corte teleológico motivadas por el *agathós* de la Antigua Grecia. Es aquí donde Taylor desarrolla y expone con mayor detalle aquella comprensión ético-antropológica, a la que nos vamos a dedicar en este capítulo, no sin antes analizar los artículos previos en los que Taylor clarifica qué significa e implica que el ser humano sea capaz de realizar evaluaciones fuertes. Sólo tras este análisis podremos entender la analogía fenomenológica del yo en el espacio moral –extrapolación del ser humano como sujeto encarnado al ámbito moral– y la apuesta tayloriana por la configuración de una ética sustantiva.

1. El ser humano como evaluador fuerte

El primer texto en el que Taylor expone su concepción del ser humano como evaluador fuerte es «Responsability for Self» (1976). Taylor parte de la distinción entre deseos de primer orden y de segundo orden postulada por Harry Frankfurt (1971). Para Frankfurt, muchos animales tienen deseos de

primer orden, pero sólo el ser humano es capaz de tener deseos de segundo orden, deseos cuyo objeto es un deseo de primer orden. El acento recae en la noción del ser humano como un sujeto capaz de evaluar lo que desea –deseos de primer orden– con vistas a la satisfacción de tales anhelos. Existe, pues, una capacidad de autoevaluación reflexiva manifiesta en la formación de deseos de segundo orden. Sobre esta valoración el ser humano puede formarse a sí mismo, responsabilizarse de un modo que otros animales –también sujetos de acción y deseos– no pueden lograr. La evaluación y la responsabilidad imbricadas en la configuración de los deseos de segundo orden son, para Taylor, fundamentales en la construcción de nuestro propio yo.

La capacidad de evaluar se puede adjudicar a cualquier sujeto de deseos, pero la evaluación bosquejada en las líneas precedentes obliga a un tipo de evaluación reflexiva sobre nuestros propios deseos. Esta evaluación de deseos puede, además, hacerse en un sentido débil o en un sentido fuerte. En el *sentido débil* el agente sopesa diferentes deseos con el fin de determinar cuál de ellos es el más conveniente, el más útil, o cuál le producirá una mayor satisfacción a largo plazo. Este modo de evaluación es radicalmente diferente al que se lleva a cabo al categorizar ciertos deseos como más elevados, más virtuosos, más refinados, más nobles o merecedores de un mayor respeto y consideración. Al realizar estas clasificaciones, evaluamos en un *sentido fuerte*, pues las evaluaciones implican la gradación de modos de vida cualitativamente diferentes.

El evaluador fuerte examina los diferentes modos de vida o de ser del agente atribuyéndoles un determinado valor y estableciendo entre ellos una gradación. En esta gradación las cosas cualitativamente diferentes se convierten en una alternativa superior. De modo que lo realmente deseable ya no es una opción que privilegiamos a partir de una incompatibilidad contingente entre deseos considerados cualitativamente iguales, sino que la articulación de lo deseable revela lo incomparablemente superior frente a otras alternativas.

Vemos como el lenguaje, nuevamente, juega un rol fundamental dentro de esta comprensión. Para Taylor el evaluador fuerte puede articular lo que es superior sólo porque posee un lenguaje valorativo. Así, dentro de una experiencia de decisión reflexiva entre inconmensurables, «la evaluación fuerte es una condición de articulación, y adquirir un lenguaje fuertemente valorativo es llegar a estar más articulado sobre las preferencias de uno» (Taylor, 1976 [1982: 117]) –donde “más articulado” puede entenderse como sinónimo de “más consciente”. Realizar valoraciones fuertes es llegar a ser una persona, es desarrollar plenamente una potencialidad que es única y exclusiva de nuestra naturaleza racional y volitiva. Esta es la característica definitoria de un yo o persona.

Ligada a la noción del agente como evaluador fuerte, Taylor destaca la responsabilidad para con uno mismo. En un sentido muy laxo, se puede afirmar que, en la medida en que nuestras evaluaciones son el resultado de nuestra actividad de evaluar, son nuestra responsabilidad. Esta es la misma idea que subyace en Frankfurt, cuando caracteriza a las personas como seres que exhiben una autoevaluación reflexiva manifiesta en la formación de deseos de segundo orden y, quizás también, la idea que subyace en la afirmación heideggeriana según la cual el *Dasein* es el ser que pone en cuestión su ser.

Incluso podríamos sentirnos tentados a recordar aquí a Sartre para quien también el ser humano es responsable de sí mismo. Sin embargo, en Sartre, la responsabilidad del ser humano para consigo es una consecuencia de su radical libertad y de su estar irremediabilmente abocado a la elección. Pero este último paralelismo no sería del agrado de Taylor, pues no acepta la comprensión de la responsabilidad del ser humano como consecuencia de una “elección radical”². Para Taylor, la aplicación de un lenguaje valorativo que articula una preferencia reposa en la radical vinculación a un bien inconmensurable y, por este motivo, nuestras evaluaciones no son elecciones, sino juicios. Para Taylor la teoría de la elección radical es profundamente incoherente, pues pretende mantener tanto la evaluación fuerte como la elección radical, a través de negar a la primera su estatus como juicio³. Nuestras evaluaciones no son elecciones,

2 Taylor apunta esta idea en diversos artículos, pero no llega a sistematizarla. Aparece aquí, en el artículo «Responsibility for Self» (1976b), y volverá a ser planteado en EA (1991a), así como en algunos escritos políticos en los que critica la comprensión de la libertad positiva entendida como autodeterminación. Es una crítica a la comprensión de la ética y de la responsabilidad moral como consecuencia de nuestro elegir. Las cosas adquieren importancia sobre un fondo de inteligibilidad. No podemos eliminar los horizontes sobre los que las cosas adquieren significación para nosotros. Sin embargo, en la actualidad la retórica de la “diferencia” o incluso del “multiculturalismo” plantea la cuestión en términos de elección –recuperaremos esta idea en el análisis de la política del reconocimiento (cap. VIII). La elección es incompatible con la idea de que existe un horizonte de significado (independiente de mi voluntad) que establece que algunas cosas valen la pena, otras no tanto e incluso aquellas que no valen absolutamente nada: «[...] uno de los fallos de la cultura subjetivista consiste en que, al acentuar la legitimidad de la *elección* como tal, se priva a las diferentes opciones de *significación*. Pues, cuando hacemos de la *elección* la razón justificatoria crucial, se atribuye a toda elección *igual valor* y, por tanto, la diferencia se convierte en *insignificante*» (Conill, 2006: 249).

3 Taylor oculta bajo un análisis pretendidamente formal otras motivaciones personales que animan el radical rechazo a la crítica sartreana de los valores cristianos. Para Sartre hay mala fe si elijo declarar que ciertos valores existen antes de mí, y ese sería el caso de los cristianos. Para Taylor la preexistencia de dichos valores vendrá dada por el trasfondo de inteligibilidad sobre el cual algunas opciones se revelan como más significativas y valiosas; pero los marcos referenciales –aquellos que fijan y establecen los bienes y nuestra ubicación respecto a ellos– tampoco tendrán la misma importancia ni relevancia para Taylor. No será hasta las últimas páginas de SS cuando

no si seguimos entendiéndonos a nosotros mismos como evaluadores fuertes. La elección radical no niega la posibilidad de otra elección alternativa, mientras que la evaluación fuerte articula nuestro sentido de lo que merece la pena y, una vez realizada tal articulación, el objeto, la acción, el deseo o la intención quedan marcados como cualitativamente superiores. Una valoración fuerte no deja al objeto de juicio intacto, sino que le otorga un estatus diferente, tiende a hacerlo algo diferente de lo que era antes, pues las articulaciones conforman parcialmente a los objetos, al tiempo que los dejan abiertos al cambio. En este sentido podemos afirmar que la evaluación siempre está abierta a reevaluación, porque ella misma es también una interpretación.

En «What is Human Agency» (1977), Taylor profundiza en la estrecha conexión entre identidad y evaluaciones fuertes, ahora reformulada como la relación entre identidad y bien, que será también el punto de partida de SS. Nuestra identidad, nos dice Taylor, está determinada por aquellas evaluaciones fundamentales (discriminaciones cualitativas) que son el horizonte indispensable sobre el que reflexionamos y nos evaluamos como personas (Taylor, 1977: 125). Este planteamiento conecta con la caracterización del ser humano como animal que se autointerpreta. Si nuestras evaluaciones son, tal y como decíamos, articulaciones que pretenden expresar de forma satisfactoria un sentido y una coherencia subyacente a nuestras discriminaciones cualitativas, entonces podemos decir que son interpretaciones –motivo por el cual la ética de Taylor puede ser calificada de “hermenéutica” (Conill, 2006). Pero, dado que su objeto es nuestra evaluación, entonces podemos decir que son autointerpretaciones y, como tales, forman parte constitutiva de nuestra propia identidad. Así, podemos concluir que una evaluación fuerte siempre conlleva un elemento autorreflexivo. La evaluación fuerte es reflexión sobre el yo y sus temas más fundamentales, aquellos que le comprometen más plena y profundamente. Lo que está en juego es la articulación de aquello que aun permaneciendo inarticulado es sentido como esencial a mi propia identidad. Y aquí encontramos una responsabilidad mucho más fuerte que la mera responsabilidad de las evaluaciones como resultado de nuestra actividad. Dado que esta evaluación exige autointerpretación, autodefinition, autorresolución, nos convertimos en responsables de nosotros mismos. Evaluación fuerte y autorresponsabilidad son dos caras del mismo poliedro, el multifacético poliedro del yo.

Taylor afirme que el marco teísta le parece incomparablemente superior y más rico que cualquiera de las otras opciones dibujadas en la reconstrucción de las fuentes morales de la modernidad. Con este apunte estamos ya adelantando parte de los contenidos de nuestra posterior exposición. Pero, de momento, baste dejar señalado que la crítica a la posición sartreana encierra mucho más de lo que el propio Taylor está dispuesto a admitir en esta primera navegación.

La autorresponsabilidad, la responsabilidad para con uno mismo, aquello a lo que los griegos apelaban con la formación del carácter –tarea que debía ocuparnos toda la vida– es lo que nos permite convertirnos en personas. En «The concept of Persona» (1981a), Taylor señala que el concepto de “persona” aparece fundamentalmente en el discurso moral y legal. Una persona es un ser con un cierto estatus moral o un sujeto de derechos. Una persona es un ser que tiene un sentido de yo, tiene una noción de su pasado y de su futuro, puede mantener valores, tomar decisiones y trazar y adoptar planes de vida. Es un agente (moral) que puede evaluar y tomar decisiones sobre las distintas opciones vitales. Una persona es, por tanto, un ser que puede autodirigirse y que puede responder a las situaciones de su mundo circundante. A un ser de este tipo podríamos denominarle “respondiente” [*respondent*] (Taylor, 1981a [1983a: 48]), porque las cosas ocurren para él de un modo particularmente original. A lo que el ser humano responde es al significado que las cosas tienen para él.

Una cuestión que ya nos es familiar vuelve a ser puesta en el centro de gravedad: el evaluador fuerte, el agente moral, es un ser de significados. Cuando los significados son confusos es tarea del agente articularlos, interpretarlos mejor con el fin de comprender más profundamente quién es y quién debería ser. La cuestión del significado ligada a la evaluación cualitativa hace que el agente moral sea sensible a ciertos estándares –aquellas opciones vitales que valora y siente como incomparablemente superiores por ajustarse a bienes de orden superior. Pero “sensible” aquí tiene un sentido fuerte: no sólo es que la conducta del agente siga un patrón, norma o estándar, sino que en el reconocimiento de dicho estándar queda fijada la necesidad de adecuación al mismo.

Ya en SS, Taylor retoma la concepción del ser humano como animal capaz de realizar evaluaciones fuertes para reflexionar sobre el carácter de las distinciones cualitativas, aunque no llega a articular cuál es la relación entre evaluación fuerte y distinción cualitativa. En la mayoría de las ocasiones parece utilizar ambas expresiones como sinónimas, en otras parece situar a las distinciones cualitativas como el elemento base sobre el que realizar las evaluaciones, pero tampoco faltan los textos en los que afirma que en nuestras distinciones cualitativas están ya implícitas nuestras evaluaciones fuertes, como si las primeras tuviesen un carácter superior –o, al menos, más genérico– que las segundas. Pero, en último término, Taylor parece hacer depender estas distinciones cualitativas de la carga valorativa del lenguaje, motivo por el que parece posible presentarlas como los elementos mínimos, las herramientas fundamentales, que nos permiten realizar evaluaciones fuertes.

2. El yo en el espacio moral

Para Taylor, saber quién soy es conocer dónde me encuentro. La identidad personal se define por ciertos compromisos morales o espirituales que nos proporcionan el marco dentro del cual determinamos nuestra posición respecto al bien y nuestra postura moral (Taylor, 1989a: 52). El principio que tal afirmación enuncia es el vínculo esencial existente entre la identidad y cierta orientación al bien. Cada uno de nosotros “somos” esencialmente el lugar donde nos situamos con relación al bien.

La orientación en el espacio moral es una analogía fenomenológica de la existencia encarnada. Encontrar la orientación en el espacio moral es asumir el espacio que nuestros marcos referenciales tratan de definir como base ontológica. Su función es la de orientarnos, proporcionarnos el marco/horizonte, dentro del cual las cosas tienen sentido para nosotros en virtud de las distinciones cualitativas que incorporan. Nuestras identidades se definen en el espacio de las distinciones cualitativas dentro de las cuales vivimos y escogemos, en medio de bienes que consideramos de un orden radicalmente superior, hacia los que nos acercamos, nos orientamos y narramos nuestra vida.

La exposición de Taylor puede resultar confusa en este punto. Taylor no diferencia claramente entre marcos referenciales, bienes y discriminaciones cualitativas. Al no establecer diferentes niveles de análisis, su descripción fenomenológica adolece de cierta ambigüedad y los planos se superponen dificultando la delimitación de ese espacio moral en el que, sin embargo, nos debemos ubicar. A pesar de ello, a lo largo de sus descripciones va ofreciendo ciertas pinceladas que pueden ayudar a ordenar el aparentemente caótico espacio moral. A mi juicio, en un primer nivel, totalmente vinculado al sujeto, se situarían las distinciones cualitativas. Estas distinciones cualitativas están implícitas en el lenguaje y «funcionan prearticuladamente como un sentido orientativo de lo que es importante, valioso, dominante» (Taylor, 1989a: 120). En consecuencia, las distinciones cualitativas son los elementos mínimos gracias a los cuales podemos poner en marcha nuestra capacidad como evaluadores fuertes. En un segundo nivel, nos encontraríamos con bienes e hiperbienes. Gracias a nuestras evaluaciones fuertes podemos identificar ciertos fines como bienes constitutivos entre los que debemos movernos y escoger. Entre estos bienes, algunos serán considerados de orden superior –bienes de bienes o hiperbienes– pero estos sólo pueden adquirir dicho estatus sobre un trasfondo de inteligibilidad. Este trasfondo de inteligibilidad es el marco referencial y es, en última instancia, el que permite que todos los elementos adquieran significado para el yo.

De este modo podemos realizar una lectura ascendente partiendo del sujeto o una lectura descendente partiendo del marco referencial. La primera lectura postularía que nuestra identidad se define por mi modo de actuar y moverme en medio de cosas que son significativas para mí –que adquieren significado a partir de las discriminaciones cualitativas–, en función de ciertos bienes que tengo en consideración y entre los que escojo; pero, fundamentalmente, por el compromiso que adquiero con aquellos que percibo como bienes de orden superior, bienes inconmensurables que adquieren su máxima significación sobre un trasfondo de sentido o marco referencial que acepto como base ontológica. La lectura descendente, partiría de esta base ontológica: los marcos referenciales son los que establecen ciertos bienes como bienes de orden superior, bienes de bienes, que destacan sobre el resto de los bienes constitutivos que podemos reconocer. En función de dichos bienes y, especialmente, en relación con aquellos considerados de orden superior, el ser humano debe ubicarse, situarse en el espacio moral, para la configuración y comprensión de su propia identidad.

Distinciones cualitativas. Para Taylor, las distinciones cualitativas poseen una doble caracterización: en tanto que no parecen *a priori* fruto de una reflexión previa, se presentan como intuiciones morales; pero, en cuanto son sentidas como algo profundo e intenso, parecen semejarse a los instintos. Nuestras reacciones morales son particularmente intensas, por ello podemos sentirnos tentados a pensar que están enraizadas en nuestro instinto, a diferencia de otros patrones morales que claramente adquirimos como resultado de una determinada crianza o educación. Efectivamente, nuestras reacciones morales son *casi* como los instintos, comparables a nuestro gusto por el dulce o la repugnancia hacia ciertas sustancias. Sin embargo, estas distinciones conllevan una idea profunda y compleja sobre la condición y naturaleza de los seres humanos, en concreto, sobre lo que supone una vida digna o satisfactoria, una vida digna de ser vivida. Este segundo aspecto presupone una ontología dada de lo humano, una determinada concepción antropológica en función de la que nos comprendemos a nosotros mismos como seres dignos de respeto y capaces de una vida superior.

De ahí que debemos dar una explicación ontológica que ofrezca la articulación de *nuestras* “viscerales” reacciones morales. Porque, en realidad, nuestras intuiciones morales no son como los instintos y son diferentes a otras reacciones viscerales como nuestra preferencia por el dulce o lo salado, o nuestra náusea ante ciertos objetos o propiedades. Así, nosotros reconocemos que nuestro disgusto ante determinados olores, por ejemplo, el fuerte olor de la gasolina, no conlleva que el objeto posea una propiedad determinada que la

haga nauseabunda. El olor y la repugnancia son dos hechos brutos entre los cuales hay una conexión circunstancial, contingente a mis propias preferencias personales. Por el contrario, nuestras reacciones morales parecen apoyarse en una determinada ontología: la propiedad de un determinado objeto marca dicho objeto como merecedor de nuestra reacción. De este modo, tiene sentido que podamos argumentar y razonar sobre quién o quiénes son dignos de respeto moral, mientras que tal razonamiento no tendría sentido respecto a una reacción como la náusea. Es decir, existen ciertas cosas, y no otras, que son dignas de respeto sólo en virtud de su naturaleza⁴.

A través del lenguaje se establecen o activan los *espacios comunes*, el lugar en donde las cosas adquieren una significación no sólo para *mí*, sino para *nosotros*. Que algo sea significativo para mí, no quiere decir que yo, como individuo aislado, siguiendo mis inclinaciones y apetencias, imponga a un objeto o a una idea un significado especial. El individuo no puede encerrarse en sí mismo y justificar sus orientaciones a partir de deseos personales totalmente subjetivos, pues las cosas sólo adquieren significado a través de un lenguaje de interpretación que he aceptado y aprehendido socialmente. Es decir, las cosas significativas para mí lo son en la medida en que socialmente se les ha otorgado una importancia, una significación especial.

No habría manera posible de ser introducidos a la “personidad” [*personhood*] si no fuera por la iniciación en un lenguaje. Aprendemos primero nuestros lenguajes de discernimiento moral y espiritual al ser introducidos en una conversación permanente por quienes están a cargo de nuestra crianza. Los significados que tendrán para mí las palabras clave serán primero los significados que ellas tengan para *nosotros*, es decir, para mí y mis compañeros de conversación. (Taylor, 1989a: 63)

El individuo debe orientarse en el espacio moral hacia aquellas cosas significativas que, como ahora comprendemos, vienen determinadas comunitariamente por un lenguaje de interpretación y valoración común, que nunca es neutral: «No sólo algo es preferido por un motivo dado sobre algo, sino

4 El propio Javier Muguerza parece aceptar de buen grado las tesis de Taylor. A pesar de que Muguerza rechazará hablar de una “ontología moral”, si suscribirá la posibilidad de justificar nuestras reacciones morales: «Como ha visto Charles Taylor con acierto, la tesis de la gratuidad [de nuestros fines últimos o valores] se halla estrechamente ligada a una interpretación comendatoria del vocabulario evaluativo [...]. Nuestras evaluaciones, pues, exigen ser justificadas y –lo que ahora es más importante– admiten esa justificación por medio de razones fácticas sin por ello obligarnos a incurrir en ningún género de falacia naturalista» (Muguerza: 1977 [2009: 233-234]).

que también los motivos de esa preferencia sólo pueden tomar cuerpo al materializarse en la expresión de los mismos en un lenguaje valorativo dado» (Thiebaut, 1994: 16). El individuo configura su identidad en una determinada orientación al bien, pero la pregunta “¿quién soy yo?” sólo encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes.

Bienes e hiperbienes. A partir de las distinciones cualitativas que incorpora nuestro lenguaje, reflexionamos y enjuiciamos situaciones, determinamos qué pensamos de las personas que nos rodean, valoramos conductas y entendemos/empatizamos con ciertas motivaciones al tiempo que reprobamos otras. Juzgamos un determinado modo de vida como más pleno, más profundo, más admirable en la medida en que sentimos que atiende a unos fines y bienes considerados valiosos y deseables por sí mismos. Estos bienes se convierten en los criterios últimos por los que juzgaremos nuestra vida. Pese a que vivimos en medio de muchos bienes, por lo general, algunos de ellos se nos presentan con más peso y relevancia que otros. Estos bienes, entendidos como *bienes de orden superior* o *bienes de bienes*⁵, son llamados por Taylor “hiperbienes” [*hypergoods*]⁶, «bienes que no sólo son incomparablemente más importantes

5 Taylor habla de bienes, bienes constitutivos, bienes esenciales y bienes de la vida humana, sin explicar si esas expresiones son sinónimas o hay diferencias entre ellas. Aquí utilizamos las expresiones como sinónimas para referirnos, en general, a los bienes susceptibles de convertirse en un momento dado en hiperbienes. Pero esta no ha sido siempre la interpretación otorgada. Rorty (1994a), por ejemplo, identifica los hiperbienes con los bienes constitutivos, aunque no explica los motivos de tal identificación. Grimaldi (2004), por el contrario, afirma que los bienes constitutivos en Taylor son aquellos que están relacionados con una visión del orden (con el marco referencial del logos óntico), mientras que los bienes de la vida serán los derivados de la afirmación de la vida corriente. Si bien es cierto que puede resultar atractivo hacer semejante taxonomía, diferenciando tipos de bienes según el marco referencial en el que se insertan, esta no parece ser la propuesta de Taylor, quien, independiente del marco referencial hablará indistintamente de bienes constitutivos, esenciales y de la vida humana.

6 La noción de hiperbién será problemática en la obra de Taylor y suscitará numerosas críticas e interpretaciones. El concepto parece aproximarse al aristotélico “bien arquitectónico” que, por otra parte, también parece suscribir MacIntyre. Un hiperbién es un bien constitutivo que, en un momento determinado, adquiere primacía frente a otros bienes constitutivos y se convierte en punto de referencia en función del cual jerarquizar estos últimos. Pero, al igual que la inconmensurabilidad de los bienes no evita la conflictividad ni necesidad de estructuración, la primacía de un hiperbién no implica su inmutabilidad.

Para Keymer (2007) el hiperbién adquiere una función ordenadora: estructura y ordena el resto de los bienes. Este modo de concebir el hiperbién no es desacertado, pero las consecuencias que esta autora parece extraer de esta jerarquía sí lo son. Para Keymer el hiperbién se convierte en un referente fijo del que no podemos prescindir y que determinará aquel bien (uno) con el que nos comprometemos y en función del cual actuamos. Sin embargo, esta inmovilidad no será postulada por Taylor, para quien los hiperbienes pueden mutar, cambiar, entrar en crisis y en contradicción entre ellos. La postulación de hiperbienes y bienes constitutivos tienen como finalidad

que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el que se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre estos» (Taylor, 1989a: 101). Puedo desear estar bien orientado respecto a todos los que reconozco como bienes, pero mi compromiso y relación con el hiperbién es de vital importancia para mí, en función de él rijo y dirijo mi vida. Este bien y mi orientación a él –mi progresivo acercamiento o alejamiento hacia él– definen mi identidad. Si mi vida me aproxima cada vez más a él, experimento un sentimiento de integridad, plenitud y dignidad; si mi vida me aleja de él, padezco un sentimiento desgarrador y abrumador. Anhelamos una buena orientación respecto a dicho bien, pero este anhelo puede ser fuente de sufrimiento si lo vivenciamos como una exigencia que no somos capaces de realizar. Pese a ello, mi amor, fidelidad y compromiso con ese hiperbién es lo que me define y lo que me hará juzgar mi vida como fuente de satisfacción o de frustración. No es posible dar sentido a nuestra vida moral sin algo así como la perspectiva de un hiperbién.

Ahora bien, los hiperbienes son fuente de tensión. Un hiperbién puede entrar en conflicto con otros bienes, en tal caso estos últimos pueden ser desplazados o situados en un estrato inferior. Algunos de los que reconocemos como hiperbienes pueden haberse constituido como tales tras la suplantación de otros precedentes⁷. De ahí la importancia de justificar por qué sentimos o entendemos cierto bien como un hiperbién, por qué le otorgamos ese estatus

explicar los dilemas éticos resultantes de esta multiplicidad. En ningún momento y en ningún lugar serán ellos los que relajen y distiendan el problema de la elección y actuación conforme a bienes inconmesurables entre sí. De este modo, Taylor reconoce que los hiperbienes también son fuente de conflicto. La transformación de un bien en un hiperbién puede desplazar a otros bienes constitutivos asociados, haciéndonos vivenciar algo parecido a la transmutación de valores nietzscheana. Entendemos, por tanto, que los hiperbienes son también contextuales e históricos y, precisamente, la identificación y reconocimiento de lo que en nuestra sociedad actual está operando como hiperbienes es parte central en la reconstrucción de la identidad moderna.

Otros autores, sin embargo, consideran que fuentes morales e hiperbienes son sinónimos (Wood, 1992); para otros la noción de “hiperbienes” hace referencia a realidades que trascienden la vida humana como, por ejemplo, Dios (Conill, 2006) o identifican hiperbienes con valoraciones cualitativas de rango superior (Benedicto, 2012); sin que por ello deje de haber quien critique la misma noción. Entre las críticas a estos “bienes de bienes” destaca la de Blattberg (2007), quien vinculará la noción de hiperbién al desarrollo de la última faceta de la identidad humana (“lenguajes más sutiles”) y a nociones utilizadas por Taylor –como, por ejemplo, “epifanía”– para desplazar la génesis e instauración de hiperbienes a un ámbito puramente estético.

⁷ A partir de este momento Taylor analizará gran parte de los dilemas éticos y políticos como el conflicto existente entre dos bienes de orden superior que se muestran incompatibles entre sí. La inconmesurabilidad de los bienes no implica la imposibilidad de elección y decisión entre ellos. Para Taylor el momento de conflicto entre bienes es vivido por el sujeto humano como un *momento kairótico* del que sólo podemos salir tras la reflexión y articulación de la primacía de uno de los bienes respondiendo a la circunstancialidad dada.

o valoración fuerte. Esta justificación contribuye también a definir mi personalidad: cuando identifico mi hiperbién, explícito lo que subyace en mis intuiciones y juicios éticos, es decir, articulo y expongo mi identidad.

Pese a que cada uno puede reconocer ciertos bienes como hiperbienes, parece que todos podríamos estar de acuerdo en aceptar algunos de aquellos como hiperbienes. Es el caso, por ejemplo, de la benevolencia y la justicia universales, bienes que para Taylor son *casi* universalmente reconocidos en nuestra sociedad actual. Estos serán en parte los que definen la cultura moral moderna. En este caso, articular estos hiperbienes reconocidos *casi* universalmente⁸ puede ayudar a definir el contenido de la teoría moral y en la prescripción de normas éticas. Desde esta perspectiva, mi identidad, determinada por una cierta orientación al bien, se configura y define en realidad por lo que son considerados hiperbienes en el espacio común. Mi yo se construye socialmente y la ética se abre desde mi propia individualidad hacia la de los demás, hacia la comunidad.

Si entendemos el transcurso de nuestra vida en función de una determinada orientación al bien, interpretamos nuestra vida como una búsqueda constante –“la vida como búsqueda” es una expresión que Taylor recoge de MacIntyre– en la consecución de dicho bien. Si determinamos nuestra vida con relación al bien y la orientación hacia este, entonces percibimos la vida como narración –otra noción que a nosotros nos resulta muy familiar gracias a Ortega. La vida como búsqueda y la vida como narración son dos condiciones ineludibles de los requisitos estructurales del ser humano.

Marcos referenciales. Los marcos referenciales son el trasfondo de sentido sobre el que las cosas adquieren significación, desde el que podemos explicar nuestras acciones e, incluso, a nosotros mismos. Vivimos inevitablemente *en* marcos referenciales. Para Taylor es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales, pues carecer de marco implicaría no tener una signi-

8 Es preciso matizar que, en realidad, no son *universalmente* reconocidos, pues para Taylor los marcos referenciales y sus bienes e hiperbienes varían de una comunidad a otra y existe en ellos un fuerte contenido histórico. Para Taylor la ética siempre se va a definir sobre la base de una comunidad, aspecto este que le ocasionará dificultades al acercarle a un cierto relativismo cultural con el que tendrá que lidiar. En esta cuestión, Taylor parece aproximarse bastante a la noción “universales en contexto o universales potenciales o incoados” (Ricœur, 2002: 253). Al igual que Ricœur, Taylor pretende conjugar universalidad e historicidad, lo que le llevará a admitir la existencia de universales en potencia en otras culturas (y en la suya propia). La pretensión de universalidad responde a la necesidad de articular una “ética” con normas morales aplicables a cualquier sociedad. Pero sólo a través del diálogo intercultural y al término de una larga historia aún por venir, pueden los pretendidos universales convertirse en universales fácticamente reconocidos.

ficación estable e imposibilitaría percibir ciertas opciones vitales como buenas y más significativas. En última instancia, el horizonte de sentido, el marco referencial, puede entenderse como el mismo espacio moral en el que me muevo. Mi ubicación dentro de este marco referencial y con respecto al bien será crucial en la determinación de mi autodefinición y, en consecuencia, en la construcción de mi propia identidad.

Sin embargo, los marcos referenciales también son problemáticos. En primer lugar, porque ningún marco referencial es afín a todas las actitudes y opciones vitales, es decir, ningún marco referencial incluye todos los bienes intensamente valorados. Los marcos referenciales destacan unos bienes como más valiosos o excelsos que otros y respecto a ellos nosotros nos orientamos en el espacio moral. Pero, a medida que se transforma la cultura y la sociedad, los marcos referenciales y sus bienes también sufren cambios. Al problema de la evolución y transformación, el mundo moderno ha añadido dos nuevas dificultades vinculadas a la inarticulación y a su aparente opcionalidad.

A menudo los marcos referenciales permanecen inexplorados, pues su articulación no está exenta de dificultades: no siempre la base de los juicios morales coincide con lo que los individuos están dispuestos a admitir públicamente. A pesar de estas dificultades, la ontología es la única base adecuada para entender y justificar nuestras respuestas morales⁹. Que la ontología moral y los marcos referenciales permanezcan inarticulados no significa que no existan, de lo contrario nuestra vida carecería de sentido. Al problema de la inarticulación se le suma también el de la aparente opcionalidad de estos trasfondos de sentido. Lo que Weber denominó “desencantamiento del mundo”, la disipación del sentido del cosmos como orden significativo, ha socavado los marcos referenciales tradicionales convirtiendo el problema de la aparente opcionalidad en una

9 La postura de Taylor, que aboga tan explícitamente por la articulación de una ontología moral, ha sido clasificada por muchos como “realismo ético”. El verdadero objetivo del libro de Taylor sería una suerte de metaética, pues en la defensa de los “fundamentos ontológicos” aparece algún tipo de realismo (Wood, 1992: 623). Este sería tal por la apelación a la existencia real de valores, aunque no debe ser confundido con un realismo de corte platónico (Olafson, 1994) u ontológico –aquel que hace depender los valores de una realidad independiente del hombre– ni por el contrario con la subjetivización absoluta de los mismos. La reinscripción de los valores en el ámbito moral es punto clave en la filosofía de Taylor; estos serán, en último término, las categorías del juicio ético. Thiebaut califica este realismo de “apelativo” –«el reconocimiento de la fuerza trascendente que ejerce la apelación a determinados valores que superan a la voluntad o al interés del sujeto y a su particular circunstancia» (Thiebaut, 1994: 27)–, pues en Taylor, igual que en Hegel, a las formas de conocimiento les subyace una ontología, una definición de lo real: «En el realismo apelativo, esa relación entre el proceso de lo real y el proceso de la subjetividad aparece como la relación entre el carácter objetivo y subjetivo del bien» (Thiebaut, 1991: 132).

pérdida de sentido. Este descrédito ha destruido los horizontes en los que con anterioridad las personas vivían sus vidas espirituales. Carecer de marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual, por eso la búsqueda siempre es una búsqueda de significado. Y, a este significado sólo se puede acceder a través de la articulación lingüística y la reconstrucción histórico-hermenéutica, tarea que Taylor emprende en las siguientes parte de SS.

3. La apuesta por una ética sustantiva

Al tiempo que expone esta concepción ético-antropológica, Taylor realiza una doble crítica a la filosofía moral contemporánea. La crítica se dirige, por un lado, a todas las filosofías morales que desestiman las consideraciones y explicaciones ontológicas; y, por otro lado, a las filosofías morales contemporáneas preocupadas por la dilucidación y explicitación de códigos éticos.

Para Taylor el rechazo de las consideraciones ontológicas es una consecuencia de la tradición epistemológica moderna y su marcada conciencia naturalista. Para los naturalistas, las ontologías morales son cuentos irrelevantes que no gozan de ninguna validez. El talante naturalista desconfía de las argumentaciones que incluyen términos como “significado”, “valores” y/o “marcos referenciales”. De ahí la fuerte tentación en la filosofía contemporánea de negar dichos marcos referenciales. Este carácter reduccionista llevaría a explicar nuestras reacciones morales en términos de conductas aprendidas, relación coste-beneficio y cálculo de utilidades, tal y como hacen las explicaciones sociológicas de la moral o las teorías procedimentales y utilitaristas de la modernidad con las que Taylor es sumamente crítico.

Efectivamente, las visiones reduccionistas que ponen en entredicho las distinciones cualitativas terminan distorsionando el verdadero sentido y quehacer de la reflexión ética. La excesiva preocupación por la norma ética en la filosofía moral contemporánea es una consecuencia derivada del *individualismo epistemológico* imperante en la filosofía moderna, que pone énfasis en el individuo como punto de partida de toda explicación, y que terminará arrastrando consigo una concepción negativa de la naturaleza humana: «el giro antropológico propio de la filosofía moderna se traduce, en la filosofía moral, en un punto de vista o “prejuicio egoísta”» (Camps, 1999: 29). Según este “prejuicio egoísta” el ser humano es –valga la redundancia– un *ser egoísta por naturaleza* al que, incapaz de experimentar cualquier sentimiento, inclinación o preocupación por los demás, sólo le interesa su propio bienestar. Si no existen inclinaciones o sentimientos morales en el ser humano, entonces es menester que se impongan una

serie de leyes y normas que aseguren la *mejor convivencia posible* del individuo con sus semejantes en el seno de una sociedad.

Sintetizando la cuestión, y volviendo de nuevo a Taylor, la filosofía moral contemporánea se preocupa y ocupa de definir el contenido de la obligación en vez del carácter y la naturaleza de la vida buena. De este modo no se ha dejado margen conceptual para la noción del bien como objetivo de nuestra moralidad o, como Irish Murdoch ha reflejado en su obra¹⁰, como el enfoque privilegiado de la atención y la voluntad. Esta filosofía ha atribuido una visión exigua y trunca de la moral, restringiendo el amplio abanico de cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles. Este cambio en el foco de atención estrecha y limita muchas cuestiones morales. La ética no debe ocuparse única y exclusivamente de las obligaciones hacia los demás, sino que también debe atender a las exigencias y obligaciones para con uno mismo: la realización plena del individuo, la configuración del *carácter*. Es la misma naturaleza moral del ser humano la que impone al individuo una doble exigencia a la que no debe –ni tan siquiera puede– escapar: primero, consigo mismo; después, con los demás.

Para Taylor existen tres ejes fundamentales en el pensamiento moral: primero, nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás; segundo, lo que entendemos que hace que una vida sea plena; y, tercero, un amplio abanico de nociones pertinentes a la dignidad (Taylor, 1989a: 35). Taylor incluye esta distinción en su argumentación sobre las fuentes morales de la modernidad. Sin embargo, no sistematiza ni profundiza en estos tres ejes, ni la relación existente entre ellos. Al introducir esta triple dimensión su objetivo es marcar la profunda necesidad de la tercera de ellas, que, a su juicio, pasa totalmente desapercibida en la reflexión moral contemporánea. Para Taylor nuestra “dignidad” conecta con el sentido que tenemos de nosotros mismos como seres merecedores de respeto. Con esto último no se refiere a las características por las que nos pensamos como merecedores (o no merecedores) del respeto de quienes nos rodean. No se trata de un respeto a los derechos, *respeto activo*, sino más bien de lo que está implícito cuando en el lenguaje corriente deci-

10 En «Irish Murdoch and Moral Philosophy» (1996d), Taylor rinde homenaje a la filósofa irlandesa. Taylor considera que hay dos orientaciones básicas en la filosofía moral contemporánea: una, hegemónica, centrada en la “ética” esto es en la prescripción de las obligaciones y principios éticos; y otra, una contracorriente, preocupada por la consideración de la vida buena y la reintroducción de temas propiamente morales. Para Taylor, Irish Murdoch no sólo se inscribirá en esta contracorriente, sino que la superará con creces al vincular el bien al sentido de la plenitud de vida. La importancia de Murdoch en el pensamiento de Taylor no sólo se verá reflejada en la apuesta por una ética sustantiva, sino también en la apuesta por la creencia en la trascendencia (cap. X).

mos que alguien tiene nuestro respeto. Esto es lo que Taylor denomina *respeto actitudinal*, un sentimiento que tiene que ver con cierta admiración hacia la persona que sentimos se ha hecho a sí misma. Nuevamente retorna a nuestra exposición el tema de la identidad. Para Taylor el problema de en qué consiste la dignidad y cómo alcanzar dicho respeto actitudinal no es más eludible que los problemas de por qué hemos de respetar los derechos ajenos y la obligación hacia los demás, primer eje, ni de qué hace que una vida sea más plena y satisfactoria, segundo eje.

En este punto el pensamiento de Taylor se muestra excesivamente desarticulado. La ausencia de una estructuración entre estos tres ejes de la moral debilita la fuerza del discurso tayloriano, pues él mismo parece dejar a un lado la cuestión fundamental que ha estado en el centro de su exposición en la primera parte de *SS*, esto es, la comprensión del ser humano como evaluador fuerte, la estructura moral del ser humano a partir de la que articula su concepción ético-antropológica.

Para clarificar este asunto me parece útil establecer un paralelismo entre los tres ejes señalados por Taylor y las tres dimensiones de la moral expuestas por Aranguren. Junto a las conocidas *moral como estructura* y *moral como contenido* aparece la, en ocasiones olvidada, *moral como actitud*. Si la *moral como estructura* nos muestra la naturaleza constitutivamente moral del ser humano, la *moral como contenido* y la *moral como actitud* —que se levantan sobre aquella primera dimensión— nos remiten tanto a la importancia de la norma ética, que nos orienta hacia lo correcto, como a la necesidad de mantener un cierto temple de ánimo —espíritu, si se prefiere—, que *me haga* a lo largo de mi vida.

Aranguren, siguiendo a Zubiri, afirma que, mientras en el animal se produce un *ajustamiento* natural al medio (determinado por el rígido esquema estímulo-respuesta), el ser humano carece de dicha condición. El hombre es un ser deficitario por naturaleza, en el sentido de que no se haya ajustado al —ni determinado por el— medio. Ningún aspecto de la realidad le viene dado unívocamente, sino que siempre debe interpretar la naturaleza, el medio en el que se inscribe, su realidad circundante. Así, el hombre se halla *suspense* ante los estímulos pudiendo elegir entre una multitud de posibilidades, lo que le obliga a “hacerse cargo” de la situación con las cosas y consigo mismo. Esa obligación —y no sólo la posibilidad— de elegir es lo que conocemos como *moral como estructura*, primera dimensión de la moral que nos determina estructuralmente como animales morales: el ser humano es por naturaleza moral. Pese a que el modo de abordar la cuestión es muy diferente, existe una clara similitud entre la moral como estructura de Aranguren y la concepción ético-antropológica elaborada sobre la noción de evaluación fuerte. La naturaleza abierta del ser

humano y la posibilidad de responder al medio de diferentes modos está en la base de la valoración fuerte. Para Taylor la radicalidad de esta naturaleza tendrá que ver con la condición del ser humano como sujeto de significados a los que debe responder¹¹. La moral como estructura puede entenderse como una de las condiciones invariables de la variabilidad humana, es una dimensión trascendental de la vida humana, motivo por el que el ser humano nunca podrá ser amoral.

Sobre esta primera dimensión de la moral se yergue una segunda, la *moral como contenido*, lo que tradicionalmente se ha entendido como los contenidos de la moralidad: las normas morales que deben orientar nuestro modo de actuar e interactuar con los demás y que nos ofrecen los criterios para juzgar una acción a partir de nociones como correcto/incorrecto, justo/injusto, bueno/malo... Estas normas pueden venir dadas por la sociedad a la que pertenecen los sujetos morales, por la religión, por diferentes códigos culturales, etc., y juegan un importante papel dentro de la educación y socialización del individuo. A pesar de ello, el ser humano debe asumirlas y abrazarlas como suyas propias para garantizar la adecuada coherencia entre lo que se piensa, se dice y se hace. Esta segunda dimensión de la moral también se ve reflejada en Taylor; de hecho, es en este marco donde debe entenderse la apuesta por una ética sustantiva. Los dos primeros ejes propuestos por Taylor —a saber, nuestro sentido de respeto y obligación con los demás y lo que hace una vida plena—, están incluidos dentro de la moral como contenido. La expresión de Aranguren no debe llevarnos a error. Hablar de los contenidos de la moralidad como normas morales no significa en ningún caso la primacía de una ética procedimental dentro de esta dimensión.

Según Taylor, la filosofía moral contemporánea se ha centrado en la prescripción de reglas morales sin atender a los bienes constitutivos que las sustentan. Esta remisión a principios o bienes constitutivos es también lo que permite incorporar en la moral como contenido la reflexión sobre qué significa una vida plena. Y esta reflexión ha de inscribirse necesariamente dentro de una ética sustantiva. Taylor se mueve aquí en un terreno resbaladizo al vincular y estrechar lazos entre lo que para Habermas son diferentes usos de la razón práctica. Habermas (1991) diferencia tres usos de la razón práctica: *el uso pragmático*, que tendría su centro en la noción de lo útil y en función

11 En la caracterización del ser humano como sujeto capaz de fuertes evaluaciones, Taylor, al igual que Aranguren, utiliza la misma calificación “respondiente”. Para Aranguren el ser humano debe responder al medio natural y social en el que se inscribe. Para Taylor como el mundo es una realidad significativa a lo que responde el sujeto humano es primariamente a su significado.

del cual tomamos elecciones racionales entre las diversas opciones con vistas a un determinado fin; *el uso ético*, que gira en torno a la idea de lo bueno y se encuentra ligado a la evaluación fuerte¹² y a la autocomprensión de nosotros mismos; y *el uso moral*, que versa sobre lo justo en todo aquello relacionado con los intereses de los otros y la génesis de los conflictos.

El mismo Habermas afirma que la idea de lo bueno, ligada a la comprensión que tenemos de nosotros mismos, depende no sólo de cómo se describe uno a sí mismo (componente descriptivo) sino también de los modelos o ideales a los que aspiramos (componente normativo). De modo que la vida que es buena para mí también afecta a las formas de vida que son comunes. Pero para Habermas las cuestiones éticas apuntan en una dirección distinta que las morales; pues estas últimas atañen a la regulación de conflictos interpersonales de acción que resultan de intereses opuestos. Las máximas se constituyen como el punto de intersección entre ética y moral porque simultáneamente pueden enjuiciarse desde un punto de vista ético y desde un punto de vista moral. En el primer caso, se trata de considerar si una máxima es buena para mí y resulta adecuada a la situación (consideración ética); en el segundo, si puedo querer que una máxima pueda ser seguida por cualquiera como ley moral (consideración moral). Pero, para Habermas, en último término, lo que “debe” hacerse, lo que “hay” que hacer tiene más bien el sentido de que actuar de tal modo es justo y, por tanto, es un deber. Esta consideración nos lleva al tema de la legitimidad, la justificación y la aplicación de normas que establecen derechos (y deberes) mutuos. Y, en este sentido, la cuestión de cómo orientar correctamente mi vida y la cuestión del enjuiciamiento moral de acciones y máximas son dos usos de la razón práctica claramente diferenciables. A esta división y tan aparentemente clara diferenciación es a lo que Taylor se opone.

Con los años la dura crítica que dirige a las éticas procedimentales se vinculará a la problemática de la elección entre dos bienes incommensurables. Taylor diferencia dos grandes bloques de pensamiento en la filosofía moral contemporánea (1977). El primer bloque, formado por el utilitarismo y las teorías morales inspiradas en Kant –por supuesto, aquí estarían tanto Habermas como Rawls– se enfrentarían a la elección apelando a la unidad y a la resolución de una manera no problemática: ya sea apelando a la felicidad más grande del mayor número o a la exposición de un criterio único, como el intento de universalización de la máxima de la acción. Por el contrario, el segundo bloque aceptaría la dificultad entendiendo que el dilema surgido por la contraposición

12 Habermas hace referencia explícita a Taylor y la reflexión contenida en SS para ejemplificar el uso ético de la razón práctica.

de dos bienes inconmensurables entre sí no implica la no-decisión o la decisión arbitraria y/o irracional. Este bloque agruparía a aquellas teorías morales inspiradas en Aristóteles –eje en el que el propio Taylor se situará– que quieren redefinir una ética del bien.

Para Taylor, al vivir fácticamente en medio de una pluralidad de bienes, estamos obligados a hacer juicios globales y valorar el modo de actuar cuando más de uno de ellos está en juego. No podemos afirmar simplemente que uno tiene una primacía sistemática sobre los otros y que sólo cuando las exigencias de este bien están satisfechas podemos atender a los otros. Y he aquí la sutileza tayloriana: esto no supone la exclusión de las cuestiones normativas ni procedimentales, sino más bien la inclusión de bienes (y su diversidad) dentro de lo que Habermas denomina consideraciones morales, sin que por ello deba tampoco postularse la primacía de lo justo ante problemas de realización personal, ni viceversa. Esta es la finura del pensamiento de Taylor, intentando unir perspectivas tradicionalmente enfrentadas en la búsqueda de una comprensión más rica y profunda. Nuestra concepción de la justicia y del deber no es independiente de nuestras concepciones del bien: «El yo lo es en la medida en que se relaciona con los otros, conversa con ellos y comparte las percepciones del bien. Dichas concepciones del bien son fundamentales para la moralidad porque son las que articulan otras nociones como la del deber» (Camps, 2013: 382). El intento de introducir la valoración sustantiva dentro del procedimentalismo ético y desgarrar así las rígidas costuras de lo justo y lo correcto es también el intento de superar las dicotomías entre universalismo y particularismo, entre dogmatismo y relativismo. Para Taylor el *criterio* de universalidad es inoperante, pero no así la pretensión de universalidad, una pretensión legítima, aunque inalcanzable; pues los contextos de acción, los tipos de bienes en cada caso y el peso de lo particular son infinitamente variables, por lo que cualquier norma general, deducida de una serie de casos, deberá considerarse y afinarse según la situación dada.

Tampoco se trata de darle una primacía sistemática a los bienes, sino más bien de lograr un ajuste mutuo entre lo normativo y lo valorativo. Para Taylor, además, la idea de la vida y los bienes se transmite a través de relatos, leyendas, obras artísticas y literarias, formas de cultura, etc. Todo ello coincidirá con lo que años después denominará “imaginario social”, en cuyo centro se sitúa la idea de “orden moral” que exige normatividad. Ahora, la crítica a aquel primer bloque de teorías morales de la modernidad está centrada en el olvido de estas cuestiones. Tenemos a nuestra disposición, nos dice Taylor, recursos potencialmente ricos para ayudarnos en la toma de decisiones y en el establecimiento de un marco normativo que siempre debe ser contextual. Entre estos recursos

se encuentra la articulación de los bienes y la idea de su importancia relativa, así como la percepción de diferentes bienes en distintos lugares y distintos momentos. La filosofía moral moderna no debería ignorar la importancia y utilidad de estas consideraciones. Esta es la apuesta por una ética sustantiva.

Retomando lo antedicho, podemos decir que mientras la *moral como estructura* remite a la naturaleza constitutiva del hombre como un ser abocado a la elección (Aranguren) o a la valoración fuerte (Taylor), la *moral como contenido* nos lleva directamente a lo que el hombre debe hacer (Aranguren) y a lo que debe aspirar (Taylor). Pero, junto a estas dos dimensiones de la moralidad aparece una tercera: la *moral como actitud*, que en Taylor tendrá que ver con el sentimiento de dignidad y el respeto actitudinal. Consecuencia de esa naturaleza deficitaria, abierta y siempre inconclusa, en cada decisión, en cada acto, el ser humano se hace a sí mismo, configura su identidad, forja su *carácter moral*.

El *carácter* se nos presenta como una segunda naturaleza que envuelve al temperamento natural. Para Aristóteles, y para los griegos en general, la ética es una cuestión de formación del carácter y no simplemente la obediencia a una norma, pero la formación del carácter es una tarea lenta y laboriosa que ocupa toda la vida. Por ello, esa segunda naturaleza es una realidad moral de la que nos vamos apropiando a lo largo de nuestra vida y que se contrapone a la realidad natural en cuanto realidad adquirida, lograda. A medida que me voy realizando, configuro mi propio *êthos*, mi carácter, mi personalidad: construyo mi propia autodefinición.

En 1927, Heidegger publica *Sein und Zeit*, libro en el que realiza un análisis sobre el ser que se pregunta por el sentido del *ser*. Bajo la noción de *Dasein* nace una analítica existencial que ha influido notablemente en algunas de las reflexiones éticas más bellas de la actualidad. Entre los posibles modos de ser, el filósofo alemán diferencia dos genuinos: el ser propio y el ser impropio. Pese a que en ningún momento sistematizó ni evidenció compromiso ético alguno, Heidegger resume el modo de ser propio del *Dasein* en el existencial de la *Sorge*, traducido como *cuidado-desí*. La *Sorge* incluye la noción de *pre-ser-se*, noción que recoge la idea del carácter existencial de *Dasein* como un ser arrojado en el mundo con una existencia que no ha pedido, que le ha sido otorgada de antemano (*pre-ser*), y en la que tiene que hacerse a sí mismo eligiendo entre múltiples posibilidades y proyectando su futuro (*ser-se*). Es la concepción del ser humano como un proyecto abierto que, ligado a su radical finitud y temporalidad, debe superar la angustia existencial y responsabilizarse de su *hacer por ser*, encontrándose a sí mismo e interrogándose por lo que puede llegar a ser. El imperativo categórico de Kant —que centraba su atención en el deber, abriendo el camino a las éticas deontológicas preocupadas única

y exclusivamente por la norma moral y la acción justa— queda sustituido por el imperativo ontológico conocido como la máxima de Píndaro, “llega a ser el que eres” —que vuelve a enfocar la reflexión ética hacia la naturaleza de la vida buena y lo que vale y merece la pena ser—, es decir, intenta ser la persona que podrías llegar a ser si realizaras tu “naturaleza esencial”¹³.

Ahora puede comprenderse la idea que con Taylor vengo defendiendo: la vida moral hace referencia al obrar bien de acuerdo a lo que determinados códigos culturales y/o sociales establecen como correcto, así como a la reflexión en torno a los bienes constitutivos desde los que aceptamos unas determinadas normas morales; pero también hace referencia a la construcción de la identidad, a mantener un cierto temple de ánimo, una fuerza para vivir y encarar las dificultades de la vida en medio de las que el individuo resiste y se hace. El *carácter moral* es, en realidad, la instancia irrebasable de la ética pues configura la personalidad, la identidad, y determina al individuo como sujeto capaz de actuar moralmente. Instancia irrebasable porque «no hay otros sujetos morales que los *individuos*» (Muguerza, 2000: 18). Los individuos son los protagonistas de la vida moral, son los sujetos morales.

Este *individualismo ético* no debe confundirse con la atomización ni el encierro egoísta en lo privado tan característicos en nuestra sociedad actual. El *individualismo ético* simplemente manifiesta la ineludible necesidad de que *la ética tiene que ser individualista* (Camps, 1999), sólo el individuo es el sujeto moral y la ética debe preservarle y garantizarle el derecho de llegar a ser lo que quiera ser. Este protagonismo individual no significa, en ningún caso, que el individuo esté legitimado para encerrarse en sí mismo y hacer prevalecer su voluntad *por encima de todo y de todos*, pues el individuo también tiene una

13 Entrecorramos la expresión para advertir sobre su uso. Taylor utilizará en su discurso sobre la autenticidad el lenguaje del expresivismo dieciochesco y las nociones románticas de un yo interior, la voz de la naturaleza y la forma original de realización. Sin embargo, “naturaleza esencial” no debe entenderse como una naturaleza determinante. Por el contrario, con esta expresión Taylor hace referencia al carácter abierto de un yo que debe comprometerse con su propia realización. Si bien cada uno tiene su propia forma original de ser, la autorrealización debe cumplir ciertas condiciones, lo que Taylor denominará “horizontes ineludibles”, que estudiaremos con el ideal de la autenticidad. En todo caso, baste ahora remarcar que esa “naturaleza esencial” no es una naturaleza determinante, sino la naturaleza abierta e inacabada propia del ser humano, aquella que posibilitará los diferentes modos de ser. El propio Taylor advertirá sobre la confusión que se puede derivar del lenguaje de la autorrealización: «[...] en una concepción planteada en términos de autorrealización, debemos poder hacer lo que realmente queremos, seguir nuestra verdadera voluntad o satisfacer los deseos de nuestro verdadero yo. Pero estas fórmulas, sobre todo la última, puede confundirnos, porque nos induce a creer que los conceptos de libertad como ejercicio están ligados a alguna metafísica específica, en particular la que postula la existencia de un yo superior y un yo inferior» (Taylor, 1997c: 263).

obligación y una responsabilidad ante los demás. El individuo es siempre un individuo en comunidad, es un *ser-abí-con* (Heidegger, 1927 [2001: 135]), un *individuo en relación* (Muguerza, 2000a) y, como tal, debe mantenerse constantemente abierto a los demás, interpelado por los otros.

En esta misma línea se encamina la reflexión ética de Charles Taylor. La ética debe volver sus ojos al individuo, a la configuración de la identidad y a las fuentes morales que le subyacen. Pero, la subjetividad y el individuo siempre vienen mediados y se construyen socialmente: «Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean» (Taylor, 1989a: 62). Motivo por el cual en la construcción de la identidad personal la comunidad tendrá también un papel fundamental, y como tal nos llevará a la navegación política. Para Taylor la filosofía moral contemporánea –la ética de la inarticulación¹⁴ tal como la denomina en SS– tiende a evitar cualquier mención a marcos referenciales, distinciones cualitativas, bienes e hiperbienes, simplificando y excluyendo como irrelevantes cuestiones relativas a lo que es bueno *ser* o *amar* –cuestiones propias de las éticas sustantivas. El individualismo metodológico que ha dominado en las ciencias sociales desde principios del siglo XX, el atomismo de la filosofía moral y política actual, la conciencia naturalista y el utilitarismo moderno han olvidado las fuentes morales de la modernidad, aquellos bienes constitutivos que conforman la génesis y evolución de la identidad moderna. Este hecho ha sumido a la filosofía y a la cultura moderna en una confusa ambigüedad, en una inarticulación, que llevará a muchos sujetos a experimentar –a pesar de las conquistas intelectuales de la modernidad y los grandes logros de la civilización– ciertos rasgos culturales como declive y malestar. De ahí que Taylor se proponga articular hermenéuticamente, reconstruir históricamente, las fuentes morales de la modernidad con el objetivo de identificar aquellos bienes constitutivos que han posibilitado la génesis de la identidad moderna –tarea que acomete en SS– y rescatar aquellos ideales que, aún de forma desarticulada, operan en la actualidad para descartar sobre ellos toda su fuerza moral –tarea que culmina en EA.

14 Ética de la inarticulación porque las teorías morales modernas dependen de algún tipo de bienes esenciales que tratan de ocultar. En este sentido es interesante la lectura de Lazo que ve la filosofía de Taylor como una “hermenéutica desarticuladora”: «Dadas estas dos razones –y he aquí mi aportación al tema–, el sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor adopta la forma de una memoria que se autocritica, y no de una preceptiva cerrada. A esta hermenéutica puede llamársele, pues, “desarticuladora” en un sentido importante, ya que se enfoca –y así lo quisimos retratar– a “desenmascarar” un pensamiento metaético (de corte racionalista o utilitarista extremo) que ocluye las fuentes morales en cuestión» (Lazo, 2007: 486).

V. Modernidad y autenticidad

Hemos visto cómo para Taylor la identidad y el bien están estrechamente entrelazados, un tema que aborda de modo sistemático en la primera parte de *SS*. Pero el objetivo principal de *SS* es realizar una reconstrucción de las fuentes morales de la modernidad, motivo por el cual la primera parte del libro puede considerarse como un estudio introductorio. El grueso de la obra y el cumplimiento de tal objetivo se encuentran en las cuatro partes siguientes. En cada una de ellas, Taylor rastrea lo que para él es un elemento crucial en la configuración de la identidad moderna. Es preciso comprender que la reconstrucción de dichas fuentes no es más que una reflexión sobre los bienes que los marcos referenciales determinan en un momento histórico concreto. Y, dada la indisolubilidad entre identidad y bien, la reconstrucción de las fuentes morales será en último término una reflexión sobre la génesis de la identidad moderna. Nuevamente constatamos que estamos sumergidos en una reflexión ético-antropológica que ahora, tras el análisis fenomenológico, inicia su recorrido histórico-hermenéutico¹.

1 No es posible comprender e interpretar correctamente el proyecto de Taylor iniciado en *SS*, si no lo hacemos a partir de la configuración de esta concepción ético-antropológica. No es posible, de hecho, comprender e interpretar *SS*, si no somos plenamente conscientes de que la antropología filosófica está en la base de toda la filosofía de Taylor. Muchos son los que han permanecido ciegos a esta cuestión, hecho que les ha llevado a mantener una cierta perplejidad ante la primera gran obra de Taylor. Es el caso, por ejemplo, de Olafson que afirma que, aunque Taylor ha hecho del concepto del yo el hilo conductor de su argumentación, no nos dice porque escoge este sobre otros: «Incluso si fue una elección feliz es, creo yo, un asunto que necesita mucha más consideración que la otorgada en el libro» (Olafson, 1994: 191). El desconocimiento del método y del proyecto filosófico de Taylor hace que este autor caiga en un profundo error. Entiende que el contraste señalado por Taylor entre “dentro” y “fuera” es un elemento central en su propia comprensión del yo y que, sin embargo, la explicación histórica llevada a cabo a lo largo del libro en la que se nos explica cómo se constituye este dualismo epistemológico no permite realmente definir esta cuestión, por lo que «el tipo de estatus onto-

SS constituye un claro ejemplo de la metodología filosófica de Taylor. Si la primera parte debe ser entendida como una investigación trascendental en la búsqueda de las condiciones invariables de la variabilidad humana —en esta ocasión centrada en la estructura moral del ser humano—, el resto de la obra constituye una exégesis hermenéutica cuyo eje central se encuentra en la historia de la identidad moderna, una historia marcada por la búsqueda de nociones sustantivas. En último término, el objetivo de SS es examinar la ontología moral que articula nuestras intuiciones morales, escribir una historia de la modernidad², con el fin de repensarla y explicitar tanto las fuentes morales como los bienes constitutivos que permanecen inexplorados, incluso olvidados, pero que continúan activos en nuestro pensamiento moral. En este movimiento de recuperación, Taylor crítica tanto a defensores como a de-

lógico que Taylor quiere concederle al “yo” es muy vagamente definido» (Olafson, 1994: 192). La lectura de Olafson ejemplifica el error de identificar incorrectamente las tesis de la reconstrucción histórica con las mantenidas por el propio; un error que se repetirá en SA.

2 El mismo Taylor nos avisa de lo sesgado de su reconstrucción histórica —advertencia que más de uno parece haber pasado por alto. La mayoría de las críticas dirigidas a SS inciden en la parcialidad de la reconstrucción histórica. Taylor centra la atención en algunos de los filósofos y pensadores más importantes de la historia del pensamiento, así como en las principales corrientes ideológicas. Dependiendo de la inclinación del lector y de sus propios intereses son muchas las carencias que se pueden encontrar. SS y SA comparten la misma crítica, así como la respuesta de Taylor. El objetivo de SS no es dar una explicación exhaustiva de la génesis de la identidad moderna sino únicamente mostrar algunas de las fases más importantes que han determinado y todavía determinan nuestra identidad. MacIntyre le reprocha que la tarea está incompleta, aunque considera esto como un cumplido pues «siempre es un halago que ante un libro tan largo uno desee que fuese aún más largo» (MacIntyre, 1994: 190). Curiosamente, y no creo que casualmente, Taylor recoge estas palabras en el prefacio de SA. Allí explica que no pretende hacer una “gran narrativa”, sino simplemente relatar “pequeñas historias” que se entrecruzan en la configuración de esta era secular. El intento de explicar el proceso de secularización moderno necesitaría de una historia más densa y continua y demandaría «un libro mucho más largo que el que estoy ahora ofreciendo al lector» (Taylor, 2007a: ix).

La construcción de la identidad moderna es un proceso de mutaciones históricas en el que existen múltiples influencias. De lo que se trata es de poner de manifiesto algunos de los vectores que han llevado a las personas a comprenderse de un determinado modo. Tanto con SS como con SA, Taylor lamenta el malentendido surgido en torno a su proyecto, pero tras aclarar sus verdaderas intenciones en una y otra ocasión, no dará respuesta a las diversas críticas realizadas. Es el caso, por ejemplo, de la crítica de Dussel (1998), quien desestima la investigación que Taylor lleva a cabo en SS por considerarla helenocentrista y eurocéntrica. Para Dussel, Taylor “olvida” la importancia de la historia latinoamericana —el descubrimiento y la colonización de América— en la construcción histórica de la identidad moderna, así como otras cuestiones de gran importancia, como los desarrollos económicos y los sucesivos cambios políticos que influyen en la evolución de la cultura y de la sociedad. Sin embargo, este último aspecto se encuentra formulado en SS como una autocrítica y lo cierto es que Taylor dará respuesta al mismo, pero en una obra posterior, en SMI.

tractores de la modernidad. A aquellos reprocha que cierran los ojos ante los peligros que acechan a la sociedad actual, a estos les acusa de no comprender la grandeza de los logros alcanzados. Entre unos y otros inicia un nuevo camino al describir el problema como la mala comprensión de las fuentes morales de la modernidad.

Así, con SS, Taylor bosqueja los marcos referenciales en los que nos movemos y los bienes constitutivos que subyacen aun de modo implícito en nuestra modernidad. La imagen general será la de una cultura individualista que aprecia la autonomía y el compromiso personal y que otorga un papel importante a la autoexploración y a la aceptación de uno mismo. Una cultura en la que el trabajo y la vida familiar tienen un lugar esencial en la vida humana, así como los sentimientos morales. Una cultura en la que las virtudes sociales por excelencia son la benevolencia y la justicia universales. Pero también una cultura que ha olvidado —o no ha entendido adecuadamente— sus fuentes morales, hecho al que han contribuido las éticas de la inarticulación y las filosofías autoencubridoras.

Dos años después de su magna obra, en 1991, Taylor publica EA —ensayo que en la primera edición canadiense se titulaba originalmente *The malaise of modernity*³ y que suele presentarse como el epílogo final de SS. En este texto Taylor se enfrenta a sociólogos y críticos de la cultura —Daniel Bell, Christopher Lasch y Allan Bloom, entre otros— que definen nuestra era como una época de profunda crisis. Taylor será muy crítico con aquellas teorías que miran con añoranza y melancolía hacia tiempos pretéritos, como si cualquier

3 He intentado —sin éxito— rastrear el porqué del cambio de título. Quizás el cambio esté destinado a poner el centro de atención en el estudio de la autenticidad y no tanto en el análisis de los “malestares” de la modernidad, por más que este asunto ocupe la mayor parte de la obra. Con su acostumbrada exposición asistemática, Taylor enuncia los tres males en el primer capítulo de EA, pero los retoma y explora en los capítulos 5, 6, 9 y 10; mientras que la exposición del ideal de la autenticidad se encuentra en los capítulos 2 y 3, y la reconstrucción del mismo en función de una serie de exigencias ineludibles en los capítulos 4, 7 y 8. Tal vez, el cambio de título podría ser un intento de alejarse de la obra de Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, escrita en 1929, a la que curiosamente Taylor no refiere en ningún momento, por más que existan coincidencias más que reseñables entre ambas obras. Para empezar, la idea que anima ambas obras queda reflejada en el uso de los términos empleados “Unbehagen” y “Malaise” —ambos traducidos al español como “malestar” connotan la idea de una cierto “desconcierto” y “desazón”. Además, ambas obras se sustentan en el mismo programa: realizar un balance de los logros y renuncias que el avance de la cultura ha traído consigo. Es importante incidir en esta idea pues el uso de la palabra “malestar” en español está muy asociado a la sensación que acompaña a una enfermedad, cuando en realidad remite, como las palabras alemana e inglesa, a una cierta incomodidad o inquietud en este caso por la ambivalencia de la cultura y la modernidad, respectivamente.

tiempo pasado siempre fuese mejor. Por su parte, la añoranza y la melancolía serán para Taylor síntomas de que algo realmente significativo e importante se ha perdido en el devenir histórico. Habrá, pues, que recuperarlo y reactivarlo en nuestra modernidad en la medida en que esto sea posible. Por ello, en último término, el análisis del malestar de la modernidad que realiza en EA tiene el mismo objetivo que SS: recuperar las fuentes olvidadas de la moral. Pero ahora, en medio de tanta desarticulación, adquirirá una especial importancia el ideal de la autenticidad.

1. Las fuentes morales de la modernidad

A pesar del carácter de narración histórica del SS, es preciso comprender que no estamos ante una *explicación histórica*, sino ante la *articulación* de una serie de cuestiones relativas a la identidad moderna. Concretamente, Taylor intenta mostrar hasta qué punto cuatro factores fundamentales —la concepción de la interioridad, la afirmación de la vida corriente, la consideración de la naturaleza como fuente moral interior y la proliferación de lenguajes más sutiles— han contribuido significativamente a la génesis de la identidad moderna. Estos factores son los que analiza en las siguientes partes de SS. Seguir la reconstrucción histórica que allí realiza, ocuparía mucho más espacio del que aquí disponemos y tampoco resultaría demasiado productivo para los objetivos de esta investigación. Por eso, llegados a este punto, me conformaré con esbozar muy brevemente la estructura que conforman los marcos referenciales y los bienes constitutivos que Taylor descubre en la reconstrucción histórica de cada una de estas facetas de la identidad moderna.

En primer lugar, la identidad moderna es una interpretación históricamente ubicada que, según Taylor, está relacionada con el sentido de un “yo” con profundidad interior. El sentido de nosotros mismos como seres con una profundidad interior nos llega a través de dos tradiciones básicas. La primera incide en nuestra capacidad de autocontrol. Esta línea de pensamiento es iniciada por Platón y adquiere su máxima expresión en el “yo puntual” de Locke y en la Ilustración radical. La segunda tradición se centra en la posibilidad de autoconocimiento. Surge gracias a autores como Montaigne y Rousseau, precursores del Romanticismo, movimiento en el que finalmente esta idea alcanzará su máximo esplendor. En el análisis de la primera tradición, Taylor identifica una de las fuentes morales de la modernidad a la que denomina “logos óntico”. Con esta expresión hace referencia al orden cósmico (Platón) o divino (Agustín de Hipona), del que nos percibimos como parte y al que

nos ajustamos a través de nuestra razón. Según Taylor, en la adecuación al logos óntico ganamos los bienes de dignidad (autoestima personal) y libertad autorresponsable (entendida como independencia del individuo). Mientras que, con el análisis de la segunda tradición, Taylor identifica otra de las fuentes morales, “la naturaleza interior” (Montaigne), que con el ideal de la autoexploración reintroduce también el bien de la libertad autorresponsable (pero entendida ahora como autoconstrucción), así como dos nuevos bienes: la originalidad (mi propia particularidad) y el compromiso personal (conmigo mismo y con los demás).

En segundo lugar, la “afirmación de la vida corriente” pone de manifiesto un cambio operado en la Edad Moderna con respecto a las antiguas ideas de la vida buena. La Reforma protestante y las nuevas concepciones de la ciencia y la naturaleza humana desprestigiarán las actividades anteriormente consideradas superiores como fruto de vanagloria personal. Con la exaltación de la vida corriente, el trabajo (producción) y la familia (reproducción) se convierten en dos nuevos ideales. Ambos encontrarán apoyo en las dos fuentes morales ya conocidas: el logos óntico –garantizado ahora por la perspectiva deísta (Locke)– y la naturaleza interior –centrada en la génesis del sentimiento moral (Shaftesbury, Hutcheson)–. La ordenación y adecuación de la vida dentro del marco del logos óntico introduce los bienes de la disciplina (trabajo disciplinado), la dignidad (autoestima personal lograda ahora gracias al ennoblecimiento del hombre a través del trabajo y la disciplina), el autocontrol (consecuencia del yo desvinculado y del cada vez mayor control instrumental), la vocación (entendida como “llamada”), la igualdad (nivelación de jerarquías sociales al concebir toda producción como igualmente necesaria y valiosa) y, por último, el sentimiento de beneficencia (esto es, beneficio de la humanidad, evitación del sufrimiento y maximización del bienestar).

Paradójicamente, el deísmo será el primer paso para la llegada de la increencia y la secularización⁴. La “era de la creencia” hacía recaer todas las fuentes morales en Dios, pero, a medida que retrocede la creencia y decae la práctica re-

4 Con casi 20 años de antelación Taylor apunta algunos de los planteamientos que desarrollará con mayor detenimiento en SA. En SS, Taylor afirma que el término “secularización” describe un doble proceso innegable en la sociedad moderna: por un lado, el retroceso en la creencia en Dios y, por otro lado, la decadencia de la práctica religiosa. Taylor se siente perplejo ante los cambios y condiciones operados en la Edad Moderna que han posibilitado el paso de una época en la que la no-creencia en Dios era impensable (pues la dimensión espiritual de la vida humana parecía inexplicable en ausencia de Dios) a otra en la que la increencia es sólo una opción vital y espiritual más entre otras. El análisis de este paso será el objeto de estudio de SA, pues, en SS, nos dice Taylor «no me siento capaz de ofrecer una explicación del alcance de la pretensión de esas teorías de secularización» (Taylor, 1989a: 426).

ligiosa, se abren otras posibles fuentes morales. Así comienza a prestársele atención a la voz de la naturaleza como nueva fuente moral y esto, además, en un doble sentido. Por un lado, tenemos el marco referencial de la naturaleza interior, aquella que devuelve a los sentimientos una gran importancia como génesis de la moralidad y de la identidad; y, por otro lado, nos encontramos con que la naturaleza exterior también se convertirá en fuente moral, desprendida ahora de toda connotación deísta o impulso trascendente. Los bienes constitutivos que la afirmación de la vida corriente habían puesto de manifiesto continúan siendo operativos, pero la nueva noción de profundidad interior hará destacar nuevos bienes vinculados con mi particularidad y el disfrute y mantenimiento de la misma: originalidad, creatividad/expresividad y sensualidad.

Así, en cuarto lugar, para Taylor, el sujeto moderno ya no se define sólo por la facultad del control racional desvinculado, sino también por una nueva facultad de articulación expresiva que se manifestará a través de la articulación de lenguajes más sutiles. Aquí, Taylor se centra en el análisis de las narrativas y las poéticas de los modernismos del siglo XX, como una evolución de aquella naturaleza interior en la que se entrecruzaban sentimientos y creatividad, para descubrir ahora una nueva fuente moral: la imaginación creativa, que alcanza su máxima expresión en la *poiesis* [*poetry*] artística. Los bienes asociados continúan siendo, en gran parte, los mismos que los propulsados por los sentimientos morales del romanticismo; pero, sin embargo, Taylor insiste repetidamente en que beneficencia y justicia universales serán los nuevos bienes constitutivos intensamente reclamados, llegando a afirmarlos como las virtudes por excelencia de nuestra cultura moral contemporánea.

En consecuencia, el mapa de la identidad moderna dibujado por Taylor pone de manifiesto que vivimos en la intersección de tres grandes marcos referenciales: el del logos óntico, el de la naturaleza exterior y el de la naturaleza interior. Cada marco referencial establece una fuente moral originaria que, en el transcurso de la historia, evoluciona y se transforma dando lugar a nuevas fuentes morales. Así, el marco referencial del logos óntico tiene como fuente moral originaria la idea cosmológica de una naturaleza engranada, orden cósmico que posteriormente será entendido con el cristianismo como orden divino y, más tarde, con el deísmo como designio divino. Por su parte, el marco referencial de la naturaleza externa se desarrolla a partir de la idea de la razón humana como fuente moral, que en el marcado proceso de interiorización terminará entendiéndose como razón desvinculada. Y, por último, el marco referencial de la naturaleza interior evolucionará desde la consideración de los sentimientos como fuente moral hasta la imaginación creativa pasando por las demandas de originalidad y particularidad.

Estas fuentes morales ponen en marcha ciertos ideales (autocontrol, autoexploración, producción, reproducción, racionalidad, originalidad, libertad desvinculada e increencia) que fomentan la multiplicidad de bienes constitutivos. Pero, en cada una de las facetas analizadas por Taylor, existen bienes coincidentes, destacados por igual en diferentes marcos referenciales. Y he aquí una de las claves para comprender la profunda ambigüedad de la modernidad. Bienes e hiperbienes son conflictivos no sólo porque pueden entrar en colisión entre sí, sino porque ellos mismos son ambivalentes al proceder de distintas fuentes morales. Si las fuentes morales que los identifican y destacan como significativos permanecen inexploradas, ¿cómo asegurarme de que mi sentido de dignidad coincide con el que tienen los que están a mi alrededor? Así, el que siente que su dignidad tiene que ver con la realización de los designios divinos, difícilmente podrá comprender las pretensiones universalistas de una razón puramente desvinculada que también habla de dignidad, pero que no quiere oír hablar de nada que suene a trascendencia; pero tampoco ninguno de los dos entenderá a aquel que afirme la dignidad como plena realización de su “naturaleza esencial”. El mapa de la identidad moderna es complejo y ambiguo. Bienes e hiperbienes se entrecruzan en sendas que dirigen a diferentes fuentes morales. El consenso sobre la aceptación de un bien como universal –tal como parece ocurrir en la cultura moderna con la justicia y la benevolencia– no implica la coincidencia ni identificación de las mismas fuentes morales.

Esta complejidad, esta dialéctica contradictoria de la modernidad, es la que posibilita que sintamos nuestra cultura actual como garante de altas cotas morales, pero también como fuente de un profundo malestar. El primer paso para la correcta comprensión tanto de los logros como de los peligros de la modernidad pasa por la dilucidación de las fuentes morales con sus bienes e hiperbienes; motivo por el que Taylor realiza la reconstrucción histórico-hermenéutica en SS. El mapa de la identidad moderna es, en realidad, el espacio moral en el que nos encontramos, la intersección de tres marcos referenciales que configuran el horizonte de sentido sobre el cual comprobar y validar nuestras intuiciones morales y construir nuestra identidad. Qué camino escoger, qué orientación tomar, ya es una cuestión personal...

Taylor se mantiene neutral a lo largo de esta profunda y rica reconstrucción histórica, aunque finalmente no le importará explicitar su ubicación dentro de este espacio moral: para él, por muy atractivas y poderosas que puedan ser las fuentes naturalistas, «el potencial de la perspectiva teísta es incomparablemente superior» (Taylor, 1989a: 699)⁵. Sin embargo, este es tan sólo un apunte

5 Esta y algunas otras frases que Taylor va dejando por el camino –por ejemplo, cuando afirma, «El teísmo es, por supuesto, discutible en cuanto a su verdad. Sus adversarios podrían juzgarlo

realizado en las páginas finales de SS, apunte al que Taylor aún tardará años en volver. Porque el segundo paso para la correcta comprensión tanto de los logros como de los peligros de la modernidad, será el análisis de las causas del malestar en la cultura moderna.

2. El malestar de la modernidad

Para Taylor tres son las principales formas del malestar de la modernidad: el individualismo, la primacía de la razón instrumental y la fragmentación y atomización de la sociedad. Estas tres formas de malestar son consecuencia de las tres concepciones antropológicas que Taylor rechaza y cuya crítica es el elemento propulsor de toda su filosofía: el yo desvinculado, el yo puntual y el yo átomo (cap. III). En lo que sigue intentaré explicitar estas conexiones.

Yo desvinculado e individualismo. La desvinculación del mundo y hasta del propio cuerpo convierte al individuo en un ser no-comprometido ni directamente influido por las condiciones de la experiencia ordinaria. Para Taylor con la imagen del yo desvinculado hemos alcanzado ciertos logros no sólo epistémicos (racionalidad científica) sino también morales (libertad, autonomía), pero la caracterización del ser humano como individuo también ha llevado en más de una ocasión al encierro egoísta en lo privado, al ensimismamiento e, incluso, al sentimiento de pérdida del sentido de la vida humana. De ahí que el individualismo, consecuencia del yo desvinculado de la tradición epistemológica moderna, sea el primer malestar de la modernidad que Taylor analizará. Para Taylor es preciso entender adecuadamente el origen y significado de este individualismo, pues sólo de este modo podremos rescatar la fuerza moral que lo animó inicialmente y superar los riesgos que entraña.

duramente y pensar que sería degradante y desafortunado para los seres humanos si fuese verdad. Pero nadie duda de que aquellos que lo abracen encontrarán una fuente moral totalmente adecuada en él» (Taylor, 1989a: 317)– han suscitado numerosas críticas así como la lectura de SS en clave apologética. Sobre este tema puede leerse Larmore (1991), Rorty (1994a), y –en menor medida, pero también en una línea similar– Skinner (1994) y Baker (2000). Sin embargo, a mi juicio, estas críticas son injustas. Después de la inmensa reconstrucción histórica llevada a cabo y de la dilucidación de marcos referenciales, fuentes morales y bienes constitutivos de la modernidad, restarle legitimidad a su intento de comprender la génesis de la identidad moderna porque al final de sus páginas haga explícita su propia posición en este espacio moral, me parece cuando menos descortés. En realidad, su condición de creyente se puede apreciar en muy pocos pasajes y en ningún caso se vale de ella para restarle legitimidad a otros marcos referenciales ni bienes constitutivos.

El individualismo —abstrayéndonos de la carga peyorativa que hoy en día suele concedérsele a este término— es, en realidad, uno de los grandes logros de la modernidad. Con el desencantamiento del mundo y el descrédito de los antiguos horizontes morales del pasado, el ser humano se convierte en un individuo libre que tiene derecho a elegir su propia regla de vida. Muy pocos desearían renunciar a este logro. Parejo al individualismo llega el reconocimiento de ciertas libertades y derechos frente a un poder abusivo por parte del Estado, que permitirá la igualdad civil y política de los regímenes liberal-democráticos. Pero la igualdad democrática, dice Tocqueville, lleva lo individual hacia sí mismo. Si el individualismo deviene en una “cultura del narcisismo” (Lasch, 1979), entonces la vida se empobrece: «[...] el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplanar y estrechar a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad» (Taylor, 1991a: 40).

Pero, los antiguos órdenes también daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social. De este modo, surge la sensación de que conseguimos nuestra libertad a cambio de perder los marcos referenciales en los que nuestras vidas cobraban sentido. Más aún, las valoraciones fuertes que están en la base del respeto a los otros y del sentido de la propia dignidad son puestas en tela de juicio tras el Gran Desarraigo⁶. La pérdida de los marcos referenciales de Taylor es análoga a la caída de los grandes relatos de Lyotard (1979). A lo largo de la historia, los relatos míticos se transforman en metarrelatos filosóficos que mantienen una clara función unificadora: el relato totaliza la historia, da sentido al ser humano y, como saber narrativo, ayuda en la construcción del lazo social. Los grandes relatos ofrecen enunciados valorativos a través de los cuales determinamos qué es lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, etc. Pero, además, el metarrelato es un proyecto ético, pues propone un *êthos* característico, un modo de ser, de entender y de actuar en el mundo social. Desterrar este saber narrativo implica desterrar valores de referencia fundamentales en el espíritu humano, lo que lleva a una profunda falta de base que tendrá consecuencias tanto en el plano individual como en el social. Los metarrelatos de los que nos habla Lyotard realizan las mismas funciones que

6 El “Gran Desarraigo” es la expresión que Taylor utiliza en MSI para referirse al descrédito de los órdenes y al progresivo desencantamiento del mundo. La exploración de este suceso así como sus consecuencias serán analizadas por Taylor con más detalle en SA. Queda constatado como en Taylor hay toda una serie de inquietudes espirituales, preocupaciones ligadas a su condición de cristiano creyente y practicante, que subyacen en su obra pero que no serán abordados de modo explícito hasta 1996 en la Universidad de Dayton cuando pronuncia la conferencia «A Catholic Modernity?» (Taylor, 1999a).

los marcos referenciales de Taylor, quien también es consciente de la aparente disipación de los horizontes de sentido como consecuencia del desencantamiento del mundo.

Siguiendo la estela iniciada por Lyotard, filósofos y sociólogos utilizan diferentes expresiones para definir la sociedad actual: segunda modernidad (Beck, 1992), nuevo capitalismo (Sennet, 1998 y 2006), modernidad líquida (Bauman, 2000), hipermodernidad (Lypovetsky, 2004), etc. Cada una de esas expresiones apunta diferentes características: sociedad del riesgo, economía del conocimiento, levedad como inconsistencia y sociedad hiperconsumista, respectivamente. Pero, más allá de la ambigüedad en las posibles nomenclaturas de esta época que nos ha tocado en suerte vivir, todos los intentos de definición terminan remitiendo a la idea de una sociedad que ha perdido el fundamento y los grandes valores o, si se prefiere, a un clima cultural que llora ante la pérdida del sentido de la vida, ante la falta de compromiso social y, fundamentalmente, ante la incertidumbre vital y constitutiva del individuo. Taylor no está conforme con esta forma de ver las cosas. En primer lugar, rechaza la gran mayoría de las expresiones propuestas pues, a su parecer, inciden en las rupturas ignorando las numerosas líneas de continuidad. Por ello, Taylor prefiere hablar de “múltiples modernidades”. En segundo lugar, aun estando de acuerdo con la denuncia de estos autores, disiente en el tono pesimista que, por regla general, envuelve sus análisis. Y, en tercer lugar, a su juicio, los que utilizan el término “individualismo” para referirse a la cultura del narcisismo, la atomización social o el egoísmo olvidan una de las grandes conquistas de la modernidad, el lado positivo del desencantamiento del mundo: el derecho a decidir cómo queremos vivir, y el hecho de no vernos encadenados a un tipo de vida impuesto por una jerarquía contra la que nada podemos hacer, por un orden superior totalmente independiente a nosotros.

El individualismo no tiene por qué estar irremediablemente abocado al egoísmo y a una cultura narcisista. Si recuperamos las fuentes morales (naturaleza engranada y naturaleza interior) y los bienes constitutivos (dignidad, originalidad, libertad autorresponsable y vocación) que lo impulsan, podemos encontrar el amor a uno mismo y el compromiso personal con esa voz interior que llama a *mi ser esencial*⁷.

7 Taylor sigue aquí la terminología propia del marco referencial de la naturaleza interior del Romanticismo. Por eso utiliza expresiones como “naturaleza interior” o “ser esencial”. En realidad, Taylor nunca abandonará estas expresiones románticas por las que parece sentir una especial simpatía, pero en el transcurso de su análisis cambiarán de significado, tal y como veremos en la configuración de una ética de la *auténtica* autenticidad.

Yo puntual y razón instrumental. La radicalización del yo desvinculado lleva al yo puntual que, como el punto geométrico, es adimensional y sin extensión. Pero, además, el yo puntual se descubre como responsable de sus pensamientos y representaciones, capaz de manipular el mundo y transformarlo instrumentalmente en virtud de sus intereses. Al igual que ocurre con la primera imagen, esta concepción supone un avance en la modernidad y la ganancia de numerosos logros (derechos humanos). Pero, cuando la razón instrumental adquiere una primacía desproporcionada, lo hace a costa de mermar la razón sustantiva, aquella encargada de la dilucidación de los horizontes de sentido y de la valoración de los fines.

Entendemos por *racionalidad instrumental* aquella con la que calculamos la aplicación más rentable de los medios a un fin dado, lo que nos lleva a medir todo en términos de eficiencia máxima, optimización coste-beneficio, cálculo de utilidades, etc. El peligro en este caso es que la razón instrumental se apodere de nuestras vidas, es decir, que todo pase a ser valorado en términos de beneficio –tanto personal como económico–, incluso las relaciones humanas y aquello que hemos identificado como bienes y fines valiosos en sí. No sólo los fines compartidos se eclipsan, también aquellos bienes últimos (hiperbienes) que debían guiar nuestras vidas se ven oscurecidos por la exigencia de obtener un máximo rendimiento.

La primacía de la razón instrumental se vio favorecida y reforzada por el individualismo y el capitalismo. La pérdida de “asientos sólidos” (Bauman, 2000) permitió la emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras éticas, políticas y culturales, lo que generó el discurso de la “flexibilidad”, en el cual dominan términos tan ambiguos y ambivalentes como desregulación, descentralización y liberación. Hecho que también pone de manifiesto Sennet (1998 y 2006), para quien las nuevas condiciones del mercado laboral obligan a un gran número de personas a asumir riesgos muy pesados. Vivimos en una era de inseguridad –la era del “alto riesgo” nos dice Jill Blackmores (2004)– con graves problemas de trabajo, degradación ambiental, falta de seguridad social, erosión de las familias, fragmentación de las comunidades, violencia, desconfianza... En medio de estas condiciones sociales de inestabilidad, ante el ritmo frenético de nuestra sociedad y las constantes demandas de flexibilidad, el individuo experimenta una profunda ansiedad y angustia ante la perspectiva de perder el control de su vida.

La sociedad actual, heredera del estado de bienestar, ofrece aparentemente mayores posibilidades de inventar nuevas formas de vida; sin embargo, el liberalismo político de la neutralidad ha hecho que todo modo de vida parezca igualmente aceptable. La “vida mejor” se convierte ahora en un sinsentido.

Ante esta trágica y tormentosa situación, el individuo encuentra su falso refugio en el consumo⁸: es el perverso intento de sustituir fines y bienes valiosos en sí mismos por bienes materiales consumibles. Pero, cuando consumimos las cosas, las gastamos y desgastamos. Nuestra sociedad hiperconsumista –como la califica Lipovetsky– nos lleva a consumir no sólo bienes materiales, sino también los bienes espirituales que otras generaciones se afanaron en conseguir. En este consumo, lo que desgastamos son los grandes ideales, la realización personal, los fines últimos, el sentido de dignidad e integridad... en definitiva, desgastamos la misma humanidad.

Si la primacía de la razón instrumental termina eclipsando los fines de la vida humana, las consecuencias no pueden dejar de ser desastrosas: consumismo, relaciones personales baremadas en términos de coste-beneficio, pérdida de fines y bienes superiores, etc. Pero, el riesgo no radica en la misma razón instrumental, sino que el peligro reside en esa maximización y primacía que la cultura otorga a la razón instrumental, olvidando aquello a lo que debería servir.

Yo átomo y disolución del lazo social. Por último, la imagen del yo átomo muestra a un individuo aislado con intereses y bienes privados que no guardan conexión con los de los demás individuos átomos. Con esta imagen el ser humano también alcanza nuevas cotas y demandas morales (reclamo de la radical libertad del ser humano), pero la *masificación* de yos átomos pone en jaque a la sociedad misma, lleva a la fragmentación social, a la disolución del lazo social y al mantenimiento de diversas formas de despotismo blando.

Las consecuencias políticas a las que nos enfrentamos en la actualidad, fruto del individualismo atomista y de la primacía de la razón instrumental, fueron ya anticipadas por Alexis de Tocqueville a mediados del siglo XIX. En una sociedad en la que los individuos permanecen encerrados en sí mismos, estos preferirán gozar de las satisfacciones de la vida privada, antes que participar activamente en el autogobierno de la sociedad. Así, los regímenes democráticos y el estado de bienestar liberal terminan pervirtiéndose y transformándose en un gobierno suave y paternalista que los ciudadanos aceptan pasivamente, siempre y cuando les proporcione los medios para el logro de satisfacciones y los distribuya de un modo general. El funcionamiento del mercado y del estado burocrático tiende a favorecer posiciones atomistas e instrumentalistas,

8 En VRT (2002a), Taylor recupera el tema del individualismo otorgándole una nueva dimensión, en esta ocasión para analizar el avance de la secularización de la esfera pública. Sin entrar en este tema, al que volveremos en el capítulo XI, queremos dejar apuntado que allí Taylor realiza un análisis de la sociedad del consumo y del fenómeno de la moda en la expansión de una cultura de la autenticidad débilmente entendida.

contrarias a la iniciativa democrática, pero la aceptación por parte del pueblo de un despotismo blando no es el mayor peligro, sino la fragmentación, esto es, la incapacidad del pueblo de proponerse objetivos comunes:

El peligro no lo constituye el despotismo, sino la fragmentación, a saber, un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo. La fragmentación aparece cuando la gente comienza a considerarse de forma cada vez más atomista, dicho de otra manera, cada vez menos ligada a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes. (Taylor, 1991a: 138)

En medio de esta fragmentación, sin compromisos, valores ni metas compartidas, ¿cómo conseguir el sentimiento de cohesión social?, ¿cómo garantizar la construcción del lazo social?⁹ En la medida en que la sociedad está formada por lo que he llamado *yos átomo*, la trágica situación personal se extiende al todo social. Los individuos se transforman en seres ambiguos sin fines en función de los que orientar su vida, pero estos *seres ambiguos* son los mismos que se insertan en prácticas sociales existentes, envolviendo toda la sociedad en el mismo halo de ambigüedad. Nuestra situación y nuestras relaciones sociales nos determinan, pero tras el desencantamiento del mundo, la pérdida de los antiguos órdenes y los actuales movimientos de homogeneización y globalización, se acrecienta la falsa ilusión de la desaparición de clases sociales, y las relaciones interpersonales se mueven en una angustiante indeterminación, que no favorece la construcción del lazo social, el reconocimiento y el compromiso con el otro.

La ambigüedad existencial, la pluralidad de formas de vida, la polivocidad de fuentes y bienes dificultan la creación del lazo social. El sujeto se construye a través del contexto social. La vida se vuelve fluctuante cuando no existen relaciones interpersonales fluidas ni la conciencia de poseer fines constitutivos compartidos. Los valores sociales, igual que los individuales, no pueden asentarse en la arbitrariedad. Sin embargo, la visión liberal del yo considera que los individuos son libres de suspender su participación en las prácticas sociales existentes y de hacer elecciones independientemente de estas. Como resultado, los individuos son libres de cuestionar y rechazar cualquier relación. El liberalismo clásico olvida que el yo se encuentra enmarcado en las prácticas sociales existentes y que su definición depende en gran parte del espacio moral que ocupa dentro de un determinado marco referencial. Es una ilusión pensar, como lo hace el liberalismo, en unos sujetos morales que puedan escoger determinados bienes al margen

9 Dejamos aquí apuntado el problema. Taylor abordará esta cuestión en sus textos sobre filosofía política que nosotros analizaremos en el capítulo IX.

de horizontes sustantivos de valor —o en un sujeto indiferente a las valoraciones implícitas del lenguaje de interpretación, capaz de elegir entre diferentes valores como si se situase en un plano superior por encima de ellos.

Algunos años después, en MSI, Taylor aborda de nuevo la cuestión de la complejidad y el malestar de la modernidad como fruto de tres aspectos interrelacionados. En primer lugar, la pluralidad de prácticas y formas institucionales: la ciencia, la tecnología, la producción industrial, la urbanización, etc. En segundo lugar, nuevas formas de entender la vida: el individualismo, la secularización, la racionalidad instrumental, etc. Y, en tercer lugar, nuevas formas de malestar: la alienación, la pérdida del sentido y la anticipación de una inminente disolución social (Taylor, 2004: 13). Aunque allí se concentrará en los efectos producidos por la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo, la crisis de la modernidad sigue girando en torno a los tres mismos peligros y malestares: el individualismo que provoca la pérdida del sentido de la vida humana, la primacía de la razón instrumental que amenaza con el eclipse de los fines, y la fragmentación-disolución del lazo social como consecuencia política y social de los dos anteriores.

3. El ideal de la *auténtica* (!) autenticidad

Pero, en medio de esta cultura desarticulada, Taylor descubre un elemento esperanzador. La simpatía que le despierta el ideal de la autorrealización le llevará a explorar en profundidad su significado y evolución para descargar en él toda su fuerza moral, tarea que le llevará a la configuración de una ética de la *auténtica* (!) autenticidad.

Intuitivamente todos comprendemos el sentido de la autenticidad como la exigencia de convertirnos en seres auténticos, dueños de nosotros mismos, seres autónomos, libres de cualquier coacción o imposición externa. Pero se trata de un ideal, nos dice Taylor, porque en él está implícita la descripción de una forma de vida mejor o superior en función de unos bienes valiosos que actúan como criterios sustantivos. Este ideal se inscribe tanto dentro del marco referencial del naturalismo ilustrado —procede de una razón desvinculada que vuelve reflexivamente sobre ella y alcanza la dignidad a través de la autonomía y el control racional— como del marco referencial establecido por el expresivismo romántico —incide en el compromiso personal que el ser humano debe adquirir consigo mismo en la búsqueda de su propia originalidad. El ideal de la autenticidad es fruto tanto de la Ilustración como del Romanticismo y es en sí mismo ambivalente como consecuencia de la

pluralidad de fuentes morales de las que emana, así como de los bienes constitutivos que le acompañan.

Nuevamente la dificultad que nos encontramos es que el olvido de estas fuentes morales ha deformado el ideal. Además, nos enfrentamos al reto de desvincular nuestra noción de autenticidad de aquello que Adorno (1967) calificó —o más bien descalificó— como “jerga de la autenticidad”. Según este autor la jerga se envolvería de un aura de sacralidad y pretendería conectar con lo absoluto cuando, en realidad, sus palabras clave estarían vacías de sentido y sus expresiones carecerían de significado. Por ello, nos dice Adorno, «la jerga de la autenticidad es ideología en cuanto lenguaje, abstracción hecha de todo contenido particular» (Adorno, 1967 [2006: 492]) y «quien domina la jerga no necesita decir lo que piensa, ni siquiera pensarlo correctamente; la jerga lo exime de ello y devalúa el pensamiento» (Adorno, 1967 [2006: 398]).

El ensayo de Adorno constituye un reto para todos aquellos que desean hablar de una ética de la autenticidad, pues inevitablemente se usan palabras y expresiones que constituyen la jerga y que, para Adorno, son incluso más peligrosas que el mismo término de “autenticidad”: naturaleza esencial, misión, llamada, lenguaje genuino/original, compromiso, etc. De este modo hablar del ideal de la autenticidad puede resultar peligroso, si previamente no se explicita qué entendemos por ella, cuáles son las nociones básicas y cuáles las exigencias que entraña el ideal. Nuevamente Taylor se nos presenta como el filósofo mediador que intenta reconciliar posturas enfrentadas:

Muchas de las cosas que los críticos de la cultura contemporánea atacan son formas degradadas y pervertidas de este ideal. Es decir, proceden de él, y quienes las ponen en práctica apelan a él, pero de hecho no representan una auténtica (!)¹⁰ realización del mismo [...]

Lo que vengo a sugerir es una posición distinta tanto de la de los defensores como de la de los detractores de la cultura contemporánea. Al contrario que los defensores, no creo que todo sea como debería ser en esta cultura. En esto tiendo a estar de acuerdo con los detractores. Pero al contrario que ellos, creo que la autenticidad debería tomarse en serio como ideal moral. (Taylor, 1991a: 57-58)

El reto, según Taylor, es devolverle a este ideal su fuerza moral y luchar por el verdadero significado de la autenticidad. Aun de forma pervertida, este ideal permanece implícito en la sociedad actual y en las prácticas sociales, por

10 He tomado esta expresión y la grafía utilizada por Taylor para incidir en el cambio de significado y en la diferenciación del verdadero ideal de la autenticidad —tal y como lo entiende Taylor— y las formas depravadas del ideal.

ello debemos recuperarlo, reconstruirlo y analizar las prácticas existentes que se configuran en torno a él.

En cierto sentido, el ideal de la autenticidad llega dañado desde su mismo origen. La ética de la autenticidad es una ética puramente moderna, nacida a la luz de ciertas concepciones que se remontan al Romanticismo. El punto de partida es la idea dieciochesca de que los seres humanos están dotados de un sentimiento (intuitivo) moral y que este sentimiento es lo que debemos abrazar para convertirnos en seres auténticos, en verdaderos seres humanos. Ya Rousseau había presentado la moralidad como seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior¹¹. Además, al ideal le acompaña un determinado modo de comprender la libertad: soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, sin ser determinado ni coaccionado por influencias externas. Esta libertad autodeterminante se nos presenta estrechamente ligada a la noción de autenticidad, pero, en realidad, son dos ideas diferentes y confundirlas da lugar a una de las formas depravadas de la autenticidad.

La autenticidad tiene que ver con ese contacto interior, con esa forma de ser particular y original, concretamente, su fuerza moral reside en la fidelidad a uno mismo, el compromiso personal con la naturaleza esencial. Pero la libertad autodeterminante hace prevalecer esa radical postura, centrándose única y exclusivamente en el individuo y considerando la realización como algo que atañe sólo al yo –mis relaciones con los otros sólo valen en la medida en que sean útiles para mi propia realización–, ignorando las exigencias que provienen más allá de nuestros deseos y aspiraciones. El yo se vuelve impermeable¹² a las grandes cuestiones que le trascienden, lo que deviene en un antropocentrismo radical. La *libertad autodeterminante* –primera forma pervertida del ideal– que arrastra consigo el peligro del atomismo social y del antropocentrismo (también del egocentrismo) no puede ser confundido con el ideal de la autenticidad y la noción de fidelidad a uno mismo.

11 La simpatía con la que Taylor reconstruye esta concepción tanto en SS como en EA puede llevarnos al error de adscribir a Taylor al ideal de la autorrealización tal y como surge en el Romanticismo y cuyo iniciador es Rousseau. A riesgo de ser repetitiva, insisto una vez más en que esto sería un terrible error. Taylor aprecia la fuerza expresiva del lenguaje de los románticos y le gusta utilizar las mismas expresiones que ellos; pero en este punto está explicando la ambivalencia del ideal de la autorrealización y toda la exposición que viene a continuación corresponde a formas pervertidas del ideal, justamente aquellas contra las que Taylor intenta luchar.

12 Esta es una de las primeras formulaciones de lo que Taylor denominará en MSI y, muy especialmente, en SA, *buffered self*. Taylor adelanta de este modo temas que centrarán su atención quince años después.

El contacto interior y la fidelidad a uno mismo van ligados a la noción de autorrealización. Ahora bien, debemos diferenciar la *auténtica* (!) autenticidad del *individualismo de la autorrealización* –segunda forma pervertida del ideal. El individualismo de la autorrealización afirma que todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en lo que cada uno considere valioso. En el individualismo de la autorrealización también se exige a las personas que *sean fieles a sí mismas*, pero hace depender todo del sujeto como individuo aislado. El individualismo de la autorrealización conlleva un relativismo acomodaticio muy de moda en la sociedad actual: todo el mundo tiene sus propios valores y estos no deben ser puestos en tela de juicio. Originalmente esta idea proviene del bien constitutivo de la igualdad. Los valores que cada uno tiene pertenecen a su elección vital y, por tanto, son motivo de respeto. Pero el respeto a los demás y a otras formas de vida diferentes a la mía propia no debería llevar a un relativismo inoperante. Parece lógico pensar que si un hombre pone su felicidad como valor supremo en función del cual orientar su vida y esta (felicidad) la encuentra en el acto de matar a su familia, nadie afirmarí­a que deben respetarse sus valores y su forma de vida. El ideal de la autorrealización queda desacreditado siempre que vaya ligado al subjetivismo y al relativismo.

Taylor explica este deslizamiento hacia el relativismo y el subjetivismo como la confusión entre la manera (la forma) y el contenido (la materia) de la autenticidad y la autorrealización. En la cuestión de la forma, la autenticidad hace referencia a sí misma, es algo inevitable y no tiene por qué ser malo, simplemente muestra la necesidad de un contacto interior y de la fidelidad a uno mismo. Pero si la *autorreferencialidad de la manera* es legítima, no ocurre lo mismo con la *autorreferencialidad del contenido*. Este no tiene porque hacer referencia a mí mismo, no significa que mis metas tengan que realizar mis deseos y aspiraciones, sin prestar atención a algo que está más allá de mí mismo y las obligaciones que tengo con los demás.

Y Taylor aún advierte de una tercera forma pervertida del ideal: *el liberalismo de la neutralidad*, según el cual la sociedad liberal debe ser neutral en cuestiones relativas a lo que constituye una vida significativa. Un gobierno faltarí­a a la imparcialidad y al respeto equitativo a los ciudadanos si toma partido en estas cuestiones. Ciertamente es que el Estado no debe coartar al individuo en este aspecto, pero también es cierto que el liberalismo entiende al sujeto como un ser que puede abstraerse y comprenderse al margen de toda práctica social. Esta idea, sucesora de la imagen del ser humano como un yo puntual, vuelve a colocar al individuo en un plano de superioridad –incluso indiferencia– respecto a valores e ideales, lo que desemboca de nuevo en la corriente del relativismo moral.

Frente a estas peligrosas fórmulas, Taylor nos recuerda que el ser humano es un evaluador fuerte y que en sus evaluaciones subyace la idea de la dignidad humana: existen formas de vida y modos de ser que son sentidos como superiores a otros. El ideal de la autenticidad no puede prescindir de esta facticidad humana, no puede ignorar nuestra naturaleza esencialmente moral y social, ni los bienes constitutivos que imponen nuestros marcos referenciales, ni tampoco ciertas cuestiones trascendentes que van mucho más allá de la vida humana. Cuando el ideal de la autorrealización degenera de tal modo nos encontramos ante formas de narcisismo y hedonismo, en las que poco queda de la fuerza moral que animaba originalmente el ideal. La cultura del narcisismo¹³ es una forma trivializada de este ideal, impulsada por formas egocéntricas y egoístas, autocomplacientes; una cultura insensible a exigencias más allá de uno mismo y a la argumentación racional que queda anclada en el puro subjetivismo.

Hasta aquí hemos visto algunas de las formas trivializadas del ideal de la autenticidad (i.e., libertad autodeterminante, individualismo de la autorrealización, liberalismo de la neutralidad) y algunos de los peligros que acechan al mismo (relativismo, atomización y subjetivismo). Siguiendo la estela de Lionel Trilling, Taylor se propone reconstruir el ideal. A pesar de que alude explícitamente a “autenticidad” y “fidelidad con uno mismo” (Trilling, 1972), Taylor supera la concepción de Trilling que se mantiene totalmente anclada en la idea romántica de una naturaleza esencial que me determina y configura mi propia originalidad. Y es aquí donde debemos matizar esta concepción. Aunque Taylor continúa usando estas expresiones románticas, el significado otorgado no es el mismo. En Taylor, la “naturaleza esencial” del ser humano lo único que determina es su “radical apertura” y remite, en última instancia, a su naturaleza como evaluador fuerte. El abrazar mi naturaleza esencial y ser fiel a mí mismo debe entenderse como el compromiso que el ser humano establece consigo mismo en la construcción de su identidad y la configuración de su proyecto vital. El ideal de la autenticidad en Taylor se inserta dentro de la tercera dimensión de la moral que analizamos al final del capítulo IV. Tiene que ver con la formación del carácter y con la naturaleza abierta que permite la pluralidad de formas de ser. Entre ellas, para el evaluador fuerte unas se presentan como más valiosas que otras y, en consecuencia, la fidelidad para con

13 Aunque Taylor considera la cultura del narcisismo como otra de las formas trivializadas del ideal, parece más adecuado entenderlo como la cultura derivada o propulsora de aquellas otras desviaciones por cuanto hace hincapié en el egoísmo y egocentrismo del individuo, elemento común a cualquiera de las formas pervertidas del ideal de la autenticidad. Esta es la misma interpretación que parece otorgarle Flanagan para quien la cultura del narcisismo es el “omni-presente malestar roedor” (Flanagan, 1993: 192).

uno mismo significa la conformación de mi *êthos* en función de aquel modo de vida que siento como incomparablemente superior. La dificultad para comprender la posición tayloriana reside en los múltiples sentidos en que podemos entender la “naturaleza humana”¹⁴.

Tampoco facilita su correcta interpretación el hecho de que Taylor mantenga un lenguaje cargado de connotaciones románticas. Tanto en SS como en EA, el discurso tayloriano rezuma una gran simpatía hacia la comprensión romántica de la naturaleza que resuena como una voz interior y la noción de un yo expresivo, profundo, que debe autorrealizarse. Pero esto no debe inducirnos a error: esta simpatía es consecuencia de que el romanticismo reintroduce nociones sustantivas que habían sido desterradas por la razón desvinculada. Una incorrecta lectura de SS y EA puede llevar a postular a Taylor como un defensor de la libertad autodeterminante pero, inevitablemente, si interpretamos de este modo su apuesta, encontraremos en su discurso numerosas contradicciones difíciles de salvar.

Es preciso, pues, analizar cuál sería la *auténtica* (!) realización del ideal de la autenticidad. Para Taylor, el ideal de la autenticidad carece de valor si no presta atención a tres “horizontes ineludibles” de los que no puede escapar: el carácter dialógico del ser humano, las exigencias de nuestros lazos con los demás y, por último, la exigencia de algo que está más allá de nosotros.

Empecemos por *el carácter dialógico del ser humano*. Este aspecto fundamental dentro de la filosofía de Taylor ya fue tratado en el análisis de las condiciones invariables de la variabilidad humana y con relación al yo en el espacio moral: nos definimos siempre en un espacio común con otros interlocutores –los otros significativos– y por medio de lenguajes de interpretación

14 Con esta dificultad tropieza Keymer (2007) al intentar mostrar las coincidencias existentes entre Robert Spaemann y Charles Taylor, partiendo de la idea de que el bien como fin o plenitud es aquello a lo que el individuo tiende por naturaleza. Keymer equipara la noción de “naturaleza” de Spaemann a la de “sí mismo” de Taylor. De este modo, afirma que lo bueno y lo justo es actuar conforme a la naturaleza y lo natural es una cierta tensión hacia la satisfacción de la inclinación del ente (Keymer, 2007: 42). Si bien este criterio podría ajustarse a la teoría de Spaemann, no puede ser sostenido sin matizaciones dentro en la filosofía de Taylor. Taylor utiliza recurrentemente la expresión “naturaleza humana” y “naturaleza esencial” pero nunca en un sentido biológico sino en un sentido biográfico. El error de Keymer, mismo error en el que incurre también Llamas (2003), es considerar la naturaleza teleológica del ser humano como una “naturaleza finalizada”: «la naturaleza humana es teleológica, finalizada: el hombre ha de llegar a ser lo que ya es en cierto modo [...] la identidad es procesual: el ser humano nunca es idéntico consigo mismo hasta el momento de la muerte» (Llamas, 2003: 3). Pero, si esto fuese así, nuestra naturaleza sería determinista y la libertad no tendría cabida en el ser humano, consecuencias que Taylor jamás estaría dispuesto a aceptar.

cargados de connotaciones valorativas. Mi identidad se define siempre en diálogo –a veces incluso en lucha– con las ideas que los otros significativos quieren reconocer en mí. El ideal de la autenticidad nos exige que descubramos nuestra forma de ser original. Y, si bien es cierto que nuestro modo de ser se genera interiormente, esto no significa aisladamente, sino por medio del diálogo con otros.

En la medida en que el diálogo siempre ocurre al menos entre dos personas, el carácter dialógico del ser humano nos lleva al segundo horizonte ineludible: *la exigencia de nuestros lazos con los demás*. Este horizonte puede ser problemático, porque la autenticidad parece definirse principalmente centrada en el yo –lo que ayuda a un progresivo distanciamiento respecto a los otros– y los lazos con los demás y/o las obligaciones morales externas pueden entrar en conflicto con lo que estimamos como nuestro desarrollo personal; pero, en realidad, el verdadero ideal de la autenticidad incorpora ciertas nociones de cómo debería vivir el individuo en comunidad.

La cultura de la autenticidad nos ofrece distinciones sobre el modo de vivir con los demás. Dado que descubrir mi identidad no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo en el intercambio con los demás, el ideal de la autenticidad correctamente entendido otorga una nueva importancia al reconocimiento en un doble plano: social y personal.

En el plano social, el ideal de la justicia exige igualdad de oportunidades para que todo el mundo desarrolle su propia identidad. Esto introduce una nueva dimensión en la política: el reconocimiento universal del valor de lo particular en todas aquellas formas que resulten pertinentes para la identidad (sexo, raza, cultura, religión, etc.). La política del reconocimiento se compromete con los diversos modos de ser y se afana en garantizar las condiciones para que los individuos puedan realizar su peculiar modo de ser. En este plano parece suficiente mantener un principio de justicia procedimental, tal y como viene siendo defendido por el liberalismo de la neutralidad (Conill, 2006: 250). Pero esto no significa que todos los modos de ser valgan lo mismo, pues la diferencia siempre se asienta sobre una base común que cumple la función de criterio con el que juzgar los diferentes modos de vida que todos debemos reconocer. Esta idea permite la superación del relativismo y el subjetivismo: todos admitimos que existen propiedades que tienen un cierto valor; esto es el reconocimiento de un horizonte de significación compartido¹⁵.

15 Los análisis de MRP son ya apuntadas en EA. Recordemos que ambos textos fueron escritos con tan sólo un año de diferencia. En estos y otros aspectos profundizaremos en el capítulo VIII.

En el plano personal, se les otorga una especial importancia a las relaciones íntimas como fuente de autoexploración. Cuando interactúo con los otros significativos puedo hallar nuevos modos de autodescubrimiento y autoafirmación, lo que desbanca totalmente una concepción instrumentalista de las relaciones personales. En este sentido, el ideal de la autenticidad debe mucho al expresivismo romántico. Pero nuestros marcos referenciales también han revelado dos bienes que en nuestra cultura son casi universalmente reconocidos: la justicia y la benevolencia. Para Taylor, estas dos exigencias morales son ineludibles y ninguna forma de autorrealización puede ir en contra de ellas.

Y, por último, el tercer horizonte es *la exigencia de algo que está más allá de nosotros*. Nos definimos a nosotros mismos a través de “autodefiniciones reconocibles” que explicitan mi originalidad, algo que resulta significativo en mí y me diferencia de los demás. Pero esta definición carece de sentido si no se realiza sobre un trasfondo de inteligibilidad. Las cosas no tienen significación en sí mismas sino porque las personas así lo creen. Pero lo significativo en mí se traduce en propiedades que tienen una significación independientemente de mi voluntad. La elección personal no es suficiente como horizonte. La autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas cuestiones son más significativas que otras, y yo sólo puedo definirme sobre el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia:

Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, y por tanto cortejar a la trivialización. En la medida en que la gente busca en esto un ideal, este autoaprisionarse es autoanulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse. (Taylor, 1991a: 75)

La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo, sino que las presupone. Poner entre paréntesis todo –la historia, la naturaleza, la sociedad, la exigencia de justicia y benevolencia universales, la divinidad, etc.– salvo lo que encuentro en mí significaría eliminar a aquellos factores que luchan por el establecimiento de lo que realmente tiene importancia más allá de mi propia vida individual¹⁶. Cuando las personas proponen

16 Cuando Taylor habla de las exigencias de algo que está más allá de la vida humana refiere a la historia, la naturaleza, la sociedad o Dios. Taylor postula de este modo una trascendencia que no queda unívocamente ligada a la comprensión de la trascendencia divina. Sin embargo, esta trascendencia será la que estudie posteriormente en SA y lo que dará forma a diferentes modos de espiritualidad. En este punto puede apreciarse cierta ambigüedad o contradicción en el pensamiento de Taylor, que puede tener su origen en la necesidad que Taylor siente en estos años de “encubrir” o, al menos, no aludir explícitamente a sus convicciones espirituales más

alguna de las formas egocéntricas de autorrealización, se muestran insensibles a estos horizontes ineludibles.

La *auténtica* (!) autenticidad debe realizarse en la intersección de estos tres horizontes ineludibles. Y, una vez establecido este marco, aún es necesario precisar que requiere y que exige la verdadera autenticidad. Y, para Taylor (1991a: 99 y ss.), la autenticidad entraña tres requisitos fundamentales. Primero, creación, construcción y descubrimiento: cada uno de nosotros debe descubrir lo que significa ser uno mismo, pero el descubrimiento sólo puede hacerse articulando de nuevo, construyendo, creando y recreando. Segundo, originalidad: lo que debo construir debe ser algo fiel a mí mismo, debe expresar mi naturaleza esencial, lo que me hace un ser único e irrepetible. Y, tercero, oposición a las reglas de la sociedad: debo ser libre para encontrar mi propósito de vida frente a exigencias externas.

Pero, si nos quedamos sólo con estos aspectos, entonces podríamos alcanzar una sensación de absoluta libertad y anomia, cuando, en realidad, la autenticidad obliga como mínimo a la adecuación respecto a dos exigencias morales. Por un lado, apertura a horizontes de significado: los marcos referenciales siempre vienen determinados comunitariamente y la comunidad se entiende como comunidad lingüística. Tenemos que vérnoslas con ciertos bienes y fines valiosos y con cuestiones sustantivas relativas a la naturaleza de la vida buena: existen diferentes formas de desarrollar la autenticidad, pero no todas son igualmente legítimas. Y, por otro lado, la autodefinición en el diálogo: determinamos y configuramos nuestra identidad a través del diálogo con los otros, a través de mi expresión.

El mérito del ideal incide en una forma de vida más autorresponsable, nos permite vivir una vida más plena y diferenciada. Supone un incremento de libertad que inevitablemente implica una ambivalencia: puedo ir hacia formas más plenas y elevadas de existencia o puedo ir hacia formas más degradadas. El pesimismo cultural de los detractores es contraproducente, condenan y ridiculizan el ideal y sus prácticas, pero no proponen ninguna alternativa. Por ello, nos dice Taylor:

Sugiero que no nos dediquemos a buscar la tendencia, cualquier que esta sea de auge o de declive, sino que rompamos con la tentación de discernir tendencias irreversibles y consideremos que se libra una lucha cuyo resultado está continuamente por decidir. (Taylor, 1991: 110)

profundas. La explicitación de dichas convicciones y los compromisos espirituales manifiestos es lo que dará pie a lo que hemos denominado como la “vuelta” a la religión.

Esta mezcla de elementos, estas tendencias constantemente en oposición, es lo que le permite a Taylor realizar una bella descripción de la autenticidad como el derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las reglas de la sociedad, sin olvidar por ello nuestras exigencias éticas con los demás. El derecho de cada uno a ser sí mismo, a realizarse plenamente y actualizar al máximo sus capacidades es una de las libertades modernas a las que ningún sujeto humano desea renunciar. Por eso el ideal de la autorrealización continúa ejerciendo una poderosa atracción sobre nosotros. Pero el ideal no puede ser plenamente satisfecho en la realidad si no atendemos al modo en que se entreteje en nuestra vida cotidiana, analizamos sus deficiencias y las reconducimos hacia nuevas formas de adecuación con los bienes constitutivos que, ahora, descubriremos en el análisis del nuevo orden moral moderno.

VI. El nuevo orden moral moderno

Con SS, Taylor pretende mostrar cómo la identidad moderna bebe de numerosas fuentes y se ubica en un espacio moral caracterizado por una multiplicidad de bienes que son en sí mismos polivalentes; mientras que en EA se encarga de recuperar el ideal de la autenticidad y descargar en él toda su fuerza moral. Ambos libros se mueven en la configuración de una ética sustantiva motivada por bienes y valores, pero no explicitan cuáles son nuestras obligaciones morales con los demás ni el criterio para la resolución de conflictos.

Tras la publicación de SS y EA, Taylor se centrará fundamentalmente en la exploración de las relaciones existentes entre identidad, bien y comunidad. Durante la década de los 90 estos serán los temas centrales en su pensamiento. No será hasta principios del siglo XXI cuando Taylor retome algunas cuestiones que había dejado pendientes concernientes a la dimensión normativa de la moral en artículos como «Die Moderne und die säkulare Zeit» (2000b), «Modernity and Difference» (2000c) y «Modern Social Imaginaries» (2002c). La extensión y profundización de este último artículo dará paso a la publicación del MSI (2004). La peculiaridad de esta obra es que se inserta dentro de la línea de textos que, partiendo de los análisis de SS, se encaminan a la explicación del proceso de secularización de la civilización occidental, textos que finalmente desembocan en SA. De hecho, los capítulos centrales de MSI, capítulos en los que nos vamos a detener en estas páginas, están también recogidos en la primera parte de SA. Esta superposición de textos tienen su justificación en el hecho de que las fuentes morales analizadas en SS también son las fuentes que preparan el terreno para la descreencia y para la justificación de los fines de la vida humana en relación única y exclusivamente con el individuo, esto es, la génesis de un humanismo excluyente que eclosionará en una constelación de *nuevas formas inmanentes* de espiritualidad. Pero, lo que en este apartado nos interesa es que MSI es el enlace entre SS y SA y que, en el

paso de una a la otra, Taylor cierra algunos temas que había dejado pendientes en SS, muestra el tránsito de una ética sustantiva a un liberalismo sustantivo, y todo ello con vistas a explicar el auge de la increencia en la modernidad. Así, MSI puede ser considerada una “obra visagra”. La tesis central es que el auge de la modernidad es inseparable de un cierto imaginario social y que en el centro de este imaginario tiene un peso especial la idea de orden moral moderno, un orden resultante no sólo del modo de concebirse el ser humano, sino también de los cambios ocurridos en las estructuras políticas, en las prácticas económicas y en la organización y gobierno de la sociedad. Pero, la idea del orden moral, como veremos, hace avanzar el discurso de Taylor de lo sustantivo a lo normativo.

SS ofrecía una reconstrucción histórica centrada en la exposición de los desarrollos filosóficos con algún apunte en torno a la mentalidad popular. El propio Taylor se realizaba una autocrítica al afirmar que la plena comprensión de la génesis de la identidad moderna requeriría de la consideración de otros elementos de vital importancia, como los cambios ocurridos en las prácticas políticas, sociales y económicas. Estos cambios en la práctica junto a los desarrollos en las ideas –en Taylor, teoría y praxis están unidos en una constante circularidad– son los que ayudan a la configuración de un nuevo “orden moral moderno”, que introducirá las exigencias propias de formulaciones normativas –exigencias tanto morales como políticas–, pero fundamentadas en nociones sustantivas centrales e ineludibles para Taylor (bien y valor) que exigirán un ajuste con respecto al principio de *Best Account*.

1. Procedimentalismo y normatividad

Con la cuestión ética de la relación entre identidad y bien hemos podido dar cuenta de la *moral como estructura* del ser humano y con el ideal de la *auténtica* autenticidad bosquejamos los pilares de la *moral como actitud* en Taylor, pero queda todavía por fijar aquello propio de la *moral como contenido*, esto es, las normas morales que deben orientar nuestro modo de actuar e interactuar con los demás y que nos ofrecen los criterios para juzgar la adecuación y rectitud de nuestras acciones. Como ya apunté en otro lugar (cap. IV), la apuesta por una ética sustantiva debe entenderse dentro de este marco, pero tal apuesta no implica el desprecio hacia las cuestiones procedimentales y normativas, sino más bien la incorporación de nociones sustantivas dentro de procedimentalismo y normatividad. El asunto es hartamente complejo, pues Taylor remite en numerosos textos a estas cuestiones sin llegar a arriesgar una clara

posición al respeto ni formular principios y máximas de modo categórico.

Pero, a mi parecer, hay dos cuestiones claves que dan el acceso a la consideración de este procedimentalismo y normatividad. La primera es la explicación del principio de *Best Account*, que es formulado por Taylor dentro de la crítica dirigida a las éticas procedimentales y como contrapunto a lo que con el tiempo Taylor denominará *sustraction histories*. La segunda cuestión es el modo en que teoría y praxis se entretujan para dar lugar a la prescripción de normas concretas sujetas a un determinado marco referencial. Veamos cada una de ellas.

Taylor formula el principio de *Best Account* [principio BA] en SS. Intuitivamente, podemos entenderlo como la invocación a dar cuenta de una mejor explicación, construir una mejor narración o, simplemente, procurar una mejor interpretación. Sin embargo, no es posible comprender lo que este principio significa y la trascendencia que adquirirá en la obra de Taylor sin prestar atención al contrapunto que ofrecen las llamadas “historias de sustracción” [*sustraction histories*]. Taylor entiende por historias de sustracción¹ aquellas explicaciones que tratan de dar cuenta de fenómenos y teorías actuales explicándolas como el resultado de la eliminación de viejos horizontes del pasado, comprensiones o supuestos que ahora se nos muestran como ilusorios. La sustracción consistiría en eliminar aquellos falsos horizontes para, de ese modo, encontrarnos con la esencia misma del fenómeno o de la teoría que, tras su desvelamiento, se recubre de un halo de evidencia. A lo largo de su obra Taylor identificará numerosas teorías como historias de sustracción. Entre estas cabe destacar dos. La imagen del ser humano como un individuo prepolítico, con una existencia previa a la sociedad y portador de derechos naturales, es el resultado –según Taylor– de eliminar la idea de un logos óntico. Al eliminar las jerarquías que aquel logos introducía, lo que nos queda es la imagen de un individuo no sujeto a ninguna estructura previa. Otra teoría considerada por Taylor como historia de sustracción es la que nos muestra la secularización del mundo moderno occidental como el resulta-

1 Cuando expone este concepto Taylor no remite a ningún autor. Sin embargo, Fleming y O’Carroll (2008) ponen de relieve la conexión existente entre Taylor y el teólogo John Milbank precisamente por su exploración de la naturaleza de la modernidad en términos de un “mito de sustracción”. La tesis de fondo es prácticamente la misma. Para Milbank la modernidad no sería tan evidentemente secular, sino que la constitución del orden secular está profundamente enraizado en la historia de las tradiciones religiosas en Occidente. Desconozco si, efectivamente, existe tal conexión entre ambos autores o simplemente se trata de una coincidencia, en tal caso, fruto de una lectura común: Weber. El libro de Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1993), es anterior a MSI, libro en el que Taylor explicita qué son las historias de sustracción; sin embargo, en el libro de Milbank no hay ninguna definición y sí numerosas referencias a H y HMS de Taylor.

do lógico de eliminar viejas religiones y metafísicas. Una vez que desechamos estos horizontes, nos encontraríamos con lo obvio: la inmanencia del mundo y la no-creencia como el único modo posible de espiritualidad. Taylor rechazará tajantemente este modo de concebir las cosas. Las historias de sustracción son, al parecer del canadiense, explicaciones reduccionistas, ilusorias e incluso perniciosas por cuanto no dan razón verdadera del modo en que las cosas han llegado a ser para nosotros. Frente a estas historias, Taylor buscará la articulación de “mejores narraciones”. La tesis básica de la que parte es que las cosas no son como nos intentan hacer creer estas historias, sino más bien al revés. Es totalmente necesario comprender los viejos órdenes y horizontes de sentido del pasado para entender su evolución hacia ideas, prácticas y fenómenos que, lejos de ser autoevidentes, son el resultado de un largo proceso de transformación. La reconstrucción histórica y la exégesis hermenéutica son aliados del principio de BA, pues nos permiten comprender cómo son las cosas y por qué han llegado a ser lo que son.

La primera vez que introduce este principio es con motivo de la crítica a aquellas teorías morales que intentan prescindir de nociones como bien o valor y se centran en la dilucidación de la racionalidad del procedimiento. Estos enfoques han ganado una amplia aceptación sobre la formulación de la falacia naturalista o diferentes versiones de la distinción humeana del *es/debe*. A partir de esta distinción, los bienes y valores pasarán a ser entendidos como “proyecciones”² en un mundo neutro, razón por la cual nuestra visión del mundo debería estar siempre desprovista de términos de valor. Frente a estos enfoques, Taylor apuesta por la recuperación de nociones sustantivas, las únicas que pueden dar sentido a nuestra vida y al mundo en el que vivimos. No puede ser de otro modo –nos dice Taylor– dada nuestra naturaleza de evaluadores fuertes. No podemos omitir la remisión a bienes y valores porque estos son los que dan sentido y otorgan una mejor narración de nuestra vida moral, política y espiritual, así como del modo en que sentimos y vivimos los sucesos del mundo que nos rodea:

Los términos que seleccionamos han de tener sentido en toda la gama de ambos usos, tanto en el explicativo como en el de la vida. Los términos indispensables para el último son parte de la narración que tiene más sentido para nosotros, al menos hasta que sea posible reemplazarlos por sustitutos más clarividentes. El resultado de esta búsqueda de clarividencia produce la mejor explicación que es posible producir en un momento dado y ninguna consideración epis-

2 “Proyección” es el término utilizado por John Mackie (1977: 42), para quien los valores son algo metafísicamente “curioso”.

temológica o metafísica de índole más general sobre la ciencia o la naturaleza justifica omitirla. La mejor explicación en este sentido es *trumps* [triumfos en los juegos de cartas]. Permítaseme llamarla el principio BA. (Taylor, 1989a: 94-95)

Si el principio BA obliga a la introducción de nociones como bien y valor en la búsqueda de una mejor narración³, entonces el modelo de conocimiento válido se apoyará sobre una razón sustantiva, la única capaz de dar cuenta de la mejor explicación. De este modo, al tiempo que critica el procedimentalismo propio de las teorías éticas contemporáneas, Taylor ofrece su propio procedimiento, no basado en la racionalidad del método sino en la sustantividad de la vida y, por ende, de la razón humana. El principio BA puede entenderse como un supuesto metaético que establece los requisitos de aceptación de una teoría moral. Taylor se aproxima en este punto al procedimentalismo «en tanto que propone un procedimiento para validar las expresiones que tienen en cuenta los valores de un orden social determinado» (Pedrana, 1996: 239).

Pero, además de supuesto metaético –de criterio de discriminación entre teorías morales–, el principio BA puede entenderse como norma moral. Pues, ante cualquier situación dada, el ser humano deberá ofrecer la mejor narración posible explicitando los valores, bienes y fines que entran en juego. El análisis de conflictos y la resolución de dilemas siempre debe ser acorde a las discriminaciones cualitativas y los marcos referenciales que justificarán y legitimarán en cada caso la decisión o solución tomada, siempre y cuando esta mantenga una coherencia y fidelidad con los bienes y valores implicados. De este modo, Taylor ofrece no sólo un principio metodológico y un criterio metaético sino también el procedimiento con el cual probar la fortaleza de nuestras valoraciones. La aplicación del principio BA conllevará la dilucidación de nuestras obligaciones y deberes para con los demás y ofrecerá la mejor respuesta posible en cada momento dado. Lógicamente, Taylor no explicitará cuáles son estas obligaciones ni nuestras normas morales, pues en cada caso las diversas opciones deberán ser rigurosamente examinadas y validadas por una razón sustantiva que atienda a las circunstancias y particularidades de la situación dada. En este sentido, la racionalidad del procedimiento se torna irrelevante en la explicación de principios morales, pues estos son determinados por una razón sustantiva que tiene en consideración los fines y valores que orientan a las personas en el

3 La escasa explicitación de lo que este principio significa y lo que conlleva abrirá el paso a numerosas críticas. Taylor da por sentado la verdad del principio de BA como si fuese una evidencia que no precisase de mayor explicación. Sin embargo, no todos aceptarán esta evidencia ni realismo (Sharphe, 1992).

espacio moral. La aplicación de este principio será también lo que nos permita analizar los dilemas éticos –así como políticos– como un conflicto entre bienes, lo que posibilitará una mejor comprensión del alcance y profundidad de los problemas analizados y la correcta toma de posición al respecto.

Si aceptamos que no hay principios morales universales y que la adecuación de nuestras acciones depende del contexto dado, el único modo de comprobar la justicia de nuestros actos será a través de la aplicación del principio BA. Ahora bien, dado que el principio BA obliga a la remisión a bienes y valores y a la exploración de los marcos referenciales para ofrecer la mejor narración de nuestros actos, es necesario comprobar cómo bienes y valores se hallan insertos en la praxis humana y cómo, en realidad, accedemos a ellos de un modo bastante intuitivo.

En 1989, Taylor avisaba de lo limitado de la empresa que entonces se proponía. El análisis exige no sólo una reconstrucción histórica más compleja y enriquecida con otros autores y corrientes de pensamiento, sino también el estudio de las prácticas que posibilitaron, animaron y/o consolidaron aquellas ideas. Y este análisis de las relaciones entre ideas y praxis que Taylor apunta en SS es desarrollado en MSI. Intuitivamente podemos entender que las ideas articulan nuestras prácticas como patrones que determinan lo que debemos/podemos hacer y lo que no –patrones de *haz-y-no-hagas*, los denomina Taylor. Pero esta no es la única relación posible. En ocasiones puede existir una relación de refuerzo mutuo perfectamente estable, de modo que la idea fortalece y mantiene vivo el patrón, mientras que la experiencia del patrón puede regenerar constantemente la idea. Sin embargo, en otras ocasiones, ideas y prácticas pueden no encajar entre sí y unas y otras pueden fracasar en su reproducción y mantenimiento. A veces un cambio en las ideas conlleva un cambio en las prácticas o a la inversa: pequeñas modificaciones en la práctica pueden terminar produciendo importantes cambios en las ideas. De ahí la necesidad de estudiar las prácticas que acompañaron, reforzaron y, a la vez, motivaron la génesis de la identidad moderna.

Lo que efectivamente encontramos en la historia es un amplio abanico de prácticas que son tanto *prácticas materiales* desarrolladas por los humanos como *modos de comprenderse* a sí mismos, *autoimágenes*. Ambos aspectos son inseparables. En este punto, Taylor sigue la interpretación de Cohen (1979) sobre el materialismo histórico: cada modo de producción requiere ciertas ideas, ciertas formas legales, ciertas normas de aceptación general, etc. En la medida en que ciertas formas legales facilitan un determinado modo de producción, los agentes que se ven empujados hacia dicho modo de producción se ven también inducidos a asumir y adoptar aquellas formas legales y las

prescripciones que incorporan. De este modo, será en la praxis humana donde se configuren las normas y prescripciones. Pero, como teoría y praxis no son independientes, esta normatividad se hallará estrechamente conectada con los bienes y valores determinados por el marco referencial.

De la reconstrucción histórica que ha realizado en SS, Taylor ve surgir un nuevo orden moral moderno, elemento fundamental dentro del imaginario social que dará lugar a la génesis de una serie de prácticas que afianzan este orden. Pero la idea moderna de orden moral va de lo hermenéutico a lo prescriptivo. La idea de un orden moral no se limita a la aceptación más o menos voluntaria de una serie de normas, sino que, en consonancia con nuestras evaluaciones fuertes, implica el reconocimiento de unos rasgos característicos en la vida humana que hacen que ciertas normas sean buenas y, por ello, pretendidamente realizables. Dentro de este orden moral encontraremos la definición de lo justo, lo correcto y de aquello por lo que merece la pena luchar. De este modo, en esta aproximación a las cuestiones procedimentales y normativas en Taylor que estamos ensayando, debemos conjugar la formulación del principio BA con el análisis de las prácticas que han dado lugar a un nuevo orden moral moderno.

2. Orden moral e imaginario social

Según Taylor, la modernidad occidental resulta inseparable de cierto tipo de imaginario social; de hecho, la ambigüedad sobre el periodo histórico y cultural que estamos viviendo puede explicarse en función de nuestro imaginario social. Taylor hablará de múltiples modernidades o modernidades alternativas para hacer referencia a las diferentes maneras de vivir las estructuras políticas y económicas que la época contemporánea ha posibilitado. Pero la pluralidad de diferentes maneras de vivir, de diferentes modos de modernización y de diferentes desarrollos de la modernidad en el mundo del Atlántico Norte está garantizada porque en ellas hay diferentes imaginarios sociales implicados⁴.

4 El auge de la modernidad es también uno de los temas recurrentes en la obra de Taylor. Además de los estudios relacionados con la génesis de la identidad moderna, la política del reconocimiento y el proceso de secularización de la cultura occidental, Taylor abordará en artículos muy tempranos el modo de realizar una teoría de la modernidad. Hemos de precisar que en este punto la evolución del pensamiento de Taylor es notable. En «Inwardness and the Culture of Modernity» (1988b) y en «Modernity and Difference» (2000c), encontramos el mismo razonamiento. Taylor distingue dos posibles teorías (o modos de comprensión) de la modernidad. Una “teoría cultural” que pretendería dar cuenta de las transformaciones operadas en la modernidad en términos del surgimiento de una *nueva cultura* (nueva forma de entender la sociedad, nuevos

Pero ¿qué es un imaginario social?

Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas. (Taylor, 2004: 37)

Taylor aduce tres razones para preferir la denominación “imaginario social” antes que “teoría social”. En primer lugar, nos referimos al modo en que las personas “imaginan” su entorno social, algo que no tiene por qué expresarse en términos teóricos. En segundo lugar, la teoría es coto de una minoría, mientras que el imaginario es compartido por un amplio número de personas, si no por la totalidad de la sociedad. Y, en tercer lugar, el imaginario social es la concepción colectiva que hace posible las prácticas comunes y el sentimiento ampliamente compartido.

Para Taylor la comprensión del imaginario social es un tipo de entendimiento táctico y normativo, es decir, tenemos la idea de cómo funcionan las cosas y de qué tipo de desviaciones no son aceptables. En este punto la noción de imaginario social se aproxima mucho a la idea de “trasfondo”. Se trata de una comprensión en gran medida no articulada de nuestro mundo que da sentido y legitima lo que en él ocurre. Los seres humanos funcionaban con un importante imaginario social mucho antes de que se ocuparan de teorizar sobre ello, pues nuestra idea de lo que hacemos solamente cobra sentido dentro de una comprensión más amplia, relacionada con el espacio y el tiempo

valores, nuevas formas políticas y económicas, etc.); y otra “acultural” que describe estas transformaciones en términos de alguna operación cultural neutral y, de este modo, pretende dar una visión neutral de la modernidad, describiendo aquellos rasgos supuestamente perennes. Ejemplo de un tipo de teoría acultural de la modernidad es aquella que concibe la modernidad como el auge de la razón, pudiendo ser definida esta de diversos modos: crecimiento de la racionalidad científica, desarrollo de la perspectiva laica o primacía de la razón instrumental. A juicio de Taylor, las teorías de la modernidad de los últimos dos siglos han sido explicaciones aculturales. Mientras que en el artículo de 1988, Taylor no parecía decantarse por ninguna de estas teorías, pues, en cualquier caso, la interpretación sería parcial; en el artículo del 2000, Taylor critica abiertamente a las teorías aculturales por cuanto tienden a describir la transición de la modernidad en términos de pérdida de creencias y de lealtades tradicionales. En este sentido, las teorías aculturales son historias de sustracción. Ahora, bajo la noción de imaginario social parece ofrecerse una lectura mucho más compleja, una mejor narración, que permite comprender la amplia gama de modernidades alternativas que han surgido en el mundo.

en el que habitamos y cohabitamos con otros pueblos y naciones. Y, en esta precomprensión, se halla ya inserto un nuevo orden moral moderno:

Una parte importante de este trasfondo es lo que antes he denominado la idea de un orden moral. No me refiero con esto a una simple noción de las normas que subyacen a nuestra práctica social, que forman parte de la idea inmediata que hace posible dicha práctica. Tal y como he dicho antes, debe existir también una cierta comprensión de lo que hace realizables estas normas. (Taylor, 2004: 42-43)

Dentro de este contexto, la tesis básica de Taylor es que en el centro de la modernidad occidental se halla una nueva concepción del orden moral de la sociedad. Para Taylor, la nueva concepción del orden moral es heredera de las teorías de la ley natural surgidas en el siglo XVII, pudiéndose destacar entre sus formulaciones más importantes la de Grocio y la de Locke. Grocio hace derivar el orden normativo subyacente a la sociedad política de la naturaleza de sus miembros constitutivos. Los seres humanos son individuos sociales y racionales, sujetos portadores de derechos, que existen previamente a la sociedad y que se unen por beneficio mutuo. La sociedad es un conjunto de individuos que se unen para formar una entidad política sobre la base de un cierto trasfondo moral preexistente: los derechos naturales. Las obligaciones políticas son una extensión de aquellos lazos morales más fundamentales. Por su parte, Locke será el primero en usar la teoría del contrato social para imponer unos límites al gobierno. Los derechos pasan a ser una reivindicación seria y es función del Estado asegurar la protección de los mismos. A lo largo de los tres siglos siguientes, desde Locke hasta nuestros días, el lenguaje del contrato social ha ido perdiendo vigencia, pero la idea subyacente de la sociedad como una entidad que existe para el beneficio mutuo de los individuos sigue siendo operativa.

Para Taylor existen dos grandes versiones del orden moral premoderno. La primera se basa en la idea de una Ley (divina) que ha gobernado al pueblo desde tiempos inmemoriales. La segunda se estructura alrededor de la idea de una correspondencia entre la jerarquía social y la jerarquía del cosmos. Ambas pueden ser consideradas teorías del logos óntico, pues permiten identificar una serie de aspectos del mundo que se vuelven efectivos por la adecuación a un orden preestablecido⁵. Son estos aspectos del mundo los que volverán

5 Para Taylor resulta tentador pensar que nuestro nuevo orden moral moderno no contiene un elemento óntico, pero esto sería un error. La diferencia respecto a la antigua teoría del logos óntico es que las nuevas nociones y componentes del orden moral moderno serán referidas y justificadas en función de los intereses humanos, y no en referencia a un Dios, al cosmos o a una dimensión óntica superior.

“efectivas” las normas. Los imaginarios sociales premodernos encontraban su base en la idea de una complementariedad y reciprocidad jerárquica —la sociedad es un conjunto integrado por varios órdenes que se necesita mutuamente—, idea que con la modernidad cae en desuso.

La nueva idealización moderna del orden se aparta radicalmente de este esquema. En la modernidad, el principio normativo básico es que los miembros de la sociedad atienden recíprocamente sus necesidades y se ayudan unos a otros. La justificación del nuevo orden normativo apela al respeto y al mutuo beneficio de los individuos que integran la sociedad, dirigidos al cumplimiento de los fines más comunes: la vida, la libertad, la autonomía personal, el mantenimiento familiar, el trabajo... Seguridad y prosperidad pasan a ser los fines principales de la sociedad organizada y con ellos adquiere una nueva dimensión y valorización la actividad económica, clave de una coexistencia armoniosa.

El orden social ideal es aquel en el que nuestros fines han sido compatibilizados y puestos en consonancia, de modo que el cumplimiento de los fines de uno mismo favorece el cumplimiento de los fines ajenos. El fin hacia el que se orienta esta organización es la creación de las condiciones básicas para que haya agentes libres, más que para promover la excelencia de su virtud. La inversión de las categorías modernas nos hace propensos a introducir importantes distorsiones. La primera de ellas consiste en ver el desplazamiento de las antiguas formas de complementariedad como el auge del “individualismo” a costa de la “comunidad”. Sin embargo, el individualismo tiene como reverso el auge de la sociedad del beneficio mutuo, cuyos miembros son iguales en lo esencial. El individualismo no tiene por qué ser en esencia un disolvente del lazo social, por el contrario, introduce nuevos principios de sociabilidad e importantes normas morales. La segunda distorsión es más familiar. Estamos tentados a explicar el auge de la modernidad como una historia de sustracción: sólo necesitamos liberarnos de los viejos horizontes para dejar surgir al individualismo y el beneficio mutuo como las ideas esenciales en torno a nuestra moralidad. Son las ideas que quedan una vez que nos hemos liberado de las viejas visiones metafísicas⁶.

6 Como ya hemos visto, para Taylor este modo de concebir las cosas es erróneo. La evidencia que parece rodear al individualismo y a la sociedad entendida de un modo utilitarista (tomando por orden el beneficio mutuo) es consecuencia de una falsa historia de sustracción. Dicha historia, basada en el descrédito de los antiguos marcos referenciales, olvida que antes de concebirnos a nosotros mismos como individuos, nos entendíamos de modo igualmente evidente como seres sociales, como seres que forman parte de una sociedad sin la cual no pueden existir. Para Taylor es necesario explicar correctamente la génesis del individualismo moderno y para

Taylor resume los rasgos principales del nuevo orden moral en cuatro puntos: (1) el nuevo orden moral parte del sujeto y el gobierno sólo es legítimo si corre en beneficio de este, (2) la sociedad política debe articular los bienes y fines privados de los individuos para que sirvan unos a otros para beneficio mutuo y prosperidad, (3) el individuo es un sujeto de derechos y la sociedad política debe garantizar la protección de los mismos, y (4) los derechos, la libertad y el beneficio mutuo deben garantizarse por igual para todos los participantes.

Estas son –para Taylor– las constantes dentro del orden moral moderno (pese a las diferentes formas que pueda tomar en diferentes imaginarios sociales), pero ¿cómo surge y se afianza este nuevo orden moral moderno? A través de una serie de ideas y prácticas que se encuentran íntimamente interrelacionadas. De la reconstrucción histórica que ha realizado en SS, Taylor ver surgir ciertas ideas que darán lugar a la génesis de nuevas prácticas sociales. Para Taylor, el proceso de domesticación de la nobleza feudal –que favoreció la nivelación social y el ideal de la igualdad– fue fundamental en la configuración de la nueva idea de orden moral. Trajo consigo nuevos modelos de sociabilidad, nuevos ideales y nuevas prácticas y normas. El paradigma que defendía la nueva sociabilidad ya no era el combate del antiguo régimen guerrero, sino la conversación, la capacidad de agradar y persuadir a los demás en un contexto de igualdad (al menos formal, aunque no necesariamente material). Todas las nuevas cualidades quedan recogidas bajo la noción de “cortesía” que, posteriormente, evolucionó hacia “civilidad” [*civility*]. La ciudad pasa a ser el lugar donde el ser humano alcanza su máxima potencialidad. De la mano de este ideal de civilidad vendrán toda una serie de prácticas-ideas asociadas: el gobierno ordenado, el autocontrol moral racional, el desarrollo de la buena educación y otras formas de cortesía derivadas.

Pero el surgimiento de la civilidad tiene lugar en un contexto mucho más amplio. Se sitúa, en realidad, en la convergencia de tres grandes procesos: la domesticación de la aristocracia, la pacificación interna bajo el Estado moderno y la dominación de la naturaleza. Estos procesos, que podrían ser considerados idealizaciones, se vieron reflejados en diferentes prácticas sociales. Concretamente, Taylor destaca cuatro programas asociados: primero, el establecimiento de nuevas leyes sobre la pobreza; segundo, la lucha contra ciertas formas de cultura popular (como, por ejemplo, carnavales y fiestas lú-

ello procurará la búsqueda de una mejor explicación que dé cuenta de la evolución de nuestra autocomprensión: de seres sociales a individuos. La propuesta de Taylor pasará por la recuperación de los horizontes de sentido comunitarios, a través de los cuales ya no podremos seguir entendiéndonos como individuos aislados, sino como sujetos ligados a una sociedad. Estas consideraciones político-antropológicas darán comienzo a la segunda navegación.

dico-paganas ahora consideradas impúdicas); tercero, el establecimiento de un sistema educativo general para incrementar la prosperidad; y, cuarto, la proliferación de formas de disciplina, de métodos y de nuevos procedimientos. Mientras los dos primeros conjuntos de prácticas llevan a la universalización de la civilidad, los dos segundos ayudan a la configuración de un nuevo modelo de sociabilidad. La culminación de este proceso será la instauración de la “sociedad educada” [*polity society*].

Finalmente, la transformación de esta visión del orden moral —el paso de un orden moral premoderno a un orden moral moderno— en nuestro imaginario social tiene lugar a través de ciertas formas sociales, que son características y esenciales en la modernidad occidental: la economía como realidad objetiva, la esfera pública y el conjunto de ideas y prácticas propias del autogobierno democrático.

3. Elementos del nuevo orden moral

Sólo a través del análisis de estos elementos podemos entender las nuevas prácticas sociales, así como la normatividad y las prescripciones prácticas en el seno de las cuales se debe insertar nuestro obrar moral. Sin embargo, pese a que Taylor apunta esta idea de forma recurrente, no termina de cristalizarla en cuestiones más concretas. De modo que la propuesta de Taylor se queda en la mera teorización de la praxis humana. Habrá que esperar a nuestra navegación política para ver cómo estos elementos del orden moral moderno comienzan a encontrar una aplicación más práctica en la defensa de los derechos humanos, el reconocimiento igualitario y las condiciones para una democracia viable.

Para Taylor, la economía mantiene un vínculo evidente con la autocomprensión de la sociedad educada y civilizada, en cuanto se desarrolla como sociedad comercial y no guerrera. Pero, en el siglo XVIII, la economía enlaza con la idea de la reordenación de la vida humana hacia el beneficio mutuo. Los seres humanos se visualizan inmersos en un intercambio mutuo de servicios y el garante de tal intercambio parece ser lo que hoy en día conocemos como economía. Con el trascurso de los siglos, la economía llegará a ser el fin principal de la sociedad. El beneficio mutuo garantiza la vida y los medios necesarios para mantenerla y las élites gobernantes pronto se dieron cuenta de que el aumento de la producción y la mejora económica repercutían positivamente en el mantenimiento del Estado.

Este nuevo modo de ver las cosas encajaba muy bien con la afirmación de la vida corriente y la santificación del trabajo y la vida familiar. Esta faceta de la

identidad moderna promueve la vida ordinaria y contiene un impulso elitista que socava los modos de existencia presuntamente superiores. Con la afirmación de la vida ordinaria, la economía también se ve fuertemente potenciada: cada vez gana más crédito la idea de que el comercio y la actividad económica son el marco adecuado para la promoción de la igualdad en nuestras vidas sociales y políticas; son (comercio y actividad económica), asimismo, el camino hacia la paz y la existencia ordenada: «El impulso hacia la ganancia económica es visto como una “pasión tranquila”. Cuando arraiga en una sociedad, puede ayudar a controlar e inhibir las pasiones violentas» (Taylor, 2004: 94).

De este modo, el descubrimiento de la sociedad como economía fue probablemente el primer gran cambio producido por la nueva idea de orden, tanto en la teoría como en el imaginario social. Lo económico pasa a definirse como un modo de relación y garantiza la convivencia pacífica. Esta primera forma de imaginario social es esencialmente diferente a las dos que Taylor analiza a continuación, a saber, esfera pública y autogobierno popular. Estas últimas proyectarán y fomentarán la imagen de una agencia colectiva –para Taylor uno de los rasgos más sorprendentes de la modernidad occidental–, pero la economía como realidad subjetivada (como una mano invisible con una identidad independiente de lo político) favorece la imagen del ser humano como individuo desvinculado. A pesar de ello, esta objetivación de la vida social es tan propia de la concepción moderna como los nuevos modos de imaginar la agencia social.

La economía fue la primera dimensión de la sociedad civil que alcanzó una identidad independiente de lo político; pero pronto le siguió la esfera pública. La esfera pública⁷ es vista como un espacio común donde los miembros de la sociedad se relacionan a través de múltiples medios, es el lugar donde los miembros de una sociedad se interrelacionan y discuten cuestiones de interés común con el fin de formar una opinión compartida. Así, personas que nunca se han conocido consideran participar en un mismo debate, bajo el presupuesto de que están en condiciones de comunicarse adecuadamente y llegar a un consenso. Como resultado de una acción conjunta (discusión, deliberación) la opinión pública es una opinión común (frente a lo que podríamos denominar una serie de opiniones convergentes).

La esfera pública que surge en el siglo XVIII es un *espacio común metatópico*, esto es, una pluralidad de espacios tópicos –ubicados en una localización específica– que se entrecruzan en un espacio mayor de concurrencia no pre-

7 Taylor hace mención explícita al libro de Habermas (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, y al de Warner (1958), *The Letters of the Republic*.

sencial. Pero, lo realmente característico de esta esfera es que adquirirá la suficiente independencia como para constituirse en una esfera totalmente ajena a lo político y, además, funcionará como criterio de legitimidad. Esto supone diferenciar entre lo que la esfera pública *hace* y lo que la esfera pública *es*.

Lo que *hace* la esfera pública es articular una discusión en la que potencialmente participa todo el mundo, con el objetivo tácito de conformar una opinión común sobre cuestiones importantes que atañen a todos los miembros de la sociedad. Esta opinión común será la conclusión reflexiva surgida de un debate crítico. En consecuencia, la conclusión adquiere un carácter normativo: el gobierno tiene el deber de escucharla, pues esta opinión tiene mayores posibilidades de resultar razonable; pero, además, el pueblo es soberano. Dejarse guiar por esta opinión ya no es sólo una cuestión de prudencia, sino que el gobierno está moralmente obligado a escuchar al pueblo. La esfera pública, por tanto, permite la formación de una opinión común en sociedad sin la mediación de la esfera política, a través de un debate racional externo al poder, dotado, sin embargo, de fuerza normativa frente a este poder; y ello aunque supone un ejercicio de presión no es efectivamente un ejercicio de poder.

Respecto a lo que la esfera pública *es* cabe decir que es fundamentalmente una realidad extrapolítica, esto es, un espacio de discusión explícitamente externo al poder, independiente de la esfera política. Este *estatus extrapolítico* es, a juicio de Taylor, el primer rasgo más novedoso de la esfera pública, pues en ella todos los miembros de una sociedad política pasan a ser vistos como integrantes de una sociedad externa al Estado instalada enteramente en el tiempo profano⁸. Y este último, será el segundo rasgo novedoso destacado por Taylor: la esfera pública es secular, donde secular refiere no al modelo de gobierno laico, sino a la relación mantenida con el tiempo. La postulación de la esfera pública secular atenta contra las antiguas nociones de un fundamento divino de la sociedad y contra todas aquellas concepciones que postulan una trascendencia superior a la mera acción común contemporánea.

En consecuencia, la esfera pública es una asociación constituida exclusivamente por la acción que llevamos a cabo colectivamente dentro de ella y esta acción colectiva carece de un marco previo establecido desde alguna dimensión trascendente. En resumen, la esfera pública *es* el espacio secular donde se elaboran las evaluaciones racionales que deben guiar al gobierno.

8 Para Taylor este es uno de los rasgos que animará a la secularidad. La independencia de los individuos respecto a la esfera política es una consecuencia de la desvinculación de un fundamento divino de la sociedad. Previo a la publicación de MSI, Taylor publica VRT, donde profundiza en las conexiones entre la identidad política y la identidad religiosa en lo que él denomina “fase neodurkheimiana”. Estas cuestiones serán tratadas en el capítulo XI.

La soberanía popular ocupa el tercer lugar dentro de la gran cadena de mutaciones en el imaginario social que ha contribuido a constituir el nuevo orden moral moderno. Es la constitución de la voluntad de un pueblo que no necesita remitirse a ninguna ley preexistente —desvinculación del tiempo mítico de los orígenes— para actuar como tal. El pueblo soberano es el resultado de una acción colectiva en un tiempo contemporáneo y puramente secular y, por ello, se constituye como fuente de legalidad. El elemento crucial es que el pueblo comparte un imaginario social capaz de poner en marcha nuevas prácticas.

La posibilidad de transformar la sociedad a partir de un nuevo principio de legitimidad requiere que el repertorio de prácticas incluya formas de cumplir con este principio. Este requisito puede descomponerse en dos facetas: en primer lugar, los actores deben saber qué hacer, deben tener en su repertorio prácticas que puedan hacer efectivo el nuevo orden; y, en segundo lugar, el conjunto de los actores debe estar de acuerdo acerca de cuáles son estas prácticas. Esto supone lidiar con una dualidad de motivaciones en nosotros: por un lado, nos vemos fuertemente tentados a atender y satisfacer nuestros propios intereses a expensas de los otros; por otro lado, también podemos sentirnos movidos a actuar por el bien general. Esta dualidad es la que Rousseau quería dejar atrás: el amor hacia uno mismo debía coincidir con el deseo de realizar los fines legítimos de los demás agentes, aquellos que participan en la armonización de nuestros bienes y fines. En el lenguaje de Rousseau, los instintos primitivos del amor a uno mismo y la compasión debían fundirse en el ser humano racional y virtuoso en un amor hacia el bien común que, en el contexto político, se conoce como *voluntad general*. El último objetivo es armonizar las voluntades individuales y crear un “yo común” [*moi commun*] compatible con la libertad individual de todos.

Estas tres grandes transformaciones en las prácticas económicas, políticas y sociales son las que —a juicio de Taylor— han configurado nuestros imaginarios sociales y han construido un nuevo orden moral moderno, aquel sobre el que nuestra existencia social cobra sentido. Bajo estos parámetros nos comprendemos a nosotros mismos en relación con los otros, aprehendemos conductas, patrones y estándares que intuitivamente sentimos como adecuados y respondientes a nuestra realidad social. Sin embargo, las consecuencias prácticas de estas transformaciones, las normas morales y políticas que debemos asumir, serán una cuestión a tratar en nuestra navegación política.

POLÍTICA

VII. Una cuestión política: identidad y comunidad

En diversos apartados de este estudio he hecho referencia a la importancia de la comunidad en el pensamiento de Taylor: es el medio por el que aprendemos un lenguaje valorativo, es el lugar en el que los marcos referenciales cobran significado, el contexto en el que se activan los espacios comunes en la urdimbre de interlocución y, sobre todo, como veremos a continuación, la comunidad es el espacio en el que los individuos conviven, se desarrollan y construyen socialmente su identidad en contraste y permanente diálogo con los otros.

La completa definición de la identidad debe incluir tanto un posicionamiento personal en cuestiones morales y espirituales como un posicionamiento social cargado de referencias a una comunidad definidora. Aunque desde la tradición iniciada por Rousseau y continuada muy especialmente por Herder es común oír hablar del descubrimiento de mi propio y original modo de ser, sabemos que este yo no puede generarse internamente, no puede ser interpretado monológicamente:

[...] el que yo descubra mi identidad no significa que la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en definitiva, de mis relaciones dialógicas con los demás. (Taylor, 1992b [1993a: 65])

Pero este sólo será el punto de partida de nuestra nueva navegación, pues, al mismo tiempo que realiza todas estas valoraciones positivas sobre la comunidad de pertenencia, Taylor denuncia el hecho de que en nuestra moderna cultura la comunidad tiende a ser concebida de un modo utilitarista.

La pregunta subyacente es «si la sociedad es sólo un soporte necesario de la vida humana, y en esa medida su fin es proteger los intereses del individuo, o más bien necesitamos vivir en una sociedad porque el desarrollo propiamente humano no es posible de otra forma» (Llamas, 2001: 16). La respuesta de Taylor será clara y taxativa: el ser humano es un animal social y necesita de la sociedad para desarrollar sus capacidades específicamente humanas. Por ello, respecto a esta última consideración, podemos decir que el objetivo de Taylor es recuperar la relevancia de la comunidad para desarrollar una concepción del individuo esencialmente vinculado a la comunidad cultural y lingüística en la que habita¹.

Irremediablemente, navegar por la relación identidad-comunidad exige que nos dejemos llevar por los vientos de la política; sin embargo, es preciso matizar que para Taylor filosofía moral y filosofía política son dos disciplinas tan profundamente enlazadas que las afirmaciones que hagamos en cada una de ellas afectarán directamente a la otra. La comprensión del ser humano como evaluador fuerte tendrá consecuencias en el ámbito político, la primera

1 Esta insistencia en la recuperación de la comunidad será lo que llevará a muchos autores a hablar de Taylor como comunitarista (Kymlicka, 1990; Mulhall y Swift, 1996; Raeder, 1998). Mulhall y Swift (1996), en *Liberals and Communitarians*, le sitúan junto a Sandel, MacIntyre y Walzer como los principales representantes de la crítica comunitarista al liberalismo, representado este último por Rawls. Sin embargo, años más tarde el propio Mulhall matizará que «los ensayos y lecturas en filosofía política [de Taylor] que examino pueden ser concebidos fructíferamente como los intentos de articular los horizontes de una simple, pero fundamental, corriente en la ola de la identidad moderna del yo –la práctica y teoría política del liberalismo» (Mulhall, 2004: 105). En el mundo de habla hispana también hay autores que insisten en la caracterización de Taylor como comunitarista (García Pino, 2001; Donoso, 2003; Pérez Barahona, 2004 y Fernández, 2010), aunque tampoco falta quien advierte del error que supone vincularle al comunitarismo (Benedicto, 2010: 212-213).

La ambigüedad a la hora de determinar si Taylor puede ser considerado o no comunitarista enlaza con la propia indefinición de una corriente en la que parecen tener cabida posiciones muy diversas, así como diversos son también los planteamientos que caben en el lado liberal. El término “comunitarismo” fue acuñado por Sandel (1982), para recoger todas aquellas críticas que reaccionaban contra la concepción de la justicia típicamente liberal tal y como fue expuesta en un primer momento por Rawls en *A Theory of Justice* (1971). Sin embargo, dentro de esta corriente serán subsumidas tan diversas concepciones que irremediablemente las diferencias tienden a difuminarse. Así Pérez Barahona (2004) diferencia dentro del comunitarismo académico dos corrientes fundamentales: el “comunitarismo orgánico” (MacIntyre y Sandel) y el “comunitarismo estructural” (Walzer y Taylor). Este último se trataría de un comunitarismo más débil o relativo que reivindica la presencia dentro de un marco político, moral y jurídico de algunos elementos básicos de definición que habían sido censurados, entre los que ocuparían un lugar central la comunidad. Pérez Barahona salva, de este modo, el hecho de que ambos “comunitaristas estructurales” insistentemente se hayan identificado como liberales.

de ellas la imposible desvinculación con respecto a los valores². Pero aún más: toda la reflexión política de Taylor guarda una profunda consistencia y coherencia con su pensamiento moral y las principales cuestiones serán planteadas con una sorprendente similitud. Así, la naturaleza lingüística del ser humano que le permite articular su identidad personal será la misma que dé paso a la identidad política y a la consideración de ser humano como un animal social. El *espacio común* –una nueva analogía fenomenológica– estará constituido por el compromiso que adquiramos hacia un bien común que, en último término, está ligado a la exigencia de pertenencia (moral) a una comunidad (política), en la que bien común, libertad, derechos humanos y justicia serán nociones centrales que merecerán una especial dilucidación. Todo ello permitirá que nos planteemos la verdadera posición que Taylor mantiene en el debate entre liberalismo y comunitarismo; debate en el que, como veremos, tras un minucioso y brillante análisis de las cuestiones en juego, Taylor mantiene una posición muy matizada que nos llevará a apostar por un *liberalismo sustantivo*: esto es, un liberalismo que acoja en su seno la reflexión sobre bienes, valores y concepciones de la vida buena, sin por ello quedar circunscrito al particularismo y localismo de la comunidad, ni desmerecer los grandes logros alcanzados por el liberalismo, ni tan siquiera desatender las exigencias propias de universalismo y neutralidad del liberalismo procedimental.

Todas estas cuestiones son fundamentales en Taylor. Ocuparán gran parte de su obra y de los años centrales de mayor producción filosófica. Los textos que versan sobre estos tópicos son innumerables³. No obstante, queremos destacar cinco textos que consideramos que muestran con especial claridad las principales líneas argumentales del autor: «Atomism» (1979c), «What's Wrong with Negative Liberty» (1979d), «Le juste et le bien» (1988c), «Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate» (1989b) y «Invoking Civil Society» (1990a). Estos

2 La inserción de valores dentro del ámbito político es una consecuencia de la aplicación del principio BA. La imposibilidad de desvinculación con respecto a los valores llevará a Taylor a afirmar que el liberalismo –incluso aquel liberalismo de la neutralidad– incluye en su seno toda una serie de valores fundamentales (autonomía, derechos humanos, libertad, igualdad, justicia, etc.). «Incluso el liberalismo procedimental, presuntamente neutral, defiende en realidad una serie de hiperbienes, aunque su propia apariencia neutral le obligue a mantenerlos ocultos» (Schlatter, 2000: 42). La crítica de Taylor no irá en contra de estos valores, aunque sí serán parcialmente reformulados, sino en contra del enmascaramiento y ocultamiento de los mismos.

3 Tras la publicación de SS, Taylor centrará su filosofía en estos temas, planteados como los desarrollos políticos de SS. Baste como muestra citar algunos de los más significativos: «Modes of Civil Society» (1990c), «Comprender la cultura política» (1991b), «Liberal Politik und Öffentlichkeit» (1993b), «Can Liberalism Be Communitarian?» (1994a), «Human Rights, Human Differences» (1994b), «A Most Peculiar Institution» (1995b).

textos guardan una estrecha conexión temática y, a partir de ellos, reconstruiré en las próximas páginas la concepción político-antropológica de nuestro autor.

1. El ser humano como animal social

Frente a las teorías atomistas del contrato social y del liberalismo procedimental de la neutralidad, Taylor recupera la definición aristotélica del hombre como un animal social. Con “teorías atomistas” hace referencia a las doctrinas heredadas del contrato social surgidas en el siglo XVII que defienden la prioridad del individuo y de los derechos de los individuos. Sobre esta base antropológica, las teorías contractualistas comprenden la sociedad en términos puramente instrumentales: los individuos aceptarían el contrato y se asociarían entre sí con el único objetivo de garantizar la consecución de fines que son primariamente individuales.

Para Taylor, el atomismo está en la base de la revolución producida durante el siglo XVII y en el vocabulario del discurso normativo que asociamos a nombres como Hobbes y Locke. Estos autores han dejado un legado de pensamiento político en el cual la noción de derechos cumple un papel esencial en la justificación de las estructuras y las acciones políticas. Según Taylor, aunque el discurso del contrato social haya perdido vigencia en las últimas décadas, las nociones básicas implícitas en él todavía siguen siendo operativas: en primer lugar, la idea de un individuo preexistente antes de toda sociedad y portador de derechos naturales y, en segundo lugar, la concepción del Estado como un instrumento que garantiza la consecución de beneficios que no serían fácilmente alcanzables de modo individual.

Las palabras que Taylor dirige a tal concepción serán severas: los atomistas están cómodamente instalados en las intuiciones del sentido común sobre los derechos de los individuos, mientras que el discurso sobre la identidad y sus condiciones en la práctica social les parece increíblemente abstruso y especulativo. Se sienten mucho más cómodos con la intuición clara y distinta de los derechos humanos que todos compartimos, intuición que obtienen sobre la base de las tradiciones filosóficas que postulan un sujeto sin extensión —el yo puntual— concebido epistemológicamente como una *tabula rasa* —el yo desvinculado— y políticamente como un derechohabiente. Sin embargo, el yo absolutamente desvinculado es una imposibilidad humana y el modelo de sociedad atomista, una quimera.

La crítica de Taylor al atomismo tendrá una triple vertiente. En primer lugar, no aceptará la concepción del ser humano como un individuo anterior

a toda comunidad. Por el contrario, afirmará que el sujeto humano no sólo no es materialmente autosuficiente al margen de la sociedad; sino que el ser humano sólo puede vivir humanamente y desarrollar sus facultades específicamente humanas en el seno de una comunidad. El atomismo se apoya en una concepción antropológica negativa: el ser humano es un animal egoísta, con intereses privados, que preexiste como individuo al margen de cualquier tipo de asociación social y política. Pero a esta idea *–homo homini lupus–* puede contraponérsele fácilmente la opuesta *–homo homini deus–*: el humano es ante todo un animal social y, como tal, tenderá a asociarse con sus semejantes en la búsqueda de un bien común. El pesimismo antropológico de la visión atomista no es tan autoevidente como podría parecer. Esta falsa evidencia es el resultado de una historia de sustracción y, para superarla, es necesario recuperar nuestros marcos referenciales en la búsqueda de una mejor narración.

Aristóteles, creador de la máxima *zoon politikón*, planteaba la cuestión en términos de autosuficiencia (*autarkeia*): «El hombre es un animal social, e incluso un animal político, porque por sí solo no es autosuficiente» (Taylor, 1979c [1997a: 228]). Si el atomismo consiste en postular lo contrario *–el hombre aislado es autosuficiente–*, la doctrina es de entrada más que cuestionable. Y, si el punto de partida de los atomistas no es evidente, entonces no puede constituirse ni como punto de partida ni como tesis fuerte de una investigación trascendental sobre la naturaleza del sujeto y las condiciones de la agencia humana. Como contrapunto a las teorías contractualistas, las teorías de la naturaleza social del hombre consideran que los seres humanos aislados no pueden sobrevivir materialmente. Pero afirman, en realidad, mucho más: el individuo sólo desarrolla sus capacidades característicamente humanas en el seno de la sociedad. La vida en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad, condición necesaria para transformarse en un agente moral autónomo y responsable.

En segundo lugar, las fuentes atomistas de lealtad son, a juicio de Taylor, insuficientes para explicar el funcionamiento, la puesta en marcha y la conservación de la comunidad. El mantenimiento de la comunidad requiere la formación de un fuerte vínculo a partir de sentimientos de solidaridad, fraternidad y patriotismo. Lo propiamente humano se da en forma de pertenencia a una comunidad, entendida esta *–no como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales sino–* como el común espacio de significados y bienes compartidos, donde comunidad y compartición son ya valiosos en sí. Taylor utilizará la expresión “bien común” con un marcado carácter ético para distanciarse del más manido “interés general” *–concepto más usado por las teorías que conciben la sociedad de un modo instrumental. Este “interés*

general” si bien podría explicar en un primer momento el pacto social, no explicaría la pervivencia de la comunidad ni de los vínculos sociales cuando aparecen diferentes concepciones de la vida buena y bienes divergentes entre sí. Taylor rescatará en este punto la noción de *virtud cívica* que aparece tanto en Montesquieu como en Rousseau: la dedicación al bien público se asentará sobre sentimientos de patriotismo, solidaridad y fraternidad, sentimientos que, en última instancia, permitirán el mantenimiento de la comunidad hasta en los momentos de mayor conflictividad social.

Y, en tercer lugar, –y he aquí uno de los puntos de mayor importancia dentro de la filosofía política del canadiense–, Taylor negará la primacía de los derechos individuales, pues el establecimiento de dicha primacía implica relegar el principio de “pertenencia a” u “obligación con” la comunidad a un segundo plano. Para los atomistas, la obligación de pertenencia es derivada, se nos impone de manera condicional en virtud de ser ventajosa para nosotros y, de este modo, queda sometida a la atribución de derechos. Para Taylor, en cambio, el ser humano está esencialmente ligado a la comunidad y con ella contrae un compromiso de pertenencia y participación. Las teorías sociales exigen una concepción de la vida propiamente humana compleja: la vida humana no está garantizada por el mero hecho de estar vivos, sino que exige compromiso y autorresponsabilidad. La vida humana es algo que debe desarrollarse y tal desarrollo puede no lograrse. La comunidad, o cierta sociedad, es la condición necesaria para este desarrollo. Afirmar el derecho a la vida del ser humano simplemente por ser un *sujeto sentiente*, sujeto de placer y de dolor, es limitar los derechos del individuo al derecho a la vida, a la realización de los deseos/satisfacciones y a la evitación del dolor. Pero, de este modo no sería posible explicar el valor de la vida humana en comparación con la vida animal ni la cantera de derechos humanos de nuestra Declaración Universal. No habría lugar para nuestras discriminaciones cualitativas, ni para el sentimiento de que hay modos de vida superiores por los que merece la pena luchar y, en consecuencia, tampoco habría lugar para la dignidad humana. Por eso –por la imposibilidad de sustentar el derecho a la vida en función de nuestra naturaleza como seres sentientes–, los partidarios de la primacía de los derechos desvían el discurso hacia el derecho a la libertad: la libertad de elegir proyectos de vida, disponer de bienes, forjarse sus propias convicciones y actuar en función de ellas dentro de un límite razonable. Capacidades estas que no nos pertenecen sólo en virtud de estar vivos, sino que son susceptibles de ser desarrolladas adecuadamente –o no– y que precisan de las condiciones apropiadas para su desarrollo.

Para las teorías de la pertenencia resulta claro que los seres humanos, tienen la obligación de pertenecer a la sociedad –en general o a una sociedad

de un cierto tipo— y sostenerla. Puede haber restricciones en cuanto al tipo de sociedad susceptible de realizar la meta subyacente y, por tanto, la obligación de obedecer es condicional, pero *la misma obligación de pertenencia es fundamental e incondicional*. Debemos mantener la asociación como una condición para la continuidad de nuestro desarrollo. Esta diferencia central en la concepción antropológica es la que separa más radicalmente al atomismo de las teorías sociales. La identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere una matriz social que por medio de una serie de prácticas reconozca, por ejemplo, el derecho a la decisión autónoma y convoque al individuo a tomar la palabra en la deliberación sobre la acción pública.

Frente al problema del atomismo social y las consecuencias de una falta total de solidaridad y de un individualismo egoísta salvaje, Taylor propone la recuperación de la *Sittlichkeit* hegeliana. Para Taylor, Hegel ya había advertido la fuerza del entramado social implícito en esta noción:

La noción de *Sittlichkeit* ha sido traducida de diversos modos como “ética social”, “ética objetiva” o simplemente “eticidad” (en contraste con *Moralität* –“moralidad”), pero todas estas [traducciones] pueden confundirnos, y yo prefiero dejar la palabra en su [formulación] original. La esencia de la idea es bastante conocida. Las obligaciones éticas de los hombres son *sittlich* cuando las mantienen en virtud de una existencia social más amplia en la que se encuentran.

En contra de las obligaciones de la *Moralität*, que nos ordenan hacer realidad los ideales incumplidos y tal vez, incluso, irrealizables, con la *Sittlichkeit* la brecha entre *Sein* [ser] y *Sollen* [deber] se compone; lo que estamos obligados a realizar ya es, porque estamos obligados a continuar la vida de una comunidad que ya existe. (Taylor, 1978a: 137)

Taylor incide en la idea de que nuestra más alta y plena existencia moral solamente puede ser alcanzada en cuanto miembros de una comunidad. Tal idea implica la superación de la teoría del contrato social y de la ley natural moderna, así como de la concepción instrumentalista de la sociedad. Pero la *Sittlichkeit* nos revela otra de nuestras condiciones invariables de la variabilidad humana: somos seres sociales. Nacemos, crecemos y nos desarrollamos en el seno de una comunidad que nos es dada de antemano; comunidad en la que nos encontramos con los otros significativos, nuestros interlocutores, sujetos con los que no meramente vivimos, sino que convivimos. Es en la comunidad en donde surgen las más altas cotas morales y nuestras obligaciones éticas para con los demás. Y de esta relación con la comunidad –de la que no podemos escapar, igual que tampoco podíamos escapar de nuestra condición de seres

morales, esto es, en el lenguaje tayloriano de nuestra condición de evaluadores fuertes— es de donde surge la obligación de pertenencia y el compromiso con una comunidad política particular que me apoya y me sustenta.

Rechazar la sociedad —decíamos unas líneas más arriba— implicaría destruir la posibilidad de realizar aquellas capacidades específicamente humanas, porque intentar despojarnos de la comunidad es tanto como intentar despojarnos de nuestro cuerpo, aquel que hace de mi existencia una experiencia esencialmente encarnada. Nueva dimensión, pues, de nuestra naturaleza humana, dimensión que entreteje nuestra identidad moral con nuestra identidad política, configurada por nuestra radical inserción en una sociedad, que es considerada como una vida más grande de la comunidad en la que no puedo dejar de participar como miembro (Taylor, 1975: 327)⁴.

2. El yo en el espacio común

Nuestra condición de seres sociales es un trascendental de la vida humana que irremediablemente nos sitúa en un *espacio común*⁵. Utilizo la expresión “espacio común” para referirme al espacio (no sólo físico, sino también moral y espiritual) que abre nuestra vida en comunidad. El espacio común no debe ser confundido con la esfera pública de la que hemos hablado en el capítulo anterior. Si bien allí la esfera pública era definida como un espacio metatópico, ahora podemos ver que, en realidad, la esfera pública estaría inserta dentro del espacio común. La noción de “espacio común” es mucho más amplia y omniabarcadora. Puede utilizarse como sinónimo de comunidad, siempre y cuando seamos conscientes de que incluye toda una serie de connotaciones ligadas a la concepción holista de la sociedad.

4 Para una visión más detallada del análisis de Taylor sobre la *Sittlichkeit* hegeliana pueden leerse el capítulo XIV del H (Taylor, 1975: 315-335) y capítulo II de HMS (Taylor, 1979a: 137-155); así como el artículo «Reactualización hermenéutica de la noción de la *Sittlichkeit*: la crítica de Hegel a Kant vista a través de un contemporáneo» (Lazo, 2005), donde también se aproximan posiciones entre Taylor y Habermas respecto a esta noción.

5 Intentamos de este modo establecer un estrecho paralelismo con el capítulo V, «Una cuestión ética: identidad y bien», en nuestra transversal exposición de las condiciones invariables de la variabilidad humana; pero, hemos de matizar que, si bien Taylor habla explícitamente del espacio moral y de los marcos referenciales y bienes que constituyen mi vida, mi ubicación y mi moverme en el espacio moral, no realiza la misma sistematización con lo que en este capítulo he denominado “espacio común” y en el capítulo XIII, «Una cuestión religiosa: identidad y trascendencia», “espacio espiritual”. Esto constituye, por tanto, una lectura personal de la obra de Taylor, resultado de reordenar ideas centrales en el pensamiento del canadiense que aparecen deslavazadas en varios y muy diversos artículos.

Bien común, libertad y derechos humanos pueden ser considerados los referentes en la conformación de nuestro vivir, sentir y actuar en sociedad. La concepción que tengamos de cada una de estas nociones determinará nuestro modo de ser en sociedad, nuestra comprensión de la comunidad y nuestro compromiso con la misma. Así, si la naturaleza social es una condición invariable del ser humano, las diferentes valoraciones que hagamos en nuestra aproximación hacia las nociones de bien común, libertad y derechos humanos nos permitirán apreciar las múltiples opciones y concepciones políticas que constituyen la rica variabilidad del ser humano. Por ello, las tesis sostenidas en cada uno de los siguientes puntos deben ser leídas como una reformulación, una revisión, de aquellos aspectos que bajo el pensar –y sentir– de Taylor deben ser recuperados en la búsqueda de una mejor narración, sin que por el momento ninguna precipitada consecuencia normativa, procedimental, ni gubernamental deba extraerse de ello.

Bienes comunes. La tradición epistemológica moderna que ha hecho primar al yo desvinculado y al yo puntual también ha fomentado la comprensión monológica de los estados mentales. Pero del mismo modo que ni la suma de los estados monológicos nos da la condición dialógica de la que gozamos, ni la coordinación de acciones individuales nos da la acción colectiva, la intersección de bienes puramente privados no nos da la noción del bien común, noción sobre la que Taylor hará recaer el peso de la identidad política. La distinción monológico-dialógica es evidente respecto a los bienes: unas cosas tienen valor *para mí*, otras tienen valor *para ti y para mí*; mientras que algunas tienen valor esencialmente *para nosotros*.

Aquellos que considero bienes para mí pueden coincidir con aquellos que otros consideran bienes para sí. Sin embargo, la coincidencia de un bien deseado por una serie de sujetos tampoco implica la existencia de un bien común. Aquellos bienes coincidentes pueden ser considerados como *bienes mediatamente comunes* o *bienes convergentes*, pero el bien que compartimos es un *bien inmediatamente común*. Los bienes que disfrutamos colectivamente –como, por ejemplo, la seguridad– son bienes convergentes. En nuestro vocabulario habitual hablaríamos de ellos como bienes/intereses “comunes” o “públicos”; pero, en realidad, son convergentes porque, aunque aparentemente sólo se consiguen colectivamente, cabría imaginar y diseñar otras alternativas para su consecución. Su condición de “comunes” tendría que ver con el *modo formal* en que nos ocupamos de proporcionarlos, pero no tiene nada que ver con lo que *materialmente* los hace bienes comunes. Por el contrario, son *bienes irreductiblemente comunes*⁶

6 Sobre la pluralidad de los bienes y su irreductibilidad puede leerse «The Diversity of Goods» (1982e), «Irreducibly Social Goods» (1990b) y «Plurality of Goods» (2001b).

aquellos bienes de una cultura que permiten concebir como más valiosas algunas acciones, sentimientos y formas de vida, aquellos bienes que incorporan esencialmente comprensiones comunes de su valor.

En este punto, Taylor va a recuperar de las repúblicas el valor de un bien común inmediatamente compartido. La construcción de la identidad política pasaría necesariamente por el reconocimiento de dicho bien común. El vínculo de solidaridad con mis compatriotas está basado en el sentido de un bienestar compartido, donde el mismo compartir es algo valioso. Esto es lo que concede a este vínculo su especial importancia, lo que convierte mis lazos con estas personas y con este proyecto en vinculantes, lo que anima mi *vertu* o patriotismo⁷. Pero esto sólo es posible cuando el individuo alcanza a comprender las relaciones entre identidad y comunidad y advierte la posibilidad de la construcción común de una identidad-nosotros frente a las identidades-yo meramente convergentes.

Pero ¿cuál será el bien común por excelencia? Si este ha de ser uno que esté ligado a la comunidad no sólo formal sino también materialmente, entonces el bien común no puede ser otro que la misma inclusión, la pertenencia. La obligación de pertenencia y el consecuente compromiso de participación en la vida política de la comunidad no son aspectos puramente formales, sino que inciden directamente en cuestiones valorativas. Una lectura meramente circular entre estas nociones –como sujeto perteneciente a una comunidad, debo permanecer en ella, vivir en ella y, por tanto, procurar su mantenimiento pues yo soy en ella– sería errónea, porque en realidad ambas nociones incorporan una importante dimensión ético-política: como sujeto perteneciente a una comunidad, debo comprometerme activamente en el autogobierno de la misma y en la consecución de bienes y fines deseados colectivamente. Esto exige la formación de estrechos vínculos de solidaridad y fraternidad con los otros significativos y la consolidación de un sentimiento de fin compartido en el que todos trabajamos para lograr una empresa común.

El individuo libre sólo puede conservar su identidad dentro de una sociedad y una cultura de un cierto tipo y, en consecuencia, debe preocuparse por la forma de esa sociedad y de la cultura en su conjunto. Ahora bien, la pertenencia, preocupación y consiguiente participación en la comunidad sólo puede ser

7 La tesis republicana de Taylor es menos tajante que la mantenida por otros autores más ligados a la corriente comunitarista. El republicanismo no necesita comprometerse activamente con la defensa de una determinada concepción de vida buena, sino con ciertos valores institucionalmente circunscritos. Sobre la cuestión del republicanismo cívico y los vínculos mantenidos por Taylor con el republicanismo y la tradición iniciada por Tocqueville volveremos en el capítulo IX con motivo del análisis del libro DR.

puesta en marcha a través de instrumentos de decisión común. Esto implica la consideración de las instituciones políticas como una parte esencial de lo que necesitamos para realizar nuestra identidad como sujetos políticos activos, motivo por el cual las instituciones deben garantizar la deliberación política. Una sociedad en la que esta deliberación sea pública e incluya a todos sus miembros contará en su haber con el mérito de propiciar una libertad que no puede existir en otra parte ni de otra forma. La concepción de la libertad, como veremos a continuación, alude al problema de la naturaleza del sujeto humano y a la dimensión y modalidad de su carácter como sujeto moral y político.

Libertad. La condición esencial de un régimen libre no-despótico es que los ciudadanos tengan una más profunda identificación patriótica. Esto puede parecer autoevidente a raíz de nuestro intuitivo concepto de libertad, pero, en realidad, esta idea no se encuentra recogida en “la libertad de los modernos”, esto es, la libertad entendida desde una dimensión negativa. Taylor parte de la diferencia entre libertad positiva y libertad negativa postulada por su maestro Isaiah Berlin (1969), para tomar una postura radicalmente diferente a la de su mentor.

En «Atomism» (1979c), Taylor diferencia los dos modelos de libertad, vinculando entre sí la libertad negativa/positiva con las concepciones atomistas/holistas de la sociedad. El modelo A (atomismo – libertad negativa) se centra en los derechos individuales y en la igualdad de trato, así como en el ejercicio de gobierno que toma en cuenta las preferencias de los ciudadanos. La capacidad ciudadana se limita a reivindicar estos derechos, reclamar la igualdad de trato, así como a influir –en la *pequeña* medida de lo posible– en quienes de hecho toman las decisiones. Dentro de este marco, las instituciones tienen un interés puramente instrumental. Para Taylor este modelo se corresponde con la libertad de los modernos y lo ejemplifica con EE.UU.

El modelo B (holismo – libertad positiva) comprende la participación en el autogobierno –la capacidad del ciudadano para participar activamente en los asuntos de interés público– como la esencia de la libertad. El ideal de esta libertad postularía la total autoparticipación de los ciudadanos en el gobierno político y exigiría la formación de un consenso de gobierno en el que cada ciudadano se sentiría alineado junto a sus conciudadanos. Este modelo encajaría con el modelo de la libertad de los antiguos y la libertad postulada por la tradición cívico-humanística. En este esquema un modelo puramente procedimental no tiene cabida, pues no hay ninguna pretensión de neutralidad respecto a las definiciones posibles de la vida buena⁸. Pero las sociedades organizadas

8 Kymlicka (1991) distingue entre “estructura cultural de la comunidad” y “carácter particular de la vida”. Según este autor, el liberalismo neutral puede ser considerado una estructura

bajo este modelo –nos dice Taylor y con ello nos acercamos aquí a la desarticulación de su imagen como comunitarista– son también liberales. Taylor lo ejemplifica con el gobierno de Canadá, pues, a su parecer, este pone mayor énfasis en la provisión colectiva en comparación con su vecino americano.

El tipo de libertad valorada por los protagonistas de la primacía de los derechos (modelo A) es una libertad en virtud de la cual los individuos son capaces de concebir alternativas y llegar a una definición de lo que realmente quieren, así como de discernir lo que exige su adhesión o su lealtad. Por su parte, una libertad desarrollada (modelo B) exige una cierta comprensión de uno mismo –gracias a la cual resultan concebibles las aspiraciones de autonomía y la conducción de la propia vida.

Si bien en el seno de esta exposición se puede apreciar claramente cuál es la postura que Taylor toma al respecto entre estas dos concepciones de la sociedad y estos dos modos de entender la libertad –no puede ser de otro modo una vez que ha ejemplificado el modelo de la libertad positiva con la realidad canadiense–, la doble crítica que dirige a la libertad negativa se encuentra sistematizada en «What's Wrong with Negative Liberty» (1979d), artículo en el que nuevamente Taylor expone la diferencia entre ambas libertades, en esta ocasión utilizando las expresiones –para nosotros ya paradigmáticas– “libertad de” (posibilidad) y “libertad para” (capacidad).

La libertad negativa es entendida como independencia del individuo con respecto a la interferencia de los otros, es “libertad de”. Hobbes entiende la libertad como mera ausencia de obstáculos materiales o jurídicos externos, pero la ausencia de obstáculos externos –matiza Taylor– no implica que el individuo sea más libre. La libertad es oportunidad, posibilidad de hacer algo. La concepción negativa de la libertad parece encontrar cierto respaldo en el sentido común. Nuestra intuitiva concepción de la libertad nos hace pensar en ella como el querer tal o cual cosa y no encontrar obstáculos en el camino para su consecución, más que con la idea de una capacidad que estamos obligados a realizar a la hora de hacer lo que queramos. Pero, para

cultural, esto es, un tipo de recurso común sobre el que todos los miembros de la comunidad se basan. Esta “estructura cultural” sería compatible con una amplia gama de opciones del segundo tipo, es decir, del carácter particular de la vida. Taylor valora positivamente la propuesta de Kymlicka, pero critica que la pretensión de compatibilizar esa “estructura cultural” con cualquier “carácter particular” permita el mantenimiento de caracteres culturales semejantes al fundamentalismo extremo. Para Taylor esta postura no tiene sentido pues, por muy liberal que sea una cultura, esta no puede permitir cualquier cosa. De hecho, ningún estado liberal democrático podrá permanecer neutral respecto a los valores que fundamentan y legitiman su propio mantenimiento.

Taylor, nuestro poder hacer lo que queramos no es condición suficiente para lograr nuestra libertad.

La libertad positiva es definida como “libertad para”, libertad como ejercicio, como autogobierno personal y colectivo. La libertad como ejercicio exige discriminar entre motivaciones y, por ello, debe implicar cierto grado de conciencia de sí, de autocomprensión, discernimiento moral y autocontrol: al igual que ocurría con el ideal de la autenticidad, en la libertad positiva habrá condiciones que limiten y determinen lo adecuado o no de nuestra motivación. El sujeto mismo no puede ser la autoridad final en cuestión de libertad, igual que tampoco puede serlo en la cuestión de la autenticidad de sus deseos o sus decisiones: «A mi juicio, no podemos defender una visión de la libertad que no implique al menos alguna distinción cualitativa en materia de motivos, es decir, que no imponga algunas restricciones a la motivación entre las condiciones necesarias de la libertad» (Taylor, 1979d: 265-266).

La evaluación fuerte y la gradación entre motivaciones inciden en nuestro modo de comprender la libertad, porque desplegamos este concepto en el marco de la comprensión de que algunas metas y actividades son más significativas que otras. Como evaluadores fuertes y seres con la característica de significado, la libertad negativa no parece un modelo satisfactorio de libertad.

Derechos humanos. Taylor irá en contra de las concepciones atomistas de la primacía de los derechos, esto es, la atribución a los seres humanos de derechos naturales universales, derechos susceptibles de ser conferidos a todos los individuos por su condición de seres humanos. La imagen del ser humano como un derechohabiente, como un sujeto portador de derechos naturales⁹, es consecuencia, según Taylor, de una historia de sustracción. Con el descrédito del logos óntico y la pérdida de todas las jerarquías y diferencias de base, la concepción del ser humano como un individuo prepolítico, previo a cualquier sociedad y poseedor de derechos naturales, parece convertirse en autoevidente. Sin embargo, en una etapa anterior de la civilización occidental, esta imagen habría resultado extraña e inverosímil. La misma idea de iniciar una argumentación basada en los derechos inalienables del individuo hubiese resultado extravagante y desconcertante. Comprender el significado de los de-

9 Pese a la popularización de la expresión “derechos naturales” hemos de matizar que estos no son *facticamente* así entendidos. La concepción de los derechos humanos como “naturales” ha sido superada en numerosos aspectos. En la actualidad, para muchos autores, hablar de “derechos naturales” no implica hablar de un *factum* empírico constatable, sino que el discurso de los “derechos naturales” pone de manifiesto un lenguaje descriptivo con una aspiración valorativa y normativa.

rechos humanos y como hemos llegado a esta corriente atribución exige una mejor narración¹⁰.

¿Por qué asignamos ciertos derechos a los seres humanos y no a otros animales? ¿Cuál es la característica diferencial que anima y fundamenta el discurso de los derechos humanos como si estos fuesen pretendidamente naturales? De modo intuitivo aceptamos que los seres humanos tienen ciertos derechos, al menos el derecho mínimo a la vida y a la evitación del sufrimiento, por cuanto son seres sentientes [*sentient*]. Dada esta característica afirmamos que merecen la protección de su forma de vida y, por extensión, de su integridad corporal y su inmunidad contra los maltratos y vejaciones. Pero si esta fuese la característica por la que se confiere derechos a los seres humanos el conjunto de derechos atribuibles al ser humano coincidiría plenamente con los derechos concedidos a los animales. La diferencia estriba en que los seres humanos no sólo son seres sentientes, sino que también son seres sensibles. La sensibilidad o sentiencia [*sentience*] no es sinónimo de sensibilidad [*sensibility*], donde sensibilidad refiere a algo así como la capacidad de disfrutar de la vida y de sus propias y diversas capacidades. Para Taylor, la sensibilidad exige algún tipo de autoconciencia reflexiva y está reservada al agente humano.

Los seres con estas capacidades exigen nuestro respeto en la medida en que estas capacidades son de especial significación para nosotros, sentimos que tienen una jerarquía moral especial. Por tanto, nuestra concepción de lo específicamente humano, nuestra autointerpretación, no es irrelevante para nuestra atribución de derechos al individuo. Ahora bien, decir que ciertas capacidades exigen respeto o tienen valía implica afirmar –aunque sea de modo tácito– que es bueno que estas se desarrollen o, dicho de otro modo, que en ciertas circunstancias deberíamos garantizar las condiciones necesarias para su desarrollo y contribuir a él y que cada individuo debe comprometerse con la realización de dichas capacidades en sí mismo.

Ahora bien, este modo de concebir los derechos del ser humano y su pretendida naturalidad y universalidad no es compartida por todos los filósofos del derecho. Existen algunas concepciones de lo propiamente humano que asignan una importancia central a la radical libertad de elegir nuestro modo de vida. Para aquellos que mantienen esta idea, el discurso del derecho en términos de capacidades resulta terriblemente molesto, pues temen que la

10 Las principales tesis sobre los derechos humanos pueden leerse en «Human Rights: The Legal Culture» (1986), «Modes of Civil Society» (1990c), «Human Rights, Human Differences» (1994b), «A World Consensus on Human Rights?» (1996a) y «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights» (1996b).

demanda de compromiso con estas capacidades suponga una restricción a la *libertad de elección*: «Sólo si, como ha sucedido en la modernidad, la libertad humana queda reducida a la libertad de elección y de desarrollo individual, los derechos se comprenderán, también reductivamente, como las formas de su protección (de ahí la identificación de los derechos con las libertades subjetivas, berlinianamente negativas)» (Thiebaut, 2009: 219).

Los defensores de este punto de vista ultraliberal prefieren desvincular el discurso de toda afirmación de valor. La consecuencia es que, al defender el absoluto derecho del ser humano a elegir su propio modo de vida, aceptamos que todos los modos de vida son igualmente válidos, que ninguno de ellos puede juzgarse mejor o peor desde un punto de vista moral. Sin embargo, este discurso adolece de una profunda contradicción interna, pues la idea que atribuye carácter absoluto a la libertad de elección exalta esta última como una capacidad humana –nueva muestra de una filosofía autoencubridora– y lleva en su seno la exigencia de que nos convirtamos en seres capaces de elección y, por extensión, que nos comprometamos activamente con esta capacidad.

Para Taylor, la atribución al ser humano de una serie de derechos naturales, sin afirmar en ningún caso el intrínseco valor de ciertas capacidades humanas, es un sinsentido. Los derechos humanos se basan en una serie de capacidades naturales y, necesariamente, conllevan una serie de consecuencias normativas: debemos fomentar y alimentar estas capacidades en nosotros mismos y los otros. Y, dado que estas capacidades específicamente humanas sólo pueden ser plenamente desarrolladas en el seno de la comunidad, la asunción de los derechos nos lleva nuevamente a contraer una obligación de pertenencia. De este modo, la afirmación de los derechos humanos queda supeditada a la condición del ser humano como animal social. Taylor desestima la supuesta neutralidad del ultraliberalismo, ratificando que la visión procedimental no es independiente de nuestra comprensión de nosotros mismos, ni de los bienes y valores determinados por los marcos referenciales operativos en nuestra cultura.

3. La apuesta por un liberalismo sustantivo

Taylor es uno de los autores que más ha luchado por abandonar la bipolarización liberalismo-comunitarismo y ha ayudado a distinguir múltiples posicionamientos, allí donde la mayoría ve sólo una postura y su opuesta¹¹.

11 Por el momento baste señalar los libros de Rasmussen (1990), *Universalism vs Communitarianism*; Mulhall y Swift (1992), *Liberals and Communitarians*; Thiebaut (1992a), *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*; y

Sin ningún reparo, afirma que las sociedades democráticas occidentales hacen del régimen político liberal el más propicio para el logro de los objetivos sociales y el más adecuado a nuestro modelo de sociedad civil. Alaba, por tanto, los notables avances del pensamiento liberal y sus grandes logros, como la defensa del individuo, su libertad y los derechos humanos; pero introducirá la comunidad en busca de una mejor fundamentación ontológica de la tradición liberal y de sus presupuestos. La respuesta de Taylor ante el debate entre liberalismo y comunitarismo es una síntesis integradora con la que pretende superar los déficits que ambas tradiciones han dejado traslucir en su desarrollo histórico: por un lado, los excesos racionalistas que llevan a desvincular el discurso de valores y contextos; por otro lado, el reduccionismo y localismo que estrecha las fronteras e imposibilita la defensa de una sociedad plural.

En 1989, Taylor escribe «Cross-Purposes: the Liberal-Comunitarian Debate» (1989b) con el objetivo de esclarecer algunos puntos del debate entre liberales y comunitaristas. A pesar de que este texto cuenta con una sistematización y claridad como pocos otros, la postura de Taylor no parece haber sido adecuadamente entendida y muchos encontrarán en él la base para defender su adhesión a la corriente comunitarista.

Taylor comienza criticando posturas liberales como la de Dworkin¹² y Rawls¹³, que defienden que el estado debería ser neutral respecto a las diferentes concepciones de la vida buena adoptadas por los individuos; pero también pone en tela de juicio posturas comunitarias como la de Sandel —considerado el padre del comunitarismo por acuñar el término—, pues, a su parecer, una sociedad altamente colectivista difícilmente permitiría el óptimo desarrollo de la

Daly (1994), *Communitarianism. A New Public Ethics*; así como los artículos «Comunitarismo, liberalismo y modernidad» (Hernández, 1994) y «Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado» (Benedicto, 2010) como literatura básica para entender los principales términos en los que se ha librado la batalla entre liberalismo y comunitarismo. Entre aquellos autores que han sabido apreciar la agudeza y brillantez del pensamiento de Taylor cabe destacar a Schlatter (1999 y 2000). Para este autor, Taylor es un “liberal revisionista” que desarrollaría un “liberalismo contextual” tras un doble cambio en la fundamentación del liberalismo tradicional: (i) la superación del paradigma científico naturalista y (ii) la reinterpretación de los valores liberales: autonomía, libertad y justicia. Aunque nuestro análisis no coincide con el propuesto por Schlatter, sí mantiene muchos puntos de conexión y está en deuda con tan acertado planteamiento.

12 «Las decisiones políticas deben ser tan independientes como sea posible de cualquier concepción particular de la vida buena, o de lo que da valor a la vida. En cuanto los ciudadanos de una sociedad difieran en sus concepciones, el gobierno no los trataría por igual en el caso de que tomara partido por una concepción concreta a favor de otra» (Dworkin, 1978: 127).

13 «La vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera y un gobierno faltaría a la imparcialidad y, por tanto, al respeto equitativo de los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión» (Rawls, 1987).

identidad personal. Algunas veces, continúa Taylor, se ha leído a Sandel como si su objetivo fuese defender una sociedad con unas relaciones cercanas a las de una familia y, por consiguiente, una sociedad en la que no fuese necesario ocuparse de nociones como la justicia o el deber. Al margen de que la lectura de Sandel sea correcta o no, tal idea –afirma Taylor– sería ridícula. Además, Sandel critica a Rawls, pues considera que su principio de diferencia igualitaria presupone un alto grado de solidaridad entre los participantes, resultado de un compromiso mutuo que no puede darse entre yos desvinculados, pues estos no compartirían un fuerte sentido de comunidad. Pero Taylor tampoco se mostrará muy partidario de esta objeción a Rawls. En todos estos argumentos y contraargumentos –nos dice Taylor– subyace un profundo equívoco, un malentendido, fruto de no diferenciar entre cuestiones ontológicas [*ontological issues*] y cuestiones de defensa [*advocacy issues*].

Las cuestiones ontológicas están vinculadas a la concepción del ser humano y de la sociedad. El debate se divide entre “atomistas” y “holistas”. Por su parte, las cuestiones de defensa tienen que ver con los principios y procedimientos que se adoptan. Y, en este caso, el debate se divide entre “individualistas” y “colectivistas”. El error consiste en no diferenciar estas dos cuestiones, pero también en creer que existe una relación directa entre las cuestiones ontológicas y las cuestiones de defensa. Así, la postura encorsetada afirmaría que los liberales mantendrían una posición atomista-individualista, mientras que los comunitaristas mantendrían la postura contraria holista-colectivista. Explicando un poco más la cuestión, podríamos decir que comúnmente se acepta que liberales son aquellos que defienden la idea de un sujeto preexistente, portador de derechos naturales, y que hacen primar los derechos individuales y la libertad negativa; mientras que son comunitaristas los que apuestan por la idea del ser humano como ser social, con una obligación de pertenencia a una comunidad en particular, y que dan una alta prioridad a la vida de la comunidad o a los bienes de las colectividades. Pero –nos dice Taylor– las relaciones entre estas dos categorías de cuestiones son complejas: por un lado, son distintas, tomar una posición con respecto a una no nos precipita inequívocamente hacia la otra; pero, por otro lado, tampoco son totalmente independientes, pues la posición a nivel ontológico puede convertirse en parte del trasfondo esencial en relación con la posición que se decide defender. Ambas relaciones de distinción y conexión no han sido adecuadamente clarificadas, motivo por el que el debate se ha oscurecido.

En contraposición a la pretendida vinculación atomismo-individualismo y holismo-colectivismo, Taylor defiende que cualquier postura en el debate atomista-holista puede combinarse con cualquier postura en el debate indi-

vidualismo-colectivismo. Así habría atomistas-individualistas como Nozick, holistas-colectivistas como Marx, atomistas-colectivistas como Skinner y holistas-individualistas como Humboldt. El camino iniciado por este último le parece a Taylor una opción muy a tener en cuenta, dado el estado actual de la cuestión¹⁴.

La crítica que Taylor realiza al liberalismo *no* está dirigida al *liberalismo en sí*, sino que es una crítica a lo que él denomina *liberalismo procedimental de la neutralidad*, ese liberalismo que, sobre una base atomista e instrumental, se ha especializado tanto en la diferenciación de esferas –en el arte de la separación, por utilizar la expresión de Walzer (1984)– como en la pretendida supresión de los valores. La familia de teorías que agrupa bajo este nombre –y que incluirían otras formulaciones por nosotros conocidas como liberalismo clásico, liberalismo conservador, neoliberalismo o ultraliberalismo– postula que la sociedad es una asociación de individuos privados en la que cada uno de ellos tiene una concepción de la vida buena y diferentes intereses que fácilmente colisionan entre sí. La función de la sociedad será, en consecuencia, favorecer los planes de vida de acuerdo con algún principio de igualdad; pues el principio de igualdad o de neutralidad se rompería si la propia sociedad adopta una concepción u otra de la vida buena. En una sociedad pluralista, como lo son la mayoría de las sociedades actuales, existen numerosas concepciones acerca de qué es lo que convierte una vida en buena. Y la sociedad, si se quiere liberal, no debe ni apoyar ni apoyarse en ninguna. Por eso la ética central de la sociedad liberal es una ética del deber y no del bien. Los principios básicos de tal sociedad tienen que ver con la facilitación máxima e igualitaria y su función será mínima, vinculada a los procedimientos de decisión. Pero este modelo de liberalismo presentará varios problemas que sólo se pueden expresar adecuadamente al explorar los temas ontológicos de la identidad y la comunidad. He aquí la crítica y el rechazo de Taylor: es la crítica a la concepción antropológica subyacente al liberalismo procedimental.

Para Taylor merece la pena rescatar la tradición del humanismo cívico, recuperando el pensamiento de autores como Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau,

14 Además del interés por la postura de Humboldt, habría que señalar también el rechazo de antemano a la postura de Skinner, considerada por Taylor como estafalaria y monstruosa, así como la escasa atención prestada a la alternativa del colectivismo marxista, que si bien no es objeto explícito de crítica tampoco goza de la simpatía de la filosofía de madurez del autor. Las otras dos posturas restantes, ambas individualistas en la cuestión de defensa, son la base de diferentes modelos de liberalismo. Ambos liberalismos individualistas, en su versión atomista y holista, son para Taylor las únicas alternativas políticas posibles. Aunque, como veremos, las divergencias entre estos dos modelos son notables, ambos mantienen lo que con Rhonheimer (1997) podríamos denominar un *consenso político liberal de fondo* en la promoción de un gobierno de derecho democrático y el sustento de la igualdad, la libertad y la justicia.

Tocqueville y, en nuestros días, Hannah Arendt. Para estos autores una sociedad libre requiere la identificación voluntaria con la polis por parte de los ciudadanos, así como el sentido de que las instituciones políticas en las que los ciudadanos viven son una expresión de ellos mismos, baluartes de su propia dignidad como sujetos activos políticos.

El patriotismo se basa en una identificación con los demás en una empresa particular común, porque el ser humano es por naturaleza un animal social. Supone la superación de la concepción atomista porque las personas dependen ahora del bien común y la libertad general. La fidelidad patriótica no me ata a las personas individuales estableciendo un tipo de relación familiar —como pretendía Sandel—, sino que el vínculo con las personas que me rodean pasa por nuestra participación en una entidad política común. Este es un aspecto positivo que Taylor recupera de las repúblicas, pues considera que las repúblicas están unidas por el sentido de participación en un mismo proyecto común, la historia y las transiciones vividas en el transcurso de dicho proyecto. Sin embargo, la proliferación de modos atomistas de pensamiento en los últimos tres siglos imposibilita la puesta en marcha del patriotismo necesario. El ser humano, entendido como un individuo preexistente a cualquier comunidad, lleva a la idea de un sujeto con inclinaciones, deseos, objetivos y planes de vida puramente privados. Las familias y los amigos encuentran su lugar en este modelo de sociedad, pero los lazos con los demás miembros de la sociedad no están plenamente garantizados. De igual modo, las instituciones pasan a ser entendidas utilitariamente, como instrumentos pertenecientes a la naturaleza de los instrumentos colectivos. El bien común desaparece y debemos conformarnos con bienes meramente divergentes. Esto es precisamente lo que introduce la revisión del bienestarismo de Sen¹⁵, con el que Taylor tampoco puede comulgar, pues los bienes divergentes son tan poco adecuados como la noción de bien público propugnada desde el utilitarismo.

15 Sen define el bienestarismo como la posición utilitaria según la cual «el juicio de la bondad relativa de los estados alternativos de cosas debe estar basado exclusivamente en, y tomando como una función creciente de, del conjunto de utilidades individuales en estos estados» (Sen, 1979: 468). El bienestarismo supone un argumento moral, una toma de posición concreta respecto a los bienes, que deben ser individuales y no interpretables, sino meramente calculables; toma de posición que tanto Taylor como Sen criticarán. Mientras Sen parece ocuparse de mostrar la fragilidad del rasgo utilitario y redefinir un bienestarismo sensible al enfoque de las capacidades, Taylor se centra en su trabajo en la crítica al supuesto neutral del bienestarismo. Taylor critica el bienestarismo por funcionar como una “pantalla” que nos impide ver nuestra situación moral. La regla del bienestarismo —el juicio de la relativa bondad basado en el conjunto de utilidades individuales— aparenta una neutralidad de la que no goza. Pero la alternativa de Sen tampoco gozará de su aceptación por cuanto no establece un bien común.

Taylor confiesa sentirse tentado a rechazar el liberalismo por este motivo, pero en seguida se percata de que esta crítica no puede extenderse a todo el liberalismo por dos motivos fundamentales. El primero de ellos es que el liberalismo no tiene por qué estar plenamente comprometido con una sociedad meramente instrumental. Es cierto que su fórmula excluye la comprensión de un bien común, porque la sociedad debe ser neutral respecto a las diferentes visiones de la vida buena; pero esto no implica que no pueda existir una comprensión común de lo correcto o lo justo y, en este sentido, una regla de corrección puede también contar como un bien, puede vivenciarse como un bien común extremadamente importante. Además, el liberalismo rechaza –y hace bien, nos dice Taylor– la tesis republicana según la cual los ciudadanos sólo se mostrarán fieles a su comunidad si han desarrollado un sentimiento de patriotismo, posible únicamente ante la perspectiva del bien común. Para Taylor, igual que para otros muchos liberales, esto no es cierto, la fidelidad de los ciudadanos puede contar con bases bien distintas, como tendremos oportunidad de analizar en los próximos capítulos.

La segunda objeción tiene su base en el análisis de un hecho real: la reacción de los ciudadanos contra el escándalo del Watergate. Para Taylor, este tipo de indignación no nace de fuentes reconocidas por el atomismo (no es una respuesta ante un cálculo de intereses puramente individuales) sino que revela una suerte de identificación patriótica y, en este sentido, sigue siendo una fuerza vigente en la sociedad moderna y desempeña un papel esencial en el mantenimiento de nuestros regímenes contemporáneos de democracia liberal. Pero, si aceptamos esto, entonces el liberalismo no puede asumir el atomismo y rechazar la vinculación republicana. Una sociedad liberal puede ser republicana, puede y debe permitir el patriotismo, pues es la condición de posibilidad de reacciones de indignación como la manifestada ante el caso Watergate. El liberalismo puede y debe tener en su base una concepción de la sociedad holista, porque el holismo capta mucho mejor la práctica real de las sociedades que se aproximan a este modelo (Keba, 2010).

Una vez que entendemos holísticamente el liberalismo, entonces emergen algunas cuestiones que rara vez se plantean sus protagonistas. ¿Puede efectivamente existir un régimen liberal patriótico? o ¿puede ser el liberalismo comunitarista? (Taylor, 1994a). El estado liberal puede ser neutral en cuestión de orientación sexual o credo religioso –por poner sólo dos ejemplos–, pero no puede ser neutral ante la opción de tener patriotas o antipatriotas en sus filas, porque cualquier régimen considera la fidelidad de los ciudadanos como un bien común y garantía de su mantenimiento –al fin y al cabo, por muy neutral que quiera ser un Estado, siempre tenderá a promover los principios

políticos que mantengan su estructura¹⁶. Este “régimen liberal patriótico” difiere del modelo republicano. Los valores mantenidos son los del gobierno de derecho: gobierno de la ley, derechos individuales y principios de equidad e igualdad de trato, pero incorpora el bien central de la tradición cívico-humanista: el autogobierno participativo (la libertad positiva) entendido ahora como un bien común, como depósito y garantía de nuestra dignidad. Aceptar la dignidad humana basada en la participación política –el autogobierno del pueblo– como bien común nos llevaría a superar los límites del liberalismo procedimental y a compartir, por muy básica que fuese, una noción de vida buena, aquella que se sustenta en la pertenencia y participación.

Muy juiciosamente, Taylor afirma que ninguna teoría política puede ser implementada en toda la pureza de su modelo original. De hecho, Taylor se muestra profundamente disconforme con los términos que titulan el debate, superar los errores entre liberalismo y comunitarismo exigiría deshacernos de estos términos; y aún más: «tal vez habría que excluir por completo del discurso filosófico los términos que tienden a transformarse en epítetos de condena en la batalla entre diferentes concepciones» (Taylor, 1979c: 225).

A pesar de esta última afirmación, me gustaría rebautizar la apuesta de Taylor por este “régimen liberal patriótico” como la apuesta por un “liberalismo sustantivo”¹⁷. A diferencia de lo que se suele pensar, Taylor valora muy positivamente los logros del liberalismo: la sociedad liberal intenta realizar al más alto nivel determinados bienes y principios de derechos y, por decirlo con Thiebaut, «el término liberal [...] está cargado de un potencial ético y político emancipador» (Gómez, 1994: 170). El liberalismo puede ser entendido como

16 Taylor no acepta que el gobierno haya de permanecer neutral con relación a la coexistencia de diferentes formas de vida culturales y morales: «¿Qué pasa si una cultura amenazada está comprometida con valores iliberales? ¿Aún la defendemos?» (Taylor, 1994a: 260). Una política multicultural no es incompatible con una toma de postura del gobierno respecto a ciertos valores, especialmente a aquellos que atañen al mantenimiento del Estado. Así, los principios políticos mínimos en función de los que los ciudadanos se unen y aceptan un gobierno de ley no serán neutrales e incluirán en sí mismos valores de alto calado moral y político.

17 Cuchumbé (2010) habla de un “liberalismo procedimental” frente a un “liberalismo alternativo”, pero parece extraer estas denominaciones de las dos políticas que conformarán la política del reconocimiento (a saber, política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia). En este sentido, me parece que Cuchumbé incurre en un error, pues pretende primar la política de la diferencia, por encima de la política de la dignidad igualitaria; cuando, en realidad, el intento de Taylor de conjugar estas dos políticas puede ser visto como una formulación práctica de lo que aquí estamos bautizando como “liberalismo sustantivo”. En realidad, la interpretación de Cuchumbé tiene su origen en la lectura del comentario de Walzer a MPR, comentario que parece haber generado más de un malentendido y sobre el que volveremos en el próximo capítulo.

el intento de maximizar los beneficios de la libertad y de la autorregulación colectiva en conformidad con los derechos basados en la igualdad. Pero, igual que ocurre en la ética, lo que Taylor rechaza es un liberalismo que haga primar la racionalidad del procedimiento de decibilidad y la neutralidad, la justicia y el deber, por encima de cuestiones sustantivas. La propuesta de Taylor, al insertar en el seno de una sociedad liberal un bien común, que puede ser algo tan básico –y no por ello simple ni débil– como la participación política activa y el autogobierno del pueblo, es la reinserción de valores en un ámbito que pretende disfrazarse de puramente neutral.

La apuesta por el liberalismo sustantivo no es más que la aplicación de la razón sustantiva, aquella capaz de otorgar la mejor narración posible. Nuevamente, las fronteras se difuminan. Taylor no negará la importancia de la justicia, los derechos humanos y la libertad. No negará los méritos del liberalismo, ni mucho menos pretenderá desterrarlos de nuestra actual forma de vida. Su única pretensión es la sustantivación del liberalismo en la búsqueda de una nueva conjugación entre particularismo y universalismo.

VIII. Modernidad y reconocimiento

Esta apuesta por un liberalismo sustantivo, capaz de rescatar lo mejor del liberalismo y de articular en su seno los fuertes valores subrayados por el comunitarismo, se transformará en una propuesta práctica en la política del reconocimiento igualitario. El artículo «The Politics of Recognition» (1992b)¹ fue durante muchos años la carta de presentación de Taylor. En él, Taylor parte del *factum* político de las demandas de reconocimiento de grupos minoritarios (étnicos, indígenas, inmigrantes, feministas, etc.) en el marco de lo que en la década de los 90 se consideraba un *desideratum*: la política del multiculturalismo, esto es, la adecuada respuesta política a la realidad multicultural de las sociedades del Atlántico Norte.

Para Taylor las demandas de reconocimiento tienen su origen en la profunda conexión entre reconocimiento e identidad. La tesis central es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento, pero también por la falta de reconocimiento o el falso reconocimiento. Estos últimos pueden causar un terrible daño moral al proyectar una imagen devaluada de diferentes grupos y, por ende, de las personas que los conforman². La falta de reconocimiento

1 El artículo fue publicado originalmente en 1992 por el Center for Psychosocial Studies de Chicago y alcanzará mayor resonancia cuando, al año siguiente, Amy Gutmann lo edita junto con los comentarios de Wolf, Rockefeller y Walzer. Pero el texto fue originalmente escrito en 1990 y se corresponde a una conferencia que Taylor pronuncia con motivo de la inauguración del University Center for Human Values de Princeton.

2 «Los daños más obvios en este terreno son, cuando menos, que los miembros de las culturas no reconocidas se sentirán desarraigados y vacíos, privados de las fuentes necesarias que alimentan el sentimiento de comunidad y que son básicas para la autoestima y, en el peor de los casos, que se verán amenazados por el riesgo de la aniquilación cultural» (Wolf, 1993: 118). Sobre la necesidad de reconocimiento y los daños morales asociados a la falta de reconocimiento o a un erróneo reconocimiento puede leerse Laitinen (2008b), «Recognition, Needs and Wrongness», artículo en el que el autor parte de la afirmación de Taylor según la cual el

es una falta de respeto, porque el reconocimiento no es una simple cortesía que debemos a los demás, sino que es una necesidad humana vital. Taylor considera que dos importantes cambios ocurridos en la modernidad son el origen de nuestra preocupación por el reconocimiento y la identidad, cambios que han facilitado que el discurso del reconocimiento sea para nosotros tan familiar. El primer gran cambio está relacionado con el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor intrínsecamente relacionado con la desigualdad. En contra del concepto del honor surgirá el concepto moderno de dignidad –“la dignidad de los seres humanos”, “la dignidad del ciudadano”–, concepto universalista que exige la igualdad de estatus para todas las culturas y personas, sin tener en cuenta diferencias de raza, género, religión, lengua, cultura, etc.: «Es obvio que este concepto de la dignidad es el único compatible con una sociedad democrática, y que era inevitable que el antiguo concepto del honor cayera en desuso. Pero esto también significa que las formas del reconocimiento igualitario han sido esenciales para la cultura democrática» (Taylor, 1992b [1993a: 56]).

El concepto de dignidad es uno de los grandes logros de la modernidad, así como sus exigencias igualitaristas; es el único concepto compatible con una sociedad democrática. Pero, este primer movimiento debe entenderse combinado con otro segundo gran cambio: con el auge de la identidad individualizada de finales del siglo XVIII adquiere una nueva importancia el reconocimiento. Para Taylor, aunque Rousseau fue el primer formulador del ideal de la autenticidad, Herder fue su principal articulador y este último aplicó la concepción de la voz original y la propia medida en dos niveles bien diferenciados: por un lado, en la persona individual –da lugar al ideal de la autenticidad como autodesarrollo, ideal que nosotros hemos reformulado con Taylor en el capítulo V– y, por otro lado, en los pueblos: «un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir, a su propia cultura» (Taylor, 1992b [1993a: 61]). Este nuevo ideal de autenticidad, así como la idea de la dignidad es consecuencia del descrédito del antiguo logos óntico. En la época anterior, el reconocimiento no suponía ningún problema porque venía dado por la adscripción a una identidad socialmente derivada (identidad determinada por la jerarquía social establecida por el logos óntico en cualquiera de sus versiones); pero en la época actual, en la modernidad, la cuestión se vuelve problemática en la medida en que se advierte que las condiciones necesarias para el reconocimiento pueden fallar. La importancia del reconocimiento es hoy universalmente aceptada de

reconocimiento es una necesidad humana vital y lo vincula a la teoría del reconocimiento de Honneth y el mutuo reconocimiento de Scanlon.

una u otra forma³. En un plano íntimo todos somos conscientes de cómo la identidad puede estar bien o mal formada en el curso de nuestras relaciones con los otros. En el plano social apostamos por una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario, modo propio de una sociedad democrática sana.

Este será el modelo político aplicado por el que Taylor abogará: *la política del reconocimiento igualitario*, que inserta en el marco de la dignidad igualitaria la necesidad de reconocimiento de la diferencia. Ahora bien, lo que esta propuesta práctica significa, lo que en ella se conjuga y la interpretación de ella realizada son aspectos que merecen una especial consideración, pues, como veremos en las próximas páginas, nuevos equívocos han surgido en torno a la lectura de Taylor.

1. Dignidad igualitaria y diferencia

Pese a la aparente familiaridad del discurso del reconocimiento, la política del reconocimiento igualitario incorpora en su seno dos dimensiones diferentes, relacionadas con los dos cambios expuestos un poco más arriba. En primer lugar, con el tránsito del honor a la dignidad llega la exigencia del universalismo que subraya la igual dignidad de todos los ciudadanos. Esta *política de la dignidad igualitaria* buscaba evitar a toda costa la existencia de ciudadanos de “primera” y “segunda clase”. Por contraposición, en segundo lugar, el concepto moderno de identidad (asociado a la autenticidad) hizo surgir *la política de la diferencia*: cada individuo, cada grupo tiene su propia forma de ser y deben ser reconocidos por su identidad única. Lo que cada una de estas políticas establece son dos cosas bien distintas que deben ser debidamente –aunque no fácilmente– conjugadas.

La *política de la dignidad igualitaria* establece una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades. Para ello pone en marcha un principio de universalización basado en la abstracción de todas las diferencias de género, raza, cultura, religión, etc. De este modo, se introduce un principio homogeneizador que aplana las diferencias y favorece la conformación de una identidad colectiva. En último término el objetivo es alcanzar esa *igualdad universal*. Por su parte, *la política de la diferencia* favorecerá y fomentará la diversidad de identidades plurales, haciendo primar aquello que no es universalmente reconocido, es de-

3 Existe una gran cantidad de literatura sobre el reconocimiento en política y los desafíos que tal noción plantea en la práctica. En este punto, recomiendo la lectura de Connolly, Leach y Walsh (ed.) (2007), *Recognition in Politics. Theory, Policy and Practice*, por recoger las principales contribuciones al debate partiendo del texto de Taylor.

cir, centrándose precisamente en aquellas particularidades que la abstracción desechaba como irrelevantes. El objetivo es el reconocimiento de la *particular especificidad* de cada grupo, cultura o comunidad, y la garantía de que todos los ciudadanos tengan las condiciones básicas para su propio autogobierno. La gran paradoja es que una política, la política de la diferencia, brota orgánicamente de la otra, de la política de la dignidad igualitaria. Pero, una vez establecidas, divergen muy seriamente entre sí.

La política de la dignidad igualitaria. Para Taylor la política de la dignidad igualitaria surgió en la civilización occidental a partir de dos modelos asociados respectivamente a Rousseau y Kant. En estos autores se encuentran los primeros grandes exponentes de dichos modelos. Rousseau fue el primero que comenzó a estructurar teóricamente la importancia del respeto igualitario y lo consideró indispensable para la libertad. Para Rousseau, la persona que depende de los demás porque anhela contar con su estimación es esclava de la opinión. A los dos modelos tradicionales de pensar la dignidad, esto es, la dignidad asociada al honor y la dignidad asociada al orgullo, Rousseau añade un tercero: la dignidad como estima. Según el ginebrino, el discurso del honor estaba intrínsecamente vinculado al discurso de las preferencias [*préférences*], base de las distinciones que determinan nuestra desigualdad “natural”. Rousseau, además, continúa el discurso de los estoicos, quienes veían en el orgullo una de las grandes fuentes del mal, y postula la necesidad de superar nuestra preocupación por la buena opinión de los demás. En contra de estos dos conceptos tradicionales, Rousseau postulará la estima como base de nuestra dignidad. En el contexto republicano ideal cada quien dependía de todos los demás, pero siempre con la misma igualdad de base: «una reciprocidad perfectamente equilibrada» (Taylor, 1992b [1993a: 84]).

De este modo, en la caracterización del modelo republicano rousseauiano, la preocupación por la estima ocupa un lugar central, estima que hace recaer el peso del sistema en la igualdad, la reciprocidad y la unidad de propósito. La buena dependencia de los demás incluye la unidad de un proyecto común y hasta de un “yo común”. Se sientan de este modo las bases del discurso moderno de la dignidad: bajo la voluntad general, todos los ciudadanos virtuosos serán honrados por igual. En la misma estela de esta política de la dignidad igualitaria iniciada por Rousseau, Taylor sitúa a Hegel, para quien la lucha por el reconocimiento sólo encuentra solución satisfactoria en el régimen de reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel seguirá a Rousseau al caracterizar este régimen con un propósito común en el que el “yo” es “nosotros” y el “nosotros” es “yo”. En la misma línea se situará la propuesta tayloriana, que convertirá el “reconocimiento recíproco entre iguales” en “reconocimiento (del valor) igualitario”.

Pero esta política de la dignidad igualitaria adolece de un gran fallo desde su planteamiento inicial: la igualdad de estimación requiere de una densa unidad de propósito que parece incompatible con cualquier diferenciación o particularidad. El margen que queda para reconocer la diferencia se vuelve cada vez más estrecho. Ante esta situación es menester preguntarse si necesariamente toda política de la dignidad igualitaria está abocada a una marcada tendencia homogeneizadora o, por el contrario, la dignidad igualitaria no permitirá también acoger en su seno el reconocimiento de la diferencia.

De esta sutil manera muestra Taylor la tensión existente entre dignidad igualitaria y diferencia. Taylor no está en contra de la dignidad igualitaria, ¿cómo podría estarlo después de haber concedido tal importancia a la dignidad moderna en su análisis de las fuentes morales de la modernidad? La moderna concepción de dignidad es uno de los grandes logros de la cultura occidental, logro al que Taylor no pretende renunciar, pero la diferencia —el hecho de la diferencia y sus legítimas exigencias de reconocimiento— ponen en jaque a la tendencia homogeneizadora de la dignidad igualitaria. Pero esto no significa que la partida esté finalizada y que la diferencia haya terminado siendo la vencedora. La puesta en jaque exige un reordenamiento de las filas, un retroceso y una nueva defensa. La amenaza de la diferencia, por tanto, ha de suponer la rearticulación de la política de la dignidad igualitaria.

El otro gran modelo de la política de la dignidad igualitaria se inspira en Kant y en su concepción de la dignidad como autonomía, es decir, la capacidad de cada persona para determinar por sí misma su idea de lo que constituye una vida buena. La dignidad no está asociada con una determinada concepción de la vida buena, sino con la capacidad del ser humano para adoptar su propia concepción y opinión. Esto exige, por supuesto, el respeto por igual a las diferentes concepciones de la vida buena e inspirará lo que en «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate» (1989b), Taylor había denominado como “liberalismo procedimental de la neutralidad”, ahora identificado en el artículo de 1992 como “liberalismo procesal” de Dworkin o la “república procesal” de Sandel y, en esta misma línea, incluirá Taylor a otras teorías del liberalismo influenciadas por la dignidad kantiana como las de Rawls (1971) y Ackerman (1980). Como ya sabemos, el principio básico de este liberalismo será la neutralidad estatal frente a las diversas concepciones de la vida buena, para asegurar la igualdad de trato de todos los ciudadanos.

Pero esta forma de política de la dignidad igualitaria —que en el caso del liberalismo procedimental queda reformulada como *política del respeto igualitario* por cuanto pone su centro de gravedad en la defensa de la primacía de los derechos— es intolerante con la diferencia, porque a) insiste en una aplicación

uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y b) desconfía de las metas colectivas (Taylor, 1992b [1993a: 100]).

La política de la diferencia. Frente a la política de la dignidad igualitaria, la política de la diferencia exige el reconocimiento de las identidades múltiples y plurales. Esta política bebe de los principios básicos del relativismo cultural según los cuales toda cultura debe reconocerse como igualmente valiosa y cuenta con el legítimo derecho a su mantenimiento y reproducción. En consecuencia, las culturas son inconmensurables entre sí. De este modo, la valoración entre culturas no es posible por cuanto cada una de ellas posee sus propias particularidades –bienes, valores, normas, patrones culturales, etc.– que no pueden ser valoradas atendiendo a criterios extraídos de otras culturas ni, por supuesto, a la pretensión más común de erigir la cultura de origen como estándar de evaluación.

Esta política de la diferencia critica al liberalismo que explícitamente pretende ser “ciego a la diferencia”; esto es, una política que postula la potencial unión y coexistencia pacífica de culturas en un terreno “neutral”. Taylor no es contrario a la dignidad igualitaria, base de este modelo liberal, sino a su tendencia homogeneizadora, pues, según el canadiense, hay formas de liberalismo de los derechos igualitarios que no pueden otorgar reconocimiento a ciertas identidades culturales:

La idea de que cualquiera de los conjuntos habituales de derechos puede aplicarse en un contexto cultural de manera diferente que en otro [...] se considera del todo inaceptable. Así, lo que está en juego es saber si esta opinión restrictiva de los derechos igualitarios es la única interpretación posible. Si es así, entonces diríase que la acusación de homogeneización está bien fundada. Pero tal vez no lo esté. Yo creo que no lo está [...]. (Taylor, 1992b [1993a: 88])⁴

Para posibilitar la coexistencia de las diferencias culturales, los partidarios de la política de la dignidad igualitaria se especializan en el arte de la separación de las esferas de la vida humana, separación que encuentra su expresión paradigmática en la radical frontera trazada entre la esfera pública y la esfera privada. La política de la diferencia rechazará esta radical separación por cuanto tiene de artificiosa. La pretensión de relegar las diferencias a una esfera privada que no intervenga en la política es un sinsentido para una política que ve en el reconocimiento de la diferencia la expresión de la dignidad humana. Para aquellos sensibilizados con el discurso del reconocimiento, esto es, con el

4 En las próximas páginas recuperaremos esta cita y explicaremos el abrupto corte que acabamos de hacer.

discurso de la identidad individualizada y la autenticidad, el sujeto humano es un individuo indivisible. La pretensión de que los individuos –y, por extensión, los diferentes grupos culturales– dejen a un lado las distintas concepciones de la vida buena y con ellas las distinciones cualitativas, bienes y valores, en el espacio público es a todas luces un absurdo en la medida en que estas dan sentido a sus identidades y prácticas culturales; presupone que el agente es capaz de divorciar su privacidad de la persona que es en el espacio público. La política de la diferencia exige el reconocimiento de estas identidades y la libertad de expresión de las mismas también en el espacio público; espacio que, por lo demás, no resulta claramente delimitable frente a un espacio privado. Y, con ello, la política de la diferencia pone en jaque la pretensión de neutralidad y homogeneización de un liberalismo procedimental. Con claros ecos que resuenan desde su primer artículo «Can Political Philosophy Be Neutral?» (1957a), Taylor vuelve a afirmar que el liberalismo no constituye un campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de cultura, totalmente incompatible con otros géneros. La sociedad musulmana es, para Taylor, ejemplo paradigmático de este tipo de cultura que quedaría totalmente excluida. Según Taylor, la fuerte manifestación colectiva e identitaria de la religión musulmana es un claro desafío para la pretendida neutralidad que exige la relegación de toda manifestación cultural particular a un ámbito estrictamente privado. El desafío es que existe una considerable cantidad de personas que son ciudadanos, que pertenece a la cultura y que ponen en entredicho nuestras fronteras filosóficas. El desafío –prosigue Taylor– consiste en enfrentarse a su sentido de marginación sin por ello comprometer nuestros principios políticos fundamentales. Esta es la verdadera cuestión del multiculturalismo: «El multiculturalismo no surge (de modo contrario a como es convencionalmente presentado) en respuesta a la división social, sino que surge en respuesta a la integración» (Date, 1995: 67).

Nuevamente retomamos el punto de partida desde el que iniciamos esta exploración: la demanda del reconocimiento hoy en día es explícita debido a la inmensa difusión de la que goza la idea de que somos formados por el reconocimiento. Y, por esta demanda, el falso –o la falta de– reconocimiento ha llegado a entenderse como la inflicción de un gran daño moral. Si el reconocimiento forja la identidad y los grupos dominantes afirman su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los grupos minoritarios, entonces el daño ya está hecho.

2. La política del reconocimiento igualitario

La política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y de acusaciones de rechazo sentidas por ciudadanos de “segunda clase”. Tiene su origen, por tanto, en el concepto de dignidad igualitaria, pero una vez dentro de ella reclama el reconocimiento y el estatus de lo que no es universalmente compartido. La demanda universal se ve así abocada al reconocimiento de la especificidad; pero mientras la primera lucha por una homogeneización basada en la abstracción de toda diferencia y particularidad y en formas de no-discriminación, la segunda redefine la no-discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial, motivo por el cual parece plausible la introducción de una “discriminación a la inversa”⁵.

La política de la diferencia brota de la política de la dignidad igualitaria por «uno de esos giros que tienen lugar en la definición de los términos claves» (Taylor, 1992b [1993a: 74]). La política de la dignidad se basa en la idea de que todos los seres humanos son dignos de respeto por igual. Pero la política de la diferencia también se basa en un universal, en la capacidad de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura. Esta potencialidad exige el respeto de todos por igual. Pero en el contexto intercultural adquiere una nueva dimensión: la exigencia queda transmutada en el igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado. Y este será el nuevo y todavía más problemático elemento del que deberían dar cuenta la política de la dignidad igualitaria y la política del reconocimiento. Si bien los dos modos de política comparten el concepto de igualdad de respeto, sus

5 Esta “discriminación a la inversa” es lo que nosotros conocemos popularmente como “discriminación positiva”, una serie de prácticas que, con carácter temporal, servirían para equilibrar ciertas diferencias de base, nivelar el campo de juego y permitir que las viejas “reglas ciegas” retornen con todo su vigor, de forma que no se discrimine a nadie. Los acérrimos defensores de la original política de la dignidad igualitaria tienden a rechazar estas formas de discriminación por estar basadas en aquel tratamiento diferencial. Con los años, y en el marco de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* de Quebec, Taylor reconvertirá la idea de discriminación a la inversa en la necesidad de aplicar ciertas *prácticas de acomodamiento razonable*. Si bien es cierto que el debate y esta propuesta práctica se da en el contexto de redefinición de la laicidad, la insistencia de Taylor de dejar de hacer de la religión un caso especial, hace que estas prácticas sean susceptibles de ser aplicadas, sea cual sea la diferencia discriminatoria de base. Por lo demás, el hecho de añadir la exigencia de “razonable” a estas prácticas de acomodamiento incide en la necesidad de justificar el porqué de dichas prácticas, pues no todas las medidas que se solicitan en nombre de la diferencia serán igualmente merecedoras de nuestra consideración. El objetivo no es hacernos retroceder a un espacio “ciego a la diferencia”, sino por el contrario atender hoy y siempre a las distinciones. Estos y otros aspectos serán abordados en el capítulo XII.

planteamientos llevan a posiciones excesivamente divergentes. La dignidad igualitaria exige que tratemos de una forma ciega la diferencia, pero con ello se niega la identidad, pues constriñe a las personas en un molde homogéneo. El liberalismo de la dignidad igualitaria postula principios universales “ciegos” a la diferencia y a las culturales particulares. Por el contrario, la diferencia exige que reconozcamos y fomentos la particularidad lo que, a su vez, atenta contra el principio de no-discriminación.

Así, entre *la política de la dignidad igualitaria* y *la política de (el reconocimiento) de la diferencia*, Taylor ve surgir una tercera opción que como síntesis superadora extraería lo mejor de tesis y antítesis en la búsqueda de una más adecuada solución. Esta tercera opción no es otra que la política del reconocimiento, pero reconocimiento *del valor igualitario* habría que añadir si queremos comprender la expresión en su contexto. Esta política —*política del reconocimiento (del valor) igualitario*—, que queda resumida bajo la expresión “política del reconocimiento”, no se corresponde con ninguna de las políticas que acabamos de exponer. La tesis básica de esta política es la postulación de una dignidad igualitaria más flexible que permite y acoge en su seno la posibilidad del reconocimiento de diferencias y particularidades:

El reconocimiento del valor igualitario no era lo que se cuestionaba en la sección anterior. Se trataba de saber si la supervivencia cultural sería reconocida como meta legítima, si los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social. La exigencia radicaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir sino que reconozcamos su *valor*. (Taylor, 1992b [1993a: 104])

Ahora bien, el reconocimiento de este igual valor exige la articulación de *auténticos* juicios de valor igualitario, juicios que sólo podrán ser formulados a partir de la creación y del desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, por medio de los cuales expresar los contrastes. Es necesario fijar cuál sea este *igual valor*.

La posición de Taylor en este punto es compleja y está llena de matices y sutilezas. En primer lugar, las exigencias del multiculturalismo se apoyan en los principios de la política de la dignidad igualitaria, no podría ser de otro modo pues ellos conforman los fundamentos básicos que sustentan un régimen liberal democrático. Una respuesta no-democrática ante el fenómeno de la multiculturalidad es una alternativa que el propio Taylor ni siquiera sopesa.

Por tanto, la política de la dignidad igualitaria será la base, el marco fundamental, para la constitución de una política del reconocimiento igualitario. Como señala Abbey: «En su análisis, la política del reconocimiento no se desarrolla de modo independiente de la política de la igual dignidad, sino que es una consecuencia de ella» (Abbey, 1999: 711).

Ahora bien, en segundo lugar, si de la ausencia de reconocimiento de la diferencia se derivan graves daños morales para la identidad de un pueblo, entonces es preciso insistir en que se universalice la presunción de reconocimiento de la diferencia como una extensión lógica de la política de la dignidad. No obstante, Taylor no se atreve a concederle a esta presunción de reconocimiento el estatus de derecho, pues de algún modo esto legitimaría los principios del más infructífero relativismo cultural. Este es —a juicio de Taylor— un conjunto de fórmulas subjetivistas cargadas de confusión que poco pueden aportar al debate.

Muy por el contrario, en tercer lugar, será necesario llegar a un entendimiento de lo que constituye un valor, entendimiento del que carecen aquellas formas acomodaticias del relativismo cultural. El *valor igualitario* de un pueblo y su reconocimiento exigen la formulación de *auténticos* juicios de valor igualitario y estos no pueden en ningún caso recaer sobre la voluntad y el deseo humano pues, de ser así, desaparecería el contexto de justificación. El acto de declarar que una determinada cultura tiene valor es una expresión de auténtico respeto, mientras que el ponerse del lado de una cultura minoritaria se interpreta como “insufrible condescendencia”. Los potenciales beneficiarios de la política del reconocimiento igualitario lo que reclaman es respeto, no condescendencia. Caer en esta condescendencia nos llevaría a caer en el otro gran error que intentamos evitar: el etnocentrismo. Debe haber —insiste Taylor— *algo a medio camino* entre la exigencia inauténtica y homogeneizadora de neutralidad, que termina abocada al estéril relativismo cultural, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, que nos llevan a juzgar otras culturas según nuestros propios parámetros y a *tolerar* aquellas que no supongan una amenaza para la hegemonía de la propia cultura. Es preciso, pues, el establecimiento de un criterio que determine lo que el valor igualitario significa —pues valor igualitario no es sinónimo de igual valor de todas las culturas⁶— y favorezca la formulación

6 Más de uno verá una incómoda tensión entre la defensa que hace Taylor de un principio político de legitimidad de la diferencia y supervivencia cultural y su postulación de un criterio sobre el que formular lo que sea el valor igualitario que permita un intercambio cultural y la valoración de distintas culturas (Véase, Rockefeller, 1993). La tensión, sin lugar a duda, existe y no queda resuelta, pero muy probablemente los términos en los que se plantea esta dificultad sean el gran mérito de Taylor.

de *auténticos* juicios de valor igualitario, única posibilidad de una verdadera y fructífera *política del reconocimiento igualitario*. Taylor *ensaya* finalmente la formulación de tal criterio⁷:

[...] podemos alegar que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo período —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable—, prácticamente deben tener algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aún si este se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podamos decirlo de otra manera: se necesita de una arrogancia suprema para descartar *a priori* esta posibilidad. (Taylor, 1992b [1993a: 116])

Para aceptar esta suposición, continúa Taylor, debemos en primer lugar relativizar el sentido de nuestra propia y limitada participación en la historia de la humanidad. Con ello podríamos abrirnos desde la asunción de “juicios perentorios e inauténticos de valor igualitario” hacia un tipo de estudio comparativo que nos lleve precisamente a aquella fusión de horizontes gadameriana. Pero, lo cierto, —concluye Taylor— es que «aún nos encontramos muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse. Esto significaría romper con una ilusión que aún embarga a muchos “multiculturalistas”, así como a sus más enconados adversarios» (Taylor, 1992b [1993a :116]).

3. Equívocos en torno al reconocimiento

El artículo «The Politics of Recognition» alcanzó gran resonancia cuando Amy Gutman lo editó junto a los comentarios realizados por Susan Wolf, Steven Rockefeller y Michael Walzer: «La mayoría de los que le responden expresan admiración por su reformulación del liberalismo como un asunto

7 Quizá este sea el punto más débil de todo el discurso tayloriano. La apelación a “gran cantidad de seres humanos” y “un largo periodo [de tiempo]” impregna al criterio de un tinte utilitarista muy poco habitual en la obra de Taylor. No parece haber encontrado en este punto una formulación definitiva para establecer el verdadero criterio que fundamenta ese valor igualitario. Sin embargo, resuena en él una idea que Taylor desarrollará años después en el contexto de la *Commission de consultation sur les pratiques d'acc-ommodement reliées aux différences culturelles*. Nos referimos a ese “sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable”, es decir, a esa configuración de una identidad e integridad moral plenamente significativa para los individuos y colectividades, que será el fundamento para la justificación de ciertas prácticas de acomodamiento razonable.

filosófico, sin embargo, es significativo que ninguno de ellos, ni siquiera los de mayor simpatía, están dispuestos a aceptar la prescripción central de este ensayo» (Date, 1995: 67).

Susan Wolf se centra en las consecuencias que tal política del reconocimiento puede tener en la educación multicultural, así como en los daños morales que puede causar el falso reconocimiento. Esta autora hace hincapié en la renuncia de Taylor al subjetivismo: «dicha respuesta termina por despreciar la práctica misma de la justificación, el vocabulario de la apreciación crítica y todo lo que pudiera servir como base para un respeto auténtico» (Wolf, 1993: 121). Por su parte, Rockefeller subraya la difícil tensión dibujada por Taylor entre una dignidad igualitaria, que debe profundizarse y ampliarse para reconocer el respeto al valor intrínseco de las diferentes formas culturales, y la demanda de un diálogo intercultural con un criterio abierto que permitiría la valoración de las culturas; y, por último, incide en la estrecha conexión que parece haber entre el surgimiento de la política del reconocimiento y el movimiento ambientalista.

En último lugar está el comentario de Walzer y es a este al que quiero prestar una especial atención, pues la lectura de Walzer ha orientado e inspirado a muchos de los que se han aproximado al texto de Taylor. Walzer comienza afirmando que está totalmente de acuerdo con las opiniones de Taylor, pero que quiere centrarse en “los dos tipos de liberalismo que Taylor ha descrito”:

1) El primer tipo de liberalismo (“Liberalismo 1”) está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral [...] 2) El segundo tipo de liberalismo (“Liberalismo 2”) permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones [...] (Walzer, 1993: 146-147)

Según Walzer, Taylor prefiere el segundo de estos liberalismos, porque el segundo liberalismo es *tolerante* y no determinado, esto es, se trata de un modelo abierto y opcional y, entre sus opciones, se incluiría la posibilidad de aplicar un Liberalismo 1, si las circunstancias lo requiriesen así. La dificultad, entonces, estribaría en determinar cuándo elegir entre estos dos liberalismos y cuál llevar a la práctica. Y –a juicio de Walzer– Taylor parecería abogar por el Liberalismo 2, que ejemplifica en el caso de Quebec. En contraste, el Liberalismo 1 sería el modelo asumido por EE.UU. Ahora bien –continúa Walzer–, ante el caso de demandas excesivas por parte de grupos minoritarios –por ejemplo, el control de fondos públicos, escuelas segregadas, cuotas de empleo, etc. que equilibren las diferencias de base respecto a la cultura hegemónica–,

[...] mi propia inclinación (y sospecho que también la de Taylor) sería la retirada a un liberalismo del primer tipo –para nosotros, no para todos– la elección del Liberalismo 1 dentro del Liberalismo 2. Desde dentro, eso significa que la elección no está gobernada por un compromiso absoluto con la neutralidad estatal y los derechos individuales, ni por una profunda antipatía a las identidades particularistas (sin llegar a la ciudadanía) que es común entre los liberales de la primera clase. (Walzer, 1993: 151)

Necesariamente debemos detenernos en este análisis y aclarar algunas de las afirmaciones realizadas por Walzer, pues una lectura precipitada del mismo puede dar lugar a más de un malentendido, como parece haber sido el caso. Para empezar, es preciso contextualizar en qué momento Taylor describe estos dos tipos de liberalismo y a qué se refiere con ellos, una cuestión que he omitido en la exposición anterior para no contaminar las ideas principales y la conjugación de la política de la dignidad igualitaria con la política de la diferencia.

Cuando Taylor expone lo que significa la política de la diferencia, subraya la idea de que tal política va en contra de las tendencias homogeneizadoras y de la pretensión de neutralidad de un determinado tipo de liberalismo. Este es el liberalismo que se apoya en la primacía de los derechos individuales, el liberalismo que establece un conjunto de derechos igualitarios universales. Si este fuese el único modo de entender los derechos, entonces las pretensiones homogeneizadoras estarían legitimadas. Pero, como ya hemos visto, esta no es la concepción que Taylor mantiene en torno al discurso de los derechos humanos. Recuperamos la cita que en mi exposición muy sibilamente corté y permito ahora que se vea su continuación:

La idea de que cualquiera de los conjuntos habituales de derechos puede aplicarse en un contexto cultural de manera diferente que en otro [...] se considera del todo inaceptable. Así, lo que está en juego es saber si esta opinión restrictiva de los derechos igualitarios es la única interpretación posible. Si es así, entonces diríase que la acusación de homogeneización está bien fundada. Pero tal vez no lo esté. Yo creo que no lo está, y tal vez el mejor modo de dirimir la cuestión sea verla en el contexto del caso canadiense, donde ha desempeñado su papel en el inminente desmembramiento del país. De hecho, son dos concepciones del liberalismo de los derechos las que se han enfrentado, si bien en forma confusa, a través de los largos e inconclusos debates constitucionales de los años recientes. (Taylor, 1992b [1993a: 88-89])

Los dos modos de liberalismo que Taylor expone son, en realidad, dos modos de concebir y defender los derechos humanos dentro del marco del liberalismo. De este tema nos hemos ocupado ya con cierta extensión en la cuestión

política. El liberalismo de la neutralidad que Taylor rechaza encontraba un firme punto de apoyo en la teoría de la primacía de los derechos individuales. Frente a este liberalismo de la neutralidad, propuse la comprensión de la apuesta de Taylor por un liberalismo sustantivo, un liberalismo comprometido con las altas cotas y exigencias morales propias del liberalismo, pero que recupera nociones sustantivas vinculadas a la comunidad. Entre ellas, el valor de los derechos individuales, pero entendidos ahora de otro modo. Para Taylor los derechos son contextuales y relativos, no implican universalidad ni neutralidad, porque en último término los derechos individuales con los que nos comprometemos son derechos derivados de nuestra obligación de pertenencia a una comunidad determinada. En un contexto cultural dado, como puede ser el caso de Quebec, la defensa de una u otra teoría de los derechos llevará a la diferente toma de posición con respecto a ciertos dilemas, problemas y retos a los que la sociedad se puede enfrentar.

Taylor se pregunta si la noción moderna de los derechos mantenida por el liberalismo de la neutralidad (Liberalismo 1), cuya base es la igualdad de derechos y la no discriminación, es compatible con la política de la diferencia; y ejemplificará un liberalismo sensible a la diferencia –el Liberalismo 2 de Walzer, nuestro “liberalismo sustantivo”–, con la alternativa susceptible de ser implementada en Canadá y, concretamente, en Quebec. No es sorprendente, dada su enorme implicación en las cuestiones políticas quebecuenses y las especiales circunstancias ocurridas en Canadá a principios de los 90, que ejemplifique el conflicto entre la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia con el caso del Canadá francófono.

En 1982, la Carta Canadiense de Derechos y Libertades implantó un conjunto de derechos igualitarios, válidos para todos los canadienses, que establecía la base para la revisión judicial de la legislación de toda la federación. Frente a estos derechos, los francocanadienses plantearon una serie de demandas de reconocimiento que tenían como objetivo garantizar una cierta autonomía en su gobierno para proteger su supervivencia cultural. Solicitaban que el objetivo colectivo de la supervivencia de su cultura pesase más que los derechos individuales. La Carta y las exigencias de los francocanadienses entraban claramente en contradicción. Mientras la política federal de Canadá estaba comprometida con la formación de una identidad cultural común a través de la Carta de Derechos, la política provincial de Quebec estaba comprometida con la supervivencia cultural de los francófonos. Taylor argumenta que las poderosas formas del liberalismo de los derechos igualitarios –formuladas por Dworkin, Rawls y Ackerman– son hostiles a este modelo de sociedad, porque una sociedad con metas colectivas como la quebecuense «viola el estado de

neturalidad y fuerza a una concepción del bien, y es injusto para aquellos que no forman parte de la cultura favorecida dado que sus aspiraciones se ven disminuidas» (Landesman, 1994: 384).

Los quebequenses francófonos comprometidos con tales metas colectivas tienden a optar por un modelo de sociedad liberal diferente. Una sociedad con metas colectivas puede seguir siendo liberal siempre y cuando sea capaz de respetar la diversidad y pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales. Taylor ejemplifica el modo en que estos dos liberalismos pueden entrar en contradicción con el caso de Quebec y la polémica suscitada en torno al acuerdo del Lago Meech. En este caso, la provincia de Quebec le sirve a Taylor para mostrar la tensión entre las demandas de una política de la diferencia y los requisitos de la política de la dignidad igualitaria. Pero, en ningún caso –y mucho menos si prestamos atención a los vericuetos ocurridos en torno al fallido acuerdo del Lago Meech–, el modelo político de Canadá-Quebec puede ser entendido como un modelo ejemplar. Por el contrario, le sirve a Taylor para ejemplificar la necesidad de avanzar hacia un nuevo modelo político, hacia la política del reconocimiento igualitario. La pretensión sería construir en Quebec un modelo de liberalismo diferente, que conjugase el estado y los derechos fundamentales de Canadá con la particularidad de la provincia, esto es, el reconocimiento de su particularidad y la posibilidad de establecer ajustes razonables –prácticas de discriminación a la inversa, si queremos usar la expresión poco afortunada que Taylor utiliza en este artículo– para permitir su autonomía y supervivencia cultural:

Aunque no puedo defenderlo aquí, sin duda yo aprobaría este tipo de modelo. Sin embargo, indiscutiblemente, más y más sociedades de hoy resultan ser multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Y las rigideces del liberalismo procesal pronto podrían resultar impracticables en el mundo del mañana. (Taylor, 1992b [1993a: 101])

Taylor mantiene esta solución como una saludable mutación del liberalismo, aquella que permite a las comunidades sopesar la importancia de mantener ciertas formas culturales. Esto implica el rechazo del liberalismo puramente procedimental, en pro de un liberalismo fundado sobre juicios sustantivos relativos a lo que hace que una vida sea buena. En este sentido, el Liberalismo 2 –insistimos nuevamente, nuestro liberalismo sustantivo– coincide plenamente con una política del reconocimiento igualitario, aquel encargado de conjugar debidamente dignidad y diferencia, dos valores en principio divergentes, contrapuestos, pero no por ello incompatibles:

Los motivos de la insatisfacción de Taylor con el liberalismo procedimental y su simpatía por (ciertas versiones de) la política de la diferencia no pueden, sin embargo, ser entendidos como una simple preferencia para la promoción y orientación de esta última sobre la primera. Mientras Taylor encuentra fallos como los que ve que se basan en los derechos, los resultados litigiosos y homogeneizadores de la política procedimental, su posición sólo puede ser adecuadamente entendida a la luz de su lectura de las “subyacentes intuiciones de valor” divergentes que sustentan las ontologías sociales de los defensores del liberalismo procedimental, por un lado, y los seguidores de la política de la diferencia, por otro lado. (Sadian, 2009: 123-124)

Esta parte de la exposición de Taylor es sumamente interesante y reveladora siempre que se utilice para ejemplificar el choque entre dignidad igualitaria y diferencia, pero no puede ser considerada una apología de la situación política del Quebec del momento. Así, Walzer acierta al identificar dos tipos de liberalismo y la clarísima inclinación de Taylor hacia el segundo de ellos. También acierta al afirmar que, en caso de fuerte discrepancia, la protección de los derechos fundamentales haría inclinar este modelo de liberalismo sustantivo hacia versiones afines al liberalismo procedimental —aunque Walzer, finalmente, también aceptará que el Liberalismo 1 puede elegirse al margen del Liberalismo 2, lo que presuntamente ocurriría en los Estados Unidos de América, su propio contexto de procedencia. No estoy segura de que la postura de Taylor fuese tan tajante y radical como el mismo Walzer la expone, aunque es este un tema en el que, por cuanto tiene de conjetural, no merece la pena entrar.

El motivo por el que me he detenido en el comentario de Walzer es porque creo que ha sido malinterpretado y que ha dado lugar a ciertas lecturas e identificaciones incorrectas sobre el verdadero significado del reconocimiento igualitario propuesto por Taylor. La explicación de estas dos concepciones del liberalismo de los derechos ocupa un lugar bastante mínimo dentro de la extensión del artículo y no es fácilmente identificable, igual que no lo son las tesis básicas de Taylor. Pero la lectura de Walzer parece haber puesto el foco de atención en la cuestión política en Quebec más que en la dificultad del reconocimiento. Tal y como pone de manifiesto Abbey en su réplica a Beiner (Calhoun, Beiner y Abbey, 2000), parece que se ha malentendido el objetivo del ensayo al considerar que la verdadera preocupación de Taylor no tiene que ver con el multiculturalismo, sino con la defensa de un binacionalismo canadiense. El objetivo de Taylor es realizar una genealogía de la política del reconocimiento y utiliza el caso de Canadá para ilustrar su creciente importancia en la política cultural. Pero «los intentos desde dentro de Quebec de ganar reconocimiento para la provincia como una sociedad culturalmente dis-

tinta son sólo una manifestación de la política del reconocimiento» (Calhoun, Beiner y Abbey, 2010: 14).

Y para más enredo, parece haberse producido una falsa identificación entre los dos modelos de liberalismo explicitados por Taylor –y enfatizados por Walzer– y las dos políticas en tensión que subyacen a la política del reconocimiento igualitario. De modo que se ha vinculado el “Liberalismo 1” con la política de la dignidad igualitaria y el “Liberalismo 2” con la política de la diferencia. Las afirmaciones de Walzer parecen haber favorecido la incorrecta asociación entre la propuesta del reconocimiento igualitario de Taylor con el Liberalismo 2 que, a su vez, termina identificándose con la política de la diferencia. De forma que la fórmula acortada “política del reconocimiento” termina desliziándose de la fórmula originaria de Taylor “política del reconocimiento igualitario” a la fórmula “política del reconocimiento de la diferencia”⁸. Y, así, nos encontramos con investigadores para los que la propuesta de Taylor queda circunscrita a la política de la diferencia: «una política del reconocimiento entendida en estos términos es forzosamente una política de la diferencia» (Llamas, 2001: 132). Y ante tal vinculación entre reconocimiento y diferencia, el siguiente postulado parece más que lógico: si el Liberalismo 1 coincide con la política de la dignidad igualitaria y el Liberalismo 2 con la política de la diferencia, entonces fácilmente podemos ver que «el primer modelo es el que hoy se entiende en este debate como liberal, el segundo el de la política comunitarista» (Llamas, 2001: 134). Y de este confuso modo pasamos de un Taylor comprometido con la conjugación de dignidad y diferencia en la po-

8 Tenemos que reconocer que esta afirmación es una generalización. No todos los lectores del comentario de Walzer han malinterpretado su lectura. Sin embargo, hemos podido comprobar cómo algunos investigadores –Cuchumbé y Llamas, por citar sólo algunos de los que han quedado reflejados en estas páginas– han identificado “política del reconocimiento” con “política de la diferencia” y al rastrear los motivos de tal malentendido todos parecían apelar a la diferencia establecida por Walzer entre Liberalismo 1 y Liberalismo 2.

El propio Carlos Thiebaut, después de realizar un análisis ajustado a la propuesta del “reconocimiento igualitario”, afirma que «en los años noventa Taylor ha desarrollado diversos análisis que se encaminan a proponer formas de acción política –y de institucionalización federal en el caso canadiense– que pueden ser englobadas bajo el rótulo de la “política del reconocimiento de las diferencias”» (Thiebaut, 2009: 222), pese a que este autor es plenamente consciente de la propuesta tayloriana y de que la política del reconocimiento no rechazará aquellas otras políticas basadas en la dignidad igualitaria.

Otro autor que ha sabido captar muy bien la sutileza de la política del reconocimiento igualitario de Taylor es Rubén Benedicto (2004), quien en su Tesis Doctoral analiza dicha propuesta con detalle exponiendo, a la vez, la controversia mantenida con Habermas. La controversia Habermas-Taylor sobre el reconocimiento en las sociedades democráticas –debate iniciado en MPR y continuado a lo largo de los años– puede leerse en Cooke (1997), «Authenticity and Auntonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition».

lítica del reconocimiento igualitario –un Taylor que apuesta por un nuevo y reformulado modelo de liberalismo– a un Taylor cuya propuesta práctica sería la política del reconocimiento de la diferencia que, a todas luces, parecería ser una propuesta comunitarista.

Es difícil establecer dónde empieza y termina el malentendido cuando uno se encuentra dentro de un círculo hermenéutico, pero –como veremos a continuación– todavía no podemos dar la cuestión por zanjada.

IX. En torno a la democracia

En el 2012, tras la publicación de SA (2007a) y en medio de sus últimos textos dedicados al lugar de la religión en la esfera pública (2011b) y la configuración de una teoría de la laicidad liberal pluralista (2010a), sale publicado en Chile un “nuevo” libro de Taylor bajo el título *Democracia Republicana*. Sin embargo, es necesario rastrear la procedencia de dicho libro y sus contenidos, con el fin de comprender su contextualización y relevancia dentro del sistema filosófico de Taylor y evitar nuevos equívocos y confusiones¹.

DR es, en realidad, la publicación de una antigua conferencia de Taylor. El texto fue escrito en 1986 cuando Taylor es invitado a colaborar por el CERC (Centro de Estudios de Realidad Contemporánea) de Chile en un ciclo de conferencias denominado “Democracia y Participación”. Su ponencia fue traducida por Rafael Hernández y publicada en un libro colectivo de homónimo nombre en 1988. El texto en inglés, sin embargo, permaneció inédito. DR es, en realidad, la edición bilingüe de dicho texto acompañado de un apéndice escrito por Renato Cristi y J. Ricardo Tranjan. Y, aunque el artículo de Taylor mantiene su título original, «Algunas condiciones para una democracia viable» (1988a), la presentación del texto por parte de Cristi, junto con tan imponente título, resulta como poco sorprendente.

1 Tuve ocasión de exponer este análisis en el V Coloquio Internacional de Filosofía Política: “Nuevas perspectivas socio-políticas. Pensamiento alternativo y democracia” celebrado en la Universidad Nacional de Lanús (Argentina) en el año 2013. La comunicación allí presentada fue publicada en las *Actas del V Coloquio Internacional de Filosofía Política. Democracia, neoliberalismo y pensamiento político alternativo* (UNLA-Cecies, 2015). Un estudio ampliado fue publicado con el título «Charles Taylor: Sobre Democracia. Con motivo de la publicación de *Democracia Republicana*» (Rodríguez García, 2013). Este capítulo es una versión de estas investigaciones previas.

Aunque el texto que anima la investigación en este capítulo es anterior a la publicación de MPR, los artículos que necesariamente debemos analizar para completar su teoría de la democracia son posteriores. De hecho, el texto de 1988 constituye un islote dentro de las líneas generales del pensamiento de Taylor que, por aquel entonces, tampoco se había enfrentado a las cuestiones sobre la definición, dificultades, retos y posibilidades de la democracia. El tema será momentáneamente abandonado —llega el tiempo de SS, EA y MPR— y retomado con posterioridad ya con los albores del nuevo milenio. Entre los artículos que recogen aquellas reflexiones podemos destacar: «Why Democracy Needs Patriotism?» (1994c), «Demokratie und Ausgrenzung» (1997b), «Democratic Exclusion (and its Remedies?)» (1999b y 2000a), «A Tension in Modern Democracy» (2001a) y «Democracy, Inclusive and Exclusive» (2002b).

1. ¿Democracia Republicana?

Seguindo la presentación de Cristi, Taylor pretende definir lo esencial de la democracia y con este fin presenta tres grupos de teorías encaminadas a explicarla: las teorías económicas de la democracia, el humanismo cívico de inspiración rousseauiana y el humanismo cívico de inspiración tocquevilleana. Según Cristi, «Taylor busca asimilar la democracia al republicanismo tocquevilleano» (Taylor, 2012: 9) y a partir de él examina cuatro condiciones para la posibilidad de una democracia viable: soberanía del pueblo, participación directa, respeto, no discriminación y reconocimiento del mercado en la organización de la actividad productiva.

Esta presentación se desvía ligeramente del texto de Taylor —aun siguiendo su estructura y contenidos— y realiza una determinada interpretación, muy concreta, del mismo, por lo que parece prudente realizar un par de matizaciones al respecto. Atenderé, en primer lugar, a la condición declaradamente explicativa de las teorías enunciadas por Taylor y, en segundo lugar, a las verdaderas condiciones postuladas por Taylor para la satisfactoria puesta en marcha de una democracia viable.

Taylor considera la democracia como una condición ineludible hacia la que todos los gobiernos deben tender si quieren formar parte del mundo civilizado. El objetivo de Taylor es doble: por un lado, quiere aclarar, explicitar, qué entendemos y buscamos con el término “democracia” y, por otro lado, desea considerar “algunas” —y entrecomillamos el adjetivo pues no se pretende un análisis exhaustivo— de las condiciones necesarias para que una democracia

sea viable en el mundo de finales del siglo XX. Según Taylor, la democracia se podría definirse por medio de ciertas características institucionales, pero estas no darían cuenta de la naturaleza esencial de un gobierno democrático, a saber, «la naturaleza exacta de las relaciones que se establecen entre los miembros de un régimen democrático. Lo que aquí buscamos es algún grado de comprensión del proceso político real que caracteriza a la democracia y del modo en que relaciona a sus miembros» (Taylor, 2012: 15). Con este objetivo en mente, Taylor presenta dos teorías de familias muy extendidas que aspiran a explicar la naturaleza de estas relaciones. A su juicio, ambas captarían aspectos fundamentales de la democracia, pero también darían una imagen distorsionada de la misma al tomar lo particular como esencial.

La primera familia tiene su origen en las teorías contractuales de Locke y Hobbes y derivan en las conocidas “teorías económicas de la democracia” y “teorías del grupo de interés”. Estas teorías entienden la sociedad política como un instrumento encaminado a promover los objetivos de los individuos que la constituyen. Aciertan en las exigencias de eficiencia, imparcialidad y universalidad, porque se muestran sensibles por igual a los objetivos de todos los individuos que componen la sociedad; pero fallan al considerar que los fines y objetivos de la sociedad son en última instancia individuales –convergentes, en el mejor de los casos– y al dejar de lado el papel activo que desempeñan los individuos en su autogobierno. La segunda familia de teorías se remonta a Rousseau y a una lectura concreta de *Of The Social Contract* que ha inspirado un humanismo cívico. El acierto de estas teorías está en la noción de autogobierno concebida en términos de “voluntad común”, la voluntad general en torno a la que los participantes se identifican y toman conciencia de la importancia de un propósito común. Sin embargo, esta familia de teorías también es deficiente en la medida en que no explica cómo individuos con intereses contrapuestos e incluso incompatibles se relacionan y asocian a pesar de las diferencias².

Dadas las carencias de estas dos familias de teorías, Taylor propone una tercera que, a su parecer, describiría mejor la naturaleza esencial de una sociedad democrática.

Es una concepción que toma en cuenta el lugar central que la rivalidad y la lucha ocupan en la sociedad libre, con lo que se diferencia de la teoría de la voluntad general, pero al mismo tiempo considera que sus miembros están unidos en torno a un polo central de identificación, con lo que se diferencia de

2 Siendo un texto anterior a MPR, Taylor ya bosqueja algunas de las ideas principales que le llevarán a la articulación de la política del reconocimiento igualitario.

la teoría económica. Las fuentes de esta teoría pueden hallarse, por ejemplo, en Tocqueville y, en nuestros días, hasta cierto punto, en los escritos de Hannah Arendt. (Taylor, 2012: 21)

Esta familia de teorías acepta y reconoce la diferencia en el seno de la sociedad democrática, pero considera que de la capacidad de participar en las luchas por el reconocimiento de la diferencia y el desacuerdo lógico producido en torno a la política pública deriva una cierta dignidad ciudadana. Esta teoría –a juicio de Taylor– explicaría la complejidad de las relaciones interpersonales que se dan entre los miembros de un gobierno democrático, unidos en la identidad a través de la diferencia. Estamos, pues, ante *una teoría explicativa de la democracia y de las relaciones de sus miembros*, y no ante *un modelo formal* que determina y establece rigurosamente los componentes de una democracia.

Este parece ser el equívoco en el que incurre Cristi, al afirmar que Taylor busca asimilar la democracia al republicanismo tocquevilliano. Mucho más apropiado sería decir que, gracias al análisis de ambas teorías, Taylor puede reconocer los aspectos esenciales para la configuración de un gobierno democrático: diferencia e identidad política común. Dos aspectos en apariencia contradictorios o, al menos, de difícil conjugación, que parecen encontrar su pilar central en la noción de “dignidad”, situada en el corazón de la democracia por un humanismo cívico inspirado en Tocqueville. Para ser justos es preciso decir que Taylor no utiliza en ningún momento la expresión “democracia republicana”, ni existe en todo el texto referencia alguna a la república como forma de gobierno que garantice las condiciones de una democracia viable. Lo que ponen de manifiesto las múltiples referencias a Tocqueville es la posibilidad de identificación de los individuos en torno a unas instituciones, prácticas y leyes que son apreciadas como depósito y baluarte de la “dignidad” de todos los ciudadanos. Esta es la clave de bóveda del gobierno democrático: «la noción de la igual dignidad de todos los miembros está en el centro mismo de la vida democrática, tal como la concibe la tercera teoría, puesto que en ella se entiende que la forma democrática es considerada como depósito común de la dignidad humana» (Taylor, 2012: 23).

Taylor satisface de este modo su primer objetivo, explicar qué entendemos por democracia. La explicitación de las condiciones para una democracia viable será sólo una derivación lógica de este modo de comprender la democracia –podríamos incluso decir una numeración explícita pues, como veremos a continuación, ya estaban incluidas en la reflexión previa. Si aceptamos que la teoría económica acierta al destacar la exigencia de igualdad y el humanismo cívico rousseauiano acierta al destacar la identificación del pueblo,

y (si aceptamos que) ambos aspectos se conjugan en la noción de dignidad –consecuencia de la capacidad de participar como iguales en el mismo proceso de gobierno y autogobierno–, no será difícil entender por qué las condiciones explicitadas por Taylor son: condición de unidad, condición de participación y condición de igual respeto; frente a las cuatro condiciones fijadas por Cristi en la introducción: soberanía del pueblo, participación directa, respeto y no discriminación y reconocimiento del mercado.

Es cierto que Taylor desarrolla cada una de estas nociones, profundizando y ampliando su significado, lo que explica las matizaciones de las tres primeras condiciones de Cristi: (a) el análisis de la *condición de unidad* llevará a la postulación del sentimiento de solidaridad imbricado en el significado original del “patriotismo” –este es el punto más cercano a la república tocquevilleana dentro de este artículo–, ayudando a la configuración de una identidad política común y al *gobierno soberano del pueblo* como única forma posible de legitimación del poder; (b) la *condición de participación* implicará el planteamiento de nuevos modos y *prácticas directas de gobierno* dentro de una democracia –Taylor insiste en la necesidad de completar la democracia representativa con nuevas formas de participación directa– unidas a un creciente proceso de descentralización que dé paso al reconocimiento de diferentes unidades de identificación; y (c) la *condición de igual respeto* derivará en la defensa de los derechos individuales y ciudadanos, en el principio de *no discriminación* y en la necesidad de consensuar las características y exigencias propias de un estado de bienestar.

Sin embargo, la cuarta condición anunciada por Cristi, *el mercado*, no goza de dicho estatus en Taylor. En el cuarto punto, Taylor analiza brevemente las relaciones, fortalezas y debilidades de la democracia ante los regímenes económicos capitalista y socialista. Si la amenaza del primer capitalismo estaba asociada a la creciente desigualdad de las clases, en la actualidad la principal amenaza tiene que ver con el *debilitamiento de la participación y de la responsabilidad ciudadana* consecuencia de las grandes corporaciones burocráticas capitalistas y la ideología consumista. Por su parte, la amenaza del socialismo para la democracia tiene que ver con el *estancamiento cultural y económico* al que parecen estar abocados todos los socialismos reales. Según Taylor, la evolución de los socialismos del siglo XX parece enseñarnos dos importantes lecciones: en primer lugar, la inoperatividad de las ilusiones rousseauianas marxistas leninistas y, en segundo lugar, la imposibilidad de la abolición del mercado tal y como pretendía el modelo marxista del socialismo. Este matizado reconocimiento del mercado en la sociedad no debe ser malentendido: no se trata de una exaltación del mismo, ni de otorgarle el valor de condición para

una democracia viable, sino de la confirmación de que, dadas las condiciones actuales, no parece posible administrar una economía moderna orientada al desarrollo prescindiendo del mercado, aunque no por ello dejará de afirmar que «la sociedad democrática ideal gozaría quizás de un régimen económico hasta ahora inédito» (Taylor, 2012: 34). Mucho más tajante al respecto se muestra Taylor en un texto escrito poco después: «El obvio fracaso de la política marxista al suprimir totalmente el mercado sólo puede ser tomado por los ingenuos como prueba de que la total confianza en el mercado es la mejor política» (Taylor, 1990a, [1995a: 207]).

Por todo ello no podemos aceptar la consideración del mercado como una condición –al menos no del mismo estatus que las tres anteriores– para una democracia viable. Parece claro, pues, que el artículo «Algunas consideraciones para una democracia viable» tiene como objetivo clarificar el verdadero sentido y significado de un gobierno democrático y establecer las condiciones básicas –unidad, participación, igualdad– que posibilitan la realización plena de su esencia: la identificación política común de todos los ciudadanos –identidades individualizadas merecedoras de igual respeto– a través de la participación.

2. Democracia y patriotismo

Llegados a este punto, tras analizar el artículo de Taylor, cabría preguntarse cuál es la justificación para que en esta nueva edición la tesis de Taylor gane el título de “democracia republicana”. La respuesta la encontramos en el apéndice, «Charles Taylor y la Democracia Republicana», escrito por Renato Cristi y J. Ricardo Tranjan.

Este artículo, que consta de cinco apartados, dedica el primero de ellos a la crítica de la teoría económica de la democracia. Cristi y Tranjan vinculan muy acertadamente estas objeciones a la crítica realizada por Taylor algunos años antes³, que tiene como objetivo dismantelar los aspectos ontológicos de

3 Nos referimos, por supuesto, al artículo «Atomism» (1979c), al que ya hemos hecho referencia en la cuestión política (cap. VII). Recordemos que estos puntos, traídos a la luz por Taylor al comparar y contrastar las teorías atomistas de la sociedad con las explicaciones dadas por la teoría social, sientan las bases para el posterior desarrollo de aspectos fundamentales en la filosofía político-antropológica de Taylor. En concreto: el rechazo de la explicación de la sociedad como un conjunto de individuos que se asocian para la realización de fines y bienes que son primariamente individuales, la aceptación del ser humano como animal social que desarrolla sus características humanas en sociedad y la defensa *derivada* de los derechos individuales (*vs.* la supuesta primacía de los derechos individuales y su incondicionalidad). Estos supuestos

las teorías atomistas de la sociedad, dilucidando las estrechas relaciones entre la ontología social propuesta por el atomismo, la libertad negativa, las concepciones privadas del bien y la noción de bien *convergente*. El cuarto apartado explora la operatividad de la postulada “democracia republicana tayloriana” dentro de las sociedades brasileña y chilena, mientras que el quinto punto es una breve observación final derivada del epígrafe anterior. Son el segundo y el tercer apartado —«Democracia Republicana» y «El compromiso tocquevilleano»—, los que sustentan tanto el título del apéndice como el del libro.

En el segundo apartado, “Democracia Republicana”, Cristi y Tranjan toman en consideración la “tesis republicana” de Taylor, «un argumento trascendental que obtiene de Hegel, tanto para orientar su crítica del modelo económico que adopta el neoliberalismo, como para elaborar su propia alternativa republicana (cf. Smith, 2002:147-8)» (Taylor, 2012: 40). Esta *argumentación trascendental* —siguiendo la exposición de los autores— estaría basada en la noción de la *Sittlichkeit* de Hegel, que permite descubrir la vida común. Y cuando Taylor, retóricamente, se pregunta qué tiene que ver esto con las repúblicas, Cristi y Tranjan responden que (i) la democracia republicana supone una ontología diferente del atomismo, (ii) la libertad positiva vinculada al autogobierno reactiva la concepción republicana clásica de la libertad, (iii) la democracia republicana considera las instituciones públicas como instrumentos para la realización personal de los individuos y (iv) una sociedad liberal procedimental puede ser republicana.

Sin embargo, la “tesis republicana” no se encuentra en el artículo publicado en DR, sino en el más que mencionado «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate» (1989b), al que nuevamente debemos volver. En este artículo, Taylor pretendía aclarar algunos de los malentendidos que dificultan y paralizan el debate al entremezclar dos cuestiones diferentes: las cuestiones ontológicas y las cuestiones de defensa. Mientras que las primeras refieren a las teorías que explican la vida en sociedad —teorías atomistas *vs.* teorías holistas—, las segundas tienen que ver con la postura moral o los principios que se adoptan —posturas individualistas *vs.* posturas colectivistas—. Para Taylor no existe una relación directa y unidireccional entre ambas cuestiones, lo que permitirá que cualquier postura del debate atomista-holista pueda combinarse con cualquier postura en la cuestión individualista-colectivista. En última instancia,

ayudarán a la configuración de la especificidad humana. Según Taylor, los seres humanos poseen una serie de capacidades que juzgamos como mercedoras de respeto en la medida en que tienen una “significación especial” construida socialmente. Los seres con esas capacidades exigen nuestro respeto, porque estas son de especial significación para nosotros, tienen una jerarquía moral especial (Taylor, 1979b, 45).

la crítica de Taylor va dirigida exclusivamente a la cuestión ontológica sostenida por el liberalismo procedimental, que coincide con el atomismo. Según Taylor el liberalismo procedimental plantea serios problemas que sólo pueden expresarse adecuadamente al explorar los temas ontológicos de identidad y comunidad. Nuevamente Taylor se enfrenta al problema de la configuración de la identidad política común a través de múltiples identidades individuales. Frente a las teorías atomistas que terminan en un individualismo extremo, Taylor trae a la luz –para ilustrar su crítica y como contraejemplo fáctico– el sentimiento patriótico de las repúblicas reales; pues la defensa del atomismo hasta sus últimas consecuencias «no deja espacio para las repúblicas en funcionamiento, sociedades ligadas por el patriotismo. Estas se basan en un bien común de un tipo mucho más fuerte de lo que el atomismo permite» (Taylor, 1989b [1995a: 188]). La misma definición de un régimen republicano (tal y como ha sido clásicamente entendido) demanda supuestos ontológicos diferentes a los del atomismo, requiere una ontología que permita la construcción de una identidad política común y el establecimiento de bienes comunes.

La crítica al atomismo es radical y la importancia de la república como contraejemplo es uno de sus puntos clave. No obstante, Taylor matiza que «quizás desde el punto de vista práctico no importe demasiado si este tipo de régimen tiene o no relevancia en el mundo moderno» (Taylor, 1989b [1995a: 188]), lo que sí tiene importancia es la tesis básica de la tradición cívico-humanista: la condición esencial de un régimen libre es que los ciudadanos tengan una profunda identificación patriótica. Este régimen, además, debe garantizar la libertad de sus miembros, pero no únicamente la libertad negativa, entendida como ausencia de restricción, sino también la libertad positiva de los ciudadanos, la libertad de participar activamente en el gobierno y autogobierno de sí mismos, la libertad del ciudadano-participante activo: « Si llamamos a esta proposición básica que conecta patriotismo y libertad la “tesis republicana” [...] podemos finalmente realizar la primera crítica al liberalismo procedimental» (Taylor, 1989b, [1995a: 193-194]). Este es el verdadero significado de la expresión “tesis republicana”: es la fórmula con la que Taylor aúna patriotismo y libertad positiva y que servirá de piedra de toque donde probar la fortaleza y consistencia de las cuestiones ontológicas del liberalismo procedimental.

Cabría preguntarse si, efectivamente, puede considerarse esta “tesis republicana” como un “argumento trascendental” a través del cual Taylor elabora su “alternativa republicana” tal y como postulan Cristi y Tranjan. Estos autores parecen apoyar su tesis en el libro de Smith (2002), no obstante, la referencia no resulta totalmente adecuada y este apoyo sólo podría ser, en el mejor de los casos, parcial (relativo a la trascendentalidad y no a la comprensión de la

propuesta de Taylor como una alternativa republicana). Al poner en diálogo y contraposición a Taylor y a Kymlicka en el capítulo «Individuo y comunidad», Smith explica la necesidad de diferenciar dos niveles de investigación: en un primer nivel, la reflexión trascendental que busca las condiciones de posibilidad de la práctica social y, en un segundo nivel, la cuestión empírica de cómo los agentes juzgan dichas prácticas y deciden qué opciones vitales merecen la pena. Smith habla del “argumento trascendental” de Taylor, pero no referido a la tesis republicana (patriotismo y libertad), sino referido a la condición del sujeto humano como ser social que desarrolla sus capacidades humanas en el seno de una sociedad y dentro del contexto de justificación –en su caso no-justificación– de la primacía de los derechos humanos: «La argumentación trascendental de Taylor no dice nada acerca de la postura que una persona debe tomar hacia una determinada concepción del bien. Pero revela una inconsistencia en la defensa liberal de los derechos, porque la primacía de los derechos no cumple sus condiciones trascendentales» (Smith, 2002: 147-148).

Nuevamente nos movemos en el campo de la crítica a la ontología atomista y sus consecuencias al considerar al individuo como sujeto de derechos incondicionales –frente a la postura de Taylor– y no en la *postulación de un régimen republicano fáctico* como condición de posibilidad de una democracia. Más acertada parece resultar la referencia a Hegel que, si bien no está explicitada en el artículo de 1989 –ni en la conferencia de 1986–, si tiene relevancia dada la enorme influencia de la filosofía hegeliana en el pensamiento de Taylor. La noción de la *Sittlichkeit* de Hegel está muy presente en los libros dedicados al filósofo alemán, H y HMS. El término –del que ya hemos hablado– designa la moralidad que nos mantiene en virtud de miembros de una comunidad a la que debemos lealtad como encarnación de lo universal (Taylor, 1975: xi). De esta idea derivará Taylor la obligación de pertenencia a una sociedad política en contraposición al individualismo extremo y a la noción del ser humano como un individuo capaz de subsistir al margen de la sociedad. Como podemos comprobar una y otra vez retornamos al mismo punto: la crítica al atomismo y al liberalismo procedimental.

Para Taylor lo fundamental en las repúblicas es la idea de un bien común inmediatamente compartido. El vínculo de solidaridad se basa en el sentimiento de un destino compartido, en el que el mismo compartir es valioso. Es lo que anima la *vertu*, el patriotismo. Es la virtud patriótica el punto esencial que Taylor rescata y valora de las repúblicas reales. Las demás respuestas ofrecidas por Cristi y Tranjan son una ampliación del postulado básico de Taylor que tanto podría ser derivado de la república como de cualquier teoría que acepte la concepción del ser humano como un ser social.

Podríamos hablar de una “democracia republicana” en Taylor, pero en un sentido muy genérico⁴. El “compromiso tocquevilleano” que Cristi y Tranjan exponen en el tercer apartado (Taylor, 2012, 43 y ss.) y que tiene su punto central en la noción de *vertu* es lo que nos permite hablar de un cierto trasfondo republicano en Taylor. La noción de *vertu* (virtud patriótica) como dedicación al bien público y como modo de identificación de los ciudadanos se revela en estos escritos tempranos de Taylor como el mejor engranaje para la construcción de la identidad moderna en su doble dimensión individual (moral) y colectiva (política).

Si contextualizamos debidamente estos textos dentro de la obra del filósofo canadiense (1979-1989) podemos comprobar que Taylor está ya explorando las fuentes morales de la modernidad para su posterior reconstrucción en SS y el análisis de los grandes logros y las formas de malestar (asociadas a estos logros) de la modernidad en EA. El análisis realizado en el capítulo anterior muestra hasta qué punto la política del reconocimiento igualitario llega a ser un aspecto esencial en las sociedades democráticas. Pero la conjugación entre la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia muestra también la dificultad de conjugar la identidad individualizada con la identidad política común. La identidad política común debe ser asumida al igual que la identidad individual. El grupo no puede vivir con esta identidad si sus miembros no se reconocen y definen en función de ella: «De otro modo, la identidad colectiva se convierte en una especie de ficción, al modo de esas identidades de patria socialista, de las que se vanagloriaban los regímenes comunistas» (Taylor, 1996c: 14).

El pensamiento de Taylor ha evolucionado lo suficiente como para explicar claramente su principal preocupación y comprender el grado de complejidad de todos los elementos implicados. La *vertu* que Tocqueville toma prestada de Montesquieu y que tanto encandila al Taylor anterior a SS cobra su plena importancia y significación dentro de este contexto, pero también se agota en él. El patriotismo republicano fomentaba la identificación de todos los ciudadanos a través de un sentimiento general que les une y los mueve en la búsqueda y consecución de bienes comunes, sin por ello deslegitimar o ensombrecer el colorido de la diversidad humana y de las múltiples identidades. El problema permanecerá como una cuestión perenne en toda la trayectoria intelectual de Taylor; sin embargo, las soluciones, los intentos de explicación

4 Aunque la expresión exacta empleada por Taylor en la postulación y combinación de varias teorías será “régimen liberal patriótico” o “sociedad liberal procedimentalista patriótica”, nueva muestra del tender puentes entre posturas tradicionalmente enfrentadas y de los intentos de Taylor de ir hacia posturas más ricas que recojan y combinen lo mejor de muy diversas posiciones.

y justificación, así como las nociones implicadas han cambiado a lo largo de los años.

La crítica a las teorías atomistas (1979c) que conciben la sociedad como un conjunto de individuos que se asocian para la realización de sus fines, se transformará en el análisis de la primera forma de malestar de la modernidad (EA), a saber, el individualismo. La constatación de la imposibilidad de configurar una identidad colectiva a través del liberalismo procedimental (1989b) derivará en la preocupación por la creciente atomización de la sociedad, el encierro egoísta en lo privado y la disolución del lazo social (EA) y la necesidad de construir una identidad política común (1996c, 1999b y 2000a). Y el patriotismo republicano (la *vertu*) como posibilidad de superación y articulación de un yo-individuo al yo-nosotros (1989b) irá perdiendo vigencia poco a poco, transformándose y evolucionando en otras nociones. La *vertu* adquiere una nueva dimensión ante la postulación de una *sociedad civil* que se estructura y coordina a través de asociaciones libres de ciudadanos susceptibles de determinar significativamente el curso de la política pública (Taylor, 1990c: 215). Y, finalmente, el último eco de su voz aparecerá en algunos (pocos) artículos en los que Taylor sitúa la solidaridad como elemento esencial de las sociedades democráticas, pues estas no pueden funcionar más allá de un cierto nivel (mínimo) de mutua desconfianza (Taylor, 2000a: 8). Bajo esta nueva óptica la pregunta es: ¿puede calificarse de “republicana” a aquella democracia que sitúe la dignidad humana en el autogobierno del pueblo y que apele a sentimientos de patriotismo, solidaridad y/o fraternidad como condición indispensable para la formación de una identificación común y la efectiva participación de los ciudadanos en su autogobierno? Y si es así, entonces... ¿qué democracia no es republicana?

3. Condiciones para la democracia

Más de una década después Taylor recupera la reflexión sobre la democracia bajo un prisma diferente. Su nueva fuente de preocupación versará sobre la dinámica de exclusión que surge en su seno. Es necesario, pues, prestar atención a los últimos planteamientos del autor sobre la democracia para comprobar la evolución de su pensamiento.

El punto de partida para el análisis es que la democracia depende de la noción de “pueblo”, que no suele ser críticamente explorada o explicada. La cuestión de quiénes cuentan como miembros legítimos del pueblo ha surgido con gran fuerza en los debates internacionales, dada la realidad de la globa-

lización y los flujos migratorios; pero la cuestión subyacente de qué o quién es “el pueblo” continúa siendo oscura. Para Taylor, la noción de pueblo es retóricamente construida por la idea de una nación y un racimo de construcciones lingüísticas asociadas que ofrecen diferentes valores según el contexto. Por esta y otras razones, es imposible llegar a una adecuada comprensión del significado político de la noción de pueblo desde una perspectiva externa. Las categorías aparentemente objetivas usadas para determinar quién tiene derecho a la ciudadanía o al voto presumen de una claridad que, en realidad, obtienen a partir de oscurecer el proceso de su propia construcción política y cultural. En particular, las aproximaciones externas para identificar al pueblo fallan al proveer una comprensión de porqué y cuándo la definición del todo se convierte en un problema político y qué temas llegan a ser términos significativos en el debate. Esto está profundamente relacionado con el hecho de que pertenecer al –o ser excluido del– pueblo no es una cuestión de una gran participación política en la sociedad moderna, sino que está relacionado con cuestiones de identidad personal que producen pasiones que escapan a las categorías convencionales de la política. Esto es así porque –no dice Taylor– las ideas y los sentimientos sobre lo que el pueblo es están entrelazadas dentro del marco moral de las evaluaciones fuertes, en relación con las que establecemos nuestra propia identidad. Hay un importante momento hegeliano dentro de la dialéctica del todo y las partes. Sin comprender esta dialéctica no podemos entender ningunas de sus dimensiones polares: lo nacional y lo individual. De hecho, las ideas de la nación y de lo individual crecen juntas en la historia de Occidente y continúan informándose mutuamente. Lejos de ser una distinción objetiva de lo colectivo a lo singular, la oposición de lo nacional y lo individual refleja, precisamente, la profunda tensión de esta relación. Las naciones son ellas mismas individuales. Sin embargo, la relación entre las personas humanas y las naciones es comúnmente construida como inmediata, así que las asociaciones intermediarias y las identidades subsidiarias son desplazadas por estas.

Bajo el prisma tayloriano, el nacionalismo es un modo vital para la construcción de la identidad en el mundo moderno en el sentido de que es necesariamente producido por un orden institucional existente y está vivo. Es parte del trasfondo sobre el que los seres humanos llegan a ser, en sus diferentes formas, plenamente humanos, así como participantes activos en la vida social moderna. Pero esto no significa que la expresión o la construcción del nacionalismo o de la identidad nacional es algo bueno, ni mucho menos. Por el contrario, significa que deberíamos ser cautelosos a la hora de intentar distinguir entre el buen patriotismo basado en sentimientos de solidaridad y

fraternidad y el mal nacionalismo basado en sentimientos de independencia, diferencia y exclusión. La diferencia queda reflejada en la apuesta tayloriana por un *nacionalismo cívico* y el rechazo de un *nacionalismo étnico* (Calhoun, Beiner y Abbey, 2000: 8). Taylor es crítico con el nacionalismo que convierte la pertenencia a la nación en una cuestión de identidades racial-culturales heredadas. El nacionalismo cívico, por el contrario, depende de un imaginario social que permite las prácticas culturales y los procesos de reconocimiento tanto como la construcción de significados compartidos.

En todos estos asuntos se abre la cuestión de la noción aparentemente no problemática de pueblo y se sugieren razones por las que explorar su construcción es básico para dirigir satisfactoriamente alguno de los más acuciantes problemas de la democracia contemporánea. Esta se centra en que la construcción de la identidad colectiva y la diversidad interna –comunidad y multiculturalismo– están en constante tensión. El tema clave es la necesidad de un alto grado de cohesión en las sociedades para que se produzcan formas efectivas de autogobierno. En otras palabras, los estados democráticos necesitan un tipo de agencia colectiva que no es necesario para otras formas de gobierno. Sobre esta agencia colectiva, la democracia se convierte en la forma de gobierno más inclusiva.

Para Taylor, la democracia liberal es una gran filosofía de inclusión: el gobierno *del* pueblo, *por* el pueblo y *para* el pueblo. Esta caracterización ofrece la perspectiva de ser la mayor política inclusiva de la historia de la humanidad. Y, sin embargo, hay una dinámica dentro de la democracia que empuja a la exclusión. La exclusión es, paradójicamente, una consecuencia de la necesidad de las sociedades de autogobierno, de un alto grado de cohesión, así como de la necesidad de construir una común identidad. Para que el pueblo sea soberano necesita formar una identidad y tener una personalidad, por eso se acepta comúnmente que es necesario que exista una unidad de identificación, una nación cultural preexistente, previa a la nación política (Taylor, 2000a: 89-90). La fuerza identificadora que anteriormente Taylor otorgaba al patriotismo republicano es, a principios del siglo XXI, trasladada al movimiento nacionalista. Si en 1989, Taylor afirmaba que el patriotismo republicano *es* y *seguirá* siendo una importante fuerza en la modernidad (Taylor, 1989bc: 197), una década después reconoce que el sentimiento republicano ha perdido su vigor original y que, en la actualidad, el nacionalismo tiene mucha más fuerza como movimiento de identificación que anima a la cohesión de los miembros de una sociedad en torno a una cultura, una historia, una lengua, etc., compartidas (Taylor, 2002a: 91). Sin embargo, en el seno de la democracia, el nacionalismo constituye una nueva fuente de exclusión social, por cuanto

tiende a la homogeneización y uniformidad –los dos grandes obstáculos para la introducción de nuevas formas de pluralismo y coexistencia.

Taylor analiza tres dinámicas de exclusión que aquí sólo vamos a enunciar brevemente. En primer lugar, cuando un grupo no puede integrarse fácilmente en la cohesión reinante es brutalmente excluido o forzado a la inclusión, pues es percibido como una amenaza para la identidad dominante. La exclusión da lugar a fenómenos como la “limpieza étnica”, pero la “inclusión forzada” es también considerada un tipo de exclusión. Ambos movimientos están motivados por el sentimiento de debilitamiento de la identidad política común; pero, al mismo tiempo, esta amenaza depende del hecho de que la soberanía popular es la idea legitimadora de nuestro tiempo histórico. La edad democrática pone nuevos obstáculos en la coexistencia pacífica porque precisa para su mantenimiento de la configuración de una identidad política común, difícil de conseguir en la sociedad multicultural.

En segundo lugar, cuando el cuerpo de ciudadanos está formado por una gran pluralidad y diversidad de grupos con orígenes muy diferentes (sociedades con un gran número de inmigrantes), los “locales” se sienten legitimados para la exclusión de los extranjeros. En este caso, la sociedad homogénea es reacia a conceder la ciudadanía a los extranjeros, hecho que produce un desequilibrio entre la población total del estado y aquel segmento considerado el demos político. El reto de la democracia, aquí, es la integración de los extranjeros y la capacitación de las condiciones necesarias para su efectiva participación en el autogobierno⁵.

Y, en tercer lugar, en beneficio de una cohesión y de un común entendimiento, las democracias pueden forzar a la identificación dentro de un modelo sencillo –único y empobrecido– con el que, en último término, los ciudadanos no terminan de sentirse identificados. La exclusión opera aquí en contra de otros modos de ser, estableciendo una fórmula rígida de política y ciudadanía, que rechaza acomodar cualquier alternativa y demanda la subordinación de otros aspectos sustantivos de las identidades de los ciudadanos.

En cualquiera de estas tres dinámicas la exclusión además de ser profunda y moralmente objetable va en contra de la idea legitimadora de la soberanía popular, la cual ha de realizar el gobierno de todo el pueblo. La necesidad de

5 Sobre las dificultades actuales de los regímenes democráticos en sociedades multiculturales y la redefinición de la ciudadanía pueden leerse Quesada (2008a y 2008b) y Zapata-Barrero (2008). Estos autores plantean la cuestión en términos similares al análisis de Taylor. La dificultad y el problema de la democracia en las sociedades multiculturales pasa por la redefinición y constitución del concepto de ciudadanía y, por ende, del demos político.

formar un pueblo como un agente colectivo corre en contra de la demanda de inclusión de todos aquellos que legítimamente reclaman su condición de ciudadanos. Así la dinámica de exclusión de las democracias actuales es dibujada por Taylor como la gran tentación que surge de los requisitos de mutuo entendimiento, confianza y compromiso y que, paradójicamente, atenta contra la soberanía popular como fuente de legitimación. La forma de enfrentarse a estas dinámicas excluyentes de las sociedades democráticas actuales –nos dice Taylor– pasa en primer lugar por comprender la complejidad del problema. Este no es otro que el ya apuntado en los escritos de los 90 y formulado explícitamente en MPR: la compleja articulación de la política de la dignidad igualitaria con la política de la diferencia. Sin embargo, a comienzos del siglo XXI la solución aportada por Taylor será la *constante redefinición creativa* de nuestra *identidad política común*: «Las identidades políticas han de ser trabajadas, negociadas, y creativamente comprometidas entre los pueblos que tienen o quieren vivir juntos bajo el mismo techo político (y esta convivencia siempre se basa en alguna mezcla de necesidad y elección)» (Taylor, 1999b: 100).

A la hora de construir estas identidades políticas plurales la tentación sería definir las en términos liberales, centrando la atención en los derechos individuales y los procedimientos legales y democráticos, más que en los puntos de referencia culturales o en las ideas de vida buena con las que los ciudadanos definen sus propias identidades. Esta tentación de neutralidad unida a la necesidad de construir una identidad común nos encaminaría hacia lo que Sandel llamó “república procedimental”.

Sin embargo, para Taylor este retroceso a lo procedimental no es ninguna solución para el problema democrático. Por el contrario, muy a menudo, contribuye a reavivarlo. La ruta procedimental supone que podemos diferenciar sin controversia entre los procedimientos (neutrales) formales y los objetivos (bienes) sustantivos, por lo que podríamos definir nuestra identidad política común en función de aquellos procedimientos y objetivos que no necesitarían ser negociados. Pero esto es realmente difícil. La clave del procedimentalismo, de las cartas de derechos y de los principios distributivos es que no tienen que entrar dentro del espinoso terreno de las diferencias sustantivas en los modos de vida. Pero no hay manera alguna de asegurar que efectivamente en la práctica esto será así. El error es creer que puede haber decisiones cuya neutralidad está garantizada porque emergen de algún principio o procedimiento. Esta idea crea la ilusión de que no hay nada que negociar, pero el procedimiento no puede dispensarnos de la necesidad de compartir el espacio de identidad.

Mi argumento aquí ha sido que una total comprensión del dilema de la exclusión democrática muestra que no hay alternativa a lo que yo he llamado *compartir el espacio de identidad*. Esto significa negociar lo comúnmente aceptable, incluso comprometer la identidad política entre las diferentes identidades personales o grupales que quieren/ deben vivir en la comunidad política. (Taylor, 2002a: 102)

La única alternativa posible para evitar las amenazas del nacionalismo y enfrentarnos al problema de la exclusión y la redefinición de las identidades políticas es *compartir el espacio de identidad*. Algunas cosas, por supuesto, no serán negociables, como la democracia misma o los derechos humanos, valores propios del liberalismo. Pero deben ir acompañados del reconocimiento de que dichos principios pueden realizarse de diferentes formas y que nunca podrán aplicarse neutralmente sin confrontación con ciertas alternativas sustantivas, como pueden ser las diferencias religiosas, étnicas y/o culturales.

De nuevo, la caracterización del ser humano como un ser dialógico vuelve a la argumentación de Taylor con más fuerza que nunca. A través del lenguaje se establecen o activan los espacios comunes, el lugar donde las cosas adquieren significación no sólo para mí, sino para nosotros. Este *espacio común compartido* se convertirá en un *espacio de identidad* en la medida en que en él se lleve a cabo un *proceso de decisión conjunta*, a través del cual los miembros de un pueblo conforman una unidad de decisión basada en el consenso.

Como podemos comprobar, el discurso de Taylor en torno a la democracia se ha visto modificado notablemente, el lenguaje ha evolucionado y el foco de atención, así como la esperanza en una democracia viable se ha desplazado a un proceso de decisión basado en el consenso y la deliberación. Taylor ha dejado de hablar de las condiciones para una democracia viable para centrarse en las condiciones de legitimidad de los estados democráticos que, en última instancia, serán los principios básicos para una asociación política democrática y la salvaguardia para una democracia viable en la actualidad. Como viene siendo habitual, Taylor no realiza una exposición detallada de estas condiciones o principios, pero sí se pueden encontrar recurrentemente en sus artículos más recientes.

En primer lugar, la *soberanía del pueblo* es la única forma de legitimación del poder. Pese a lo obvio que pueda resultar, Taylor destaca como punto inicial para las democracias modernas la configuración del pueblo como una agencia colectiva. El pueblo, entendido como soberanía popular, es un tipo de agencia colectiva en la que todos sus miembros se identifican positivamente con el ejercicio de su libertad y la expresión de su identidad nacional y/o cul-

tural. Además, desde la publicación de MSI —como ya hemos visto—, la soberanía del pueblo pasará a ser uno de los puntos claves no sólo de la sociedad democrática sino también del orden moral moderno.

En segundo lugar, la *esfera pública* como espacio común y lugar de colaboración donde los ciudadanos pueden participar en un mismo debate y estar en condiciones de alcanzar una conclusión compartida. Se trata de la comprensión y reivindicación de la esfera pública entendida en los mismos términos que Habermas.

En tercer lugar, la configuración de *unidades de decisión* apoyadas en lo que Rawls llama un “consenso entrecruzado” (o consenso por superposición) [*overlapping consensus*]. Este es condición de posibilidad de la sociedad plural y de la correcta conjugación entre una política de la dignidad igualitaria y una política de la diferencia. Estas unidades no sólo deben decidir juntas, sino deliberar juntas. Un estado democrático se enfrenta constantemente a nuevas cuestiones y debe aspirar a formar un consenso sobre los temas fundamentales objeto de decisión.

Así, pues, en cuarto lugar, la *deliberación conjunta* como proceso para la consecución de un consenso sobre las cuestiones a decidir. Esta deliberación sobrepasa los mecanismos de participación de la democracia representativa. Es necesario el debate público y la participación ciudadana directa en el discurso para la conformación de la opinión pública y de las decisiones consensuadas.

En quinto lugar, la *solidaridad* y la *confianza* como pilares esenciales en las sociedades democráticas, pues, de lo contrario, las sociedades democráticas amenazarían con desmoronarse: no podrían funcionar más allá de un cierto nivel de desconfianza mutua o de la sensación de que unos miembros están siendo abandonados por otros (Taylor, 2010b, 8).

Todas estas cuestiones merecerían un examen mucho más profundo; pues, las que aquí hemos presentado como “condiciones” no deben ser entendidas como *condiciones necesarias y suficientes* para la conformación de una democracia viable, sino más bien como algunas de las características y procedimientos que deberían satisfacer las sociedades democráticas actuales.

Nuestro objetivo en este capítulo era mostrar la evolución del pensamiento de Taylor y el cambio de lenguaje y orientación, desde los primeros escritos a los que Cristi y Tranjan prestan atención, hasta la actualidad. Una evolución que comienza siendo muy próxima a Montesquieu y Tocqueville y termina, curiosamente, con posturas mucho más cercanas a Habermas y Rawls. La tendencia republicana, la influencia de la tradición del humanismo—cívico desde Aristóteles a Arendt, la conexión con las tesis básicas del comunitarismo, así

como la común crítica al atomismo y al liberalismo procedimental persisten en los escritos actuales como telón de fondo sobre el que salen a escena nuevas aproximaciones, preocupaciones e inquietudes.

Ya hemos visto, como el método de Taylor de explorar y reconstruir la génesis de las concepciones modernas, realizando todo un estudio hermenéutico de las principales corrientes filosóficas, psicológicas, sociológicas, etc. y poniendo en diálogo a autores muy diversos, ha provocado que en numerosas ocasiones se haya tomado la explicación de una determinada corriente y/o autor como la postura del propio Taylor, confundiendo la parte con el todo —que sería su inmensa perspectiva holística. De ahí la inoperatividad y el reduccionismo que supone intentar clasificar al filósofo y su obra bajo las categorías y subdivisiones en las que la filosofía contemporánea se ha organizado. Por ello, decir de Taylor que es comunitarista y/o republicano es tan cierto —o tan falso— como decir que es liberal. Y, del mismo modo, decir de su democracia que es republicana es tan cierto —o tan falso— como decir que es fundamentalmente deliberativa y liberal-pluralista.

RELIGIÓN

X. Una cuestión religiosa: identidad y trascendencia

Explicar el comienzo y el motivo de la navegación religiosa en Taylor es un tema hartamente complejo. Si bien es cierto que toda la obra del autor se encuentra plagada de lo que podríamos denominar una serie de “preocupaciones espirituales”, el giro que toma su filosofía a partir de 1999, poniendo estas en el centro de su reflexión, no deja de resultar tan extraño para el no-creyente como lógico para el creyente o, al menos, para aquellos que defienden la mutua *tensión* y *complementariedad* entre filosofía y religión (Fraijó, 1994: 13). Probablemente la explicación de esta nueva navegación no tenga otra razón de ser que la condición de cristiano creyente y practicante del propio Taylor, condición que presumiblemente le obligará a reenfocar sus reflexiones hacia temas que su trayectoria académica le había impedido abordar de un modo directo. Así comienza la conferencia pronunciada en la Universidad de Dayton con motivo de la concesión del *Marianist Award* en 1996:

Agradezco a la Universidad de Dayton no sólo el reconocimiento de mi trabajo, sino también la oportunidad de plantear con ustedes algunos temas que han estado en el centro de mi interés durante décadas. Estos temas se han reflejado en mi trabajo filosófico, pero no del mismo modo en que los plantearé esta tarde, dada la naturaleza del discurso filosófico (como yo lo veo, al menos), que ha de intentar persuadir a los pensadores honestos de cualquier compromiso metafísico o teológico. (Taylor, 1999a: 13)

Quizá sea el enorme reconocimiento público que ya ha obtenido el que le dé la confianza o la libertad suficiente para mostrar su faceta más espiritual y plantear estas cuestiones bajo una nueva óptica. Fuera como fuese, 1999 será el año de inicio de esta nueva navegación, dado que en este año coincide la

publicación de la conferencia de la Universidad de Dayton, CM, y la participación de Taylor en las *Gifford Lectures* en Edimburgo. La reflexión allí iniciada bajo el título «Living in a Secular Age» dará comienzo a toda una serie de trabajos y ensayos que irá publicando durante los siguientes ocho años, y que culminan con la presentación de SA en el 2007.

El objetivo de SA es contar la historia de la secularización del mundo moderno occidental con el fin de clarificar dicho proceso. El paralelismo con SS es más que evidente. De hecho, ambos libros están temáticamente conectados¹. Al igual que en SS, Taylor ensaya una reflexión filosófica históricamente informada sobre la génesis —en esta ocasión— de la no-creencia o, mejor dicho, de la condición de posibilidad de la no-creencia. De un modo mucho más explícito, desde las primeras páginas introductorias, Taylor advierte de la dificultad de esta tarea: una verdadera y profunda explicación del proceso de secularización exigiría la elaboración de una explicación causal diacrónica, para la que el mismo autor no se siente capacitado. Por eso, el libro no debe entenderse como una gran narrativa, sino más bien como un conjunto de historias entrelazadas que arrojan luz unas sobre otras. Pero aún existe otra similitud formal. Al igual que en SS, Taylor ofrece en SA una primera parte de carácter analítico en la que podemos encontrar toda una serie de consideraciones identitarias relacionadas, en esta ocasión, con la trascendencia.

El interés de Taylor es comprender el modo en que se instauraron las condiciones de posibilidad de la increencia, esto es, el modo en que nos hemos movido de un mundo en el que la plenitud estaba ubicada más allá de la vida humana —y esto no suponía ningún problema, pues otra alternativa era inconcebible—, a una edad conflictiva en la que la conceptualización de lo trascendente y la plenitud espiritual se inserta en la misma vida del individuo. Por eso, para explicar este proceso —nos dice Taylor— puede ser útil entender la religión en términos de trascendencia/inmanencia².

1 En SS, Taylor había abordado muy sucintamente el tema del desencantamiento del mundo en la misma estela iniciada por Weber (Taylor, 1989a: 258 y ss.) y su relación con el proceso de secularización del mundo moderno (Taylor, 1989a: 424 y ss.). Allí describía el proceso de secularización como la conjunción entre un retroceso en la creencia en Dios y la decadencia de la práctica religiosa, frente a la “edad de la creencia” en la que todas las fuentes morales creíbles implicaban a Dios. Sin embargo, por aquel entonces, también nos escribió: «No me siento capaz de ofrecer una explicación del alcance de la pretensión de esas teorías de la secularización» (Taylor, 1989a: 426), tarea que motivará SA.

2 Frente a la dicotomía entre sagrado/profano, más utilizada por otros filósofos e historiadores de la religión como Otto (1917) o Eliade (1965): «Desde finales del siglo pasado “lo sagrado” viene siendo la categoría con la que se intenta expresar los rasgos comunes a las distintas religiones o, mejor, el difícilmente definible “aire de familia” que comparten» (Velasco, 1994: 72).

Para Taylor, la gran invención de Occidente fue la configuración de un orden inmanente en la naturaleza que podía ser sistemáticamente entendido y explicado en función de sus propios términos, lo que permitió que se plantease la cuestión de si este gran orden tiene un significado profundo por sí mismo o debemos –o tan siquiera podemos– inferir a partir de él una trascendencia. En consecuencia, definir la religión en términos de trascendencia/inmanencia puede ayudarnos a entender los cambios operados en nuestra cultura moderna, pero también abre el camino a la reflexión sobre el reconocimiento –o no– de algo que está más allá de la vida humana, que trasciende las metas puramente humanas. De este modo, Taylor suplementa la explicación usual del fenómeno religioso en términos de “creencia en la trascendencia”.

Toda persona, toda sociedad, tiene una concepción de lo que es la prosperidad humana, de lo que constituye una vida plena. Nuestras batallas para responder a estas preguntas definen nuestro punto de vista, el espacio moral en el que vivimos. Dependiendo de cuál sea nuestra respuesta al respecto ceden paso a la trascendencia o a las explicaciones inmanentes pero, en cualquier caso, abren el espacio a lo que –siguiendo nuestra analogía fenomenológica del sujeto encarnado– podríamos denominar un “espacio espiritual”. Lo harán tanto si entendemos la prosperidad humana como algo ligado a objetivos relativos única y exclusivamente a la inmanencia humana o si, por el contrario, la vinculamos a objetivos que van más allá de esta vida.

Así la “religión” es definida en términos de trascendencia, pero este último término puede –y debe, según Taylor– entenderse en más de una dimensión. Para Taylor, deberíamos ver la religión en relación con “el más allá” [*beyond*] en tres dimensiones. La más importante es la que acabamos de exponer: el sentimiento o sensación de que hay un bien mucho más elevado que trasciende los objetivos meramente humanos. Para muchos creyentes esta noción de un bien elevado sólo puede explicarse en función de una segunda dimensión: la creencia en un poder más elevado, en el Dios trascendente de la fe, que aparece en la *mayoría* de las definiciones de la religión. Sin embargo, para otras personas estas dos dimensiones no tienen porque co-implicarse mutuamente. Y aún faltaría una tercera dimensión: la idea de que nuestras vidas van más allá de los límites de nuestro ámbito natural entre nuestro nacimiento y nuestra muerte, que nuestras vidas se extienden más allá de “esta vida”. Taylor entiende la religión como la creencia en una combinación de estas tres dimensiones de trascendencia (Taylor, 2007a: 20), en cualquiera de ellas el rasgo común es la imposibilidad de dar cuenta de un modo satisfactorio de la prosperidad, el bien y la vida en términos puramente humanos. Este va a ser uno de los puntos más controvertidos de SA. Las críticas a la noción de trascendencia de

Taylor y este modo de definir la religión serán numerosas, hasta el punto de que el propio Taylor llega a arrepentirse de utilizar esta dicotomía de la que, por otra parte, siente que no puede escapar³.

Pero, en lo que Taylor quiere incidir es en la comprensión de la religión, esta creencia en la trascendencia, como una dimensión básica de nuestra espiritualidad, no siendo la única. Para Taylor la religión no será el único modo de comprender nuestra espiritualidad. En los próximos apartados vamos a ver cómo queda justificado hablar de trascendencia desde nuestra condición de seres espirituales, así como los elementos que juegan en nuestra espiritualidad para, por último, explicar la nueva apuesta de Taylor que, en este caso, siguiendo a Pascal y a James, será una apuesta por la creencia.

1. El ser humano como ser espiritual

Según Taylor, en nuestra sociedad actual, el tema de la religión se define en términos de creencia. De hecho, el sentido comúnmente aceptado del proceso de secularización refiere al declive de la creencia cristiana, motivado –al menos en parte– por el auge de otras creencias sustentadas y racionalizadas por la ciencia moderna. Pero, para Taylor, esta no será una explicación adecuada para dar cuenta del hecho de que las personas abandonen la fe, porque la fe y la no-fe, la creencia y la increencia, no son dos teorías rivales, sino diferentes modos con los que las personas explican su existencia y su sentir espiritual. El objetivo de Taylor es centrar la atención en los diferentes tipos de experiencia vivida implicados en la comprensión de nuestra vida en uno u otro sentido, es decir, en lo que se siente al vivir como creyente o no creyente. Pues, ser creyente o ser no creyente son modos alternativos de vivir nuestra vida espiritual. Nosotros –nos dice Taylor– siempre percibimos

3 La dicotomía trascendencia/inmanencia será criticada por diversos autores. Hauerwas y Coles (2010) nuevamente insisten en que tal diferenciación dejaría fuera un amplio número de instancias, como lo que ellos denominan “trabajo diario litúrgico”. Taylor reconoce que, efectivamente, una de las grandes dificultades de SA es el establecimiento de la diferencia entre inmanente y trascendente, diferenciación que exigiría, cuando menos, una amplia definición de lo que se entiende por “trascendente” o por “horizonte trascendente”. Pese a reconocer que empieza a arrepentirse de haber utilizado estos términos, Taylor justifica su elección en función de la necesidad de establecer al menos una dicotomía –sean cuales sean los términos empleados– sobre la que apoyar su historia explicativa, historia que culmina en la postulación de un “marco inmanente” y de un “humanismo excluyente”. Estos dos también podrían explicarse en función del yo, sin necesariamente apelar a un nivel más elevado. La dicotomía trascendente/inmanente tendrá su máxima operatividad dentro de la filosofía de Taylor en la diferencia entre *porous self* y *buffered self*, que estudiaremos en las próximas páginas.

nuestras vidas o el espacio en que vivimos nuestras vidas “como tomando una cierta forma espiritual”.

Nuestra condición de seres espirituales está íntimamente conectada con nuestra condición de evaluadores fuertes, así como con la percepción de aquello que identificamos como hiperbienes. De este modo, en Taylor, lo moral y lo espiritual quedan íntimamente conectados. Aquellas que hemos identificado en el análisis de SS como fuentes morales quedan transformadas en SA como las fuentes de poder que rigen y orientan nuestra vida espiritual, sean Dios, la razón desvinculada, la naturaleza que resuena en mi interior, la imaginación creativa o lo que sean. Nuestras evaluaciones fuertes nos revelan que, en algún lugar, en alguna actividad o en alguna condición, existe algo que resulta más valioso, más digno, más elevado. Algo que nos lleva a un *plus* de plenitud, riqueza, valor y/o significado. Si nos situamos en este lugar, si realizamos esta actividad o alcanzamos tal condición, sentimos nuestra vida como más plena, más rica, más admirable, más profunda. Nuestra condición de seres espirituales es otra de las condiciones invariables de la variabilidad humana, variabilidad que, en este caso, queda manifiesta en la posibilidad de la creencia o la increencia⁴.

Sin embargo, he de advertir de una dificultad en el análisis que, a continuación, voy a realizar. Taylor no abordará directamente nuestra condición de seres espirituales como en su momento hizo con la condición del ser humano como evaluador fuerte –base de la navegación ética–, ni con la condición del ser humano como animal social –base de la navegación política–, o al menos no lo abordará de un modo puramente analítico, pues nuestra condición de seres espirituales tiene que ver con nuestro modo de sentir las cosas. La explicitación de tal condición invariable, de este trascendental, está inserta dentro de la explicación del desencantamiento del mundo moderno. Esta explicación –matiza Taylor– no debe entenderse como una teoría, sino más bien como la explicación fenomenológica de cómo son sentidas las cosas. Una condición crucial para que fuese posible el desencantamiento del mundo fue el nuevo sentido del yo y su lugar en el cosmos. Este cambio en el yo conllevó una transformación en los elementos centrales o, mejor dicho, un cambio en la sensibilidad hacia los elementos centrales (*naïvite*, finalidad, plenitud) que

4 Me atrevería aquí a cuestionar este modo de plantear las cosas. Creo ver –y volveré sobre ello– cierta ambigüedad respecto a otras investigaciones trascendentales llevadas a cabo por Taylor. Probablemente, la ambigüedad tiene que ver con el hecho de que finalmente Taylor parece identificar la creencia en la inmanencia como “increencia”. En realidad, la afirmación del ser espiritual como trascendental obliga siempre a la creencia. El error es considerar cualquier tipo de “no-creencia” en “increencia”, pues “no creer que” es también un tipo de creencia.

configuran el espacio espiritual, aquel en el que nos situamos y orientamos en la configuración y dotación de sentido de nuestra propia espiritualidad. Así, el nuevo sentido del yo quedará fijado a través del contraste entre un “yo poroso” [*porous self*] y un “yo obliterado” [*buffered self*]⁵ (Taylor, 2007a: 28). Y es que para Taylor el único modo de comprender esta transformación es por medio de una descripción comparativa en la que historia y análisis se vayan entremezclando para explicar este nuevo modo de sentir.

En este apartado y en el venidero seguiré fielmente la descripción fenomenológica que Taylor lleva a cabo en el primer capítulo de SA que —insisto una vez más— se inserta dentro de la explicación del desencantamiento del mundo. Por esta razón, el estilo y el análisis aquí llevado a cabo difieren bastante de los capítulos que han iniciado las anteriores navegaciones. Quizá la validez filosófica de tal descripción pueda cuestionarse. Sin embargo, la descripción de Taylor en este punto goza de una belleza y una sensibilidad como pocos escritos en el resto de su obra han tenido. El lenguaje utilizado impregna al discurso de una visualidad y una textura difícilmente sostenible en la traducción de los términos, tal y como podemos comprobar con nuestra pobre traducción de expresiones tan connotativas como *porous self* y *buffered self*. En estas páginas se encuentra el que quiero defender como uno de los grandes logros de Taylor, aquel que tiene que ver con el escalofrío y sobrecogimiento que puede inundar al lector entregado —por más racionalista, ilustrado y/o ateo que sea. Pero vayamos sin más dilación al análisis del cambio de sensibilidad en nuestro modo de vivenciar nuestra espiritualidad.

5 La traducción literal de la expresión *buffered self* sería “yo taponado”. La edición española de MSI traduce la expresión como “identidad resguardada”. Sin embargo, nosotros nos hemos decantado por traducir *buffered* por “obliterado” por recoger la sutileza y la connotación de la descripción de Taylor. La sugerencia de utilizar tan bella expresión se la debo a Javier San Martín. “Obliterar” proviene del francés “oblitérer” y se utiliza para los sellos de correos que, cuando son taponados (expresión utilizada para el sellado y estampado), cierran el tránsito de las franquicias y ya no permiten el paso. Ortega utiliza la expresión en *La rebelión de las masas*, cap. VIII, para señalar la cerrazón mental del hombre-masa: «Quedamos en que ha acontecido algo sobremano paradójico, pero que en verdad era naturalísimo: de puro mostrarse abiertos mundo y vida al hombre mediocre, se le ha cerrado a este el alma. Pues bien: yo sostengo que en esa obliteración de las almas medias consiste la rebeldía de las masas en que, a su vez, consiste el gigantesco problema planteado hoy a la humanidad» (Ortega, 1929 [2002: 415]). En Taylor, frente a un yo poroso tenemos un yo obliterado, es decir, aquel yo cerrado, taponado, que imposibilita el paso y la inundación del sí mismo por parte de aquellas fuerzas y seres extramundanos del mundo encantado. Cualquiera de las tres traducciones —yo taponado, identidad resguardada o yo obliterado— debe entenderse bajo el prisma de la impermeabilidad del ser humano moderno, frente a aquella antigua porosidad del yo premoderno.

El mundo encantado era un mundo de espíritus, demonios y fuerzas in-materiales que nuestros antepasados parecían conocer bien. Ellos –nuestros antepasados– vivían en un mundo de espíritus, buenos y malos. Entre los malos se incluían Satán, los demonios y las fuerzas del bosque, así como otros espíritus menores que amenazan nuestras vidas. En las filas de los buenos, se encontraban, por supuesto, Dios y los santos. Pero las fuerzas no residían sólo en los agentes/subjetividades, sino que las fuerzas del mundo encantado se encarnaban en objetos: reliquias, partes del cuerpo de Cristo, velas, etc. Estos objetos encarnaban el poder espiritual y, en consecuencia, debían tratarse con inmenso cuidado, porque un abuso en el contacto con los mismos podía causar un daño terrible. La frontera entre los agentes humanos y las fuerzas impersonales no estaba claramente trazada. De hecho, el mundo encantado mostraba una asombrosa ausencia de límites –como aquellos que nosotros establecemos entre lo natural y lo sobrenatural–, ausencia que para nosotros hoy en día sería inconcebible. La vivencia del mundo era una experiencia de inmediatez: las cosas estaban cargadas de una significatividad otorgada por seres intracósmicos, pero extrahumanos, seres que, además, se hallaban entre nosotros e impregnaban lugares y objetos de un poder espiritual. Para Taylor, el modo en que las cosas nos afectaban en el mundo encantado no tiene ninguna analogía con nuestro entendimiento hoy en día.

En el mundo encantado, el significado de las cosas estaba en los mismos objetos, era total y absolutamente independiente de nosotros, tales significados seguirían existiendo aunque nosotros ya no existiésemos. Pero, lo realmente importante es que estos significados podían comunicarse por medio del contacto y la imposición. Al entrar en contacto con objetos y lugares cargados con un fuerte poder espiritual, estos podían *tomarnos, transformarnos, traspasarnos*, haciéndonos caer dentro del campo de su propia fuerza, una fuerza totalmente externa al ser humano. Pero la penetración del significado y del poder espiritual en nuestro propio ser sólo era posible por nuestra condición de seres porosos.

Taylor toma el término “poroso” de la obra *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality* de Stanley Tambiah (1990). Este autor diferenciaba entre la medicina occidental y la medicina ayurveda en su análisis de los tratamientos de enfermedades mentales. En la medicina ayurveda –dice Tambiah– el individuo empírico es visto como un ser poroso, abierto a las influencias externas todo el tiempo. Para Taylor, Tambiah establece la diferencia entre dos modos de relacionarse con el mundo, dos orientaciones hacia el cosmos de las que todo ser humano es susceptible. El modo de relación del ser poroso con el cosmos queda resumido bajo el título de “participación y causalidad”.

El ser poroso es un ser abierto a la influencia del mundo, los espíritus y los significados que en él se encuentra. Es un ser que participa activamente en el mundo, pero que también está constituido causalmente por las fuerzas que operan en torno a él. Cuando el límite es poroso, el ser humano es un ser *vulnerable* a la maleficencia, pero también *curable* por la beneficencia. Por eso, en el mundo encantado, el ser humano se enfrenta con temor al contacto, a la imposición, pero también se entrega con anhelo ante la perspectiva de la santidad o la gracia. Nuevamente, insiste Taylor, no se trata de una teoría, sino que es la descripción de una serie de emociones y experiencias que están en la vida humana y existen en un espacio más allá de la vida humana. El límite entre los agentes y las fuerzas es poroso, igual que lo es el límite entre la mente y el mundo pues, tal y como vimos, los objetos nos pueden influir, pueden penetrarnos y afectarnos con su significado.

La pérdida del marco referencial del logos óntico deviene en la transformación del yo por cuanto las cosas son vividas de otro modo. El proceso de desencantamiento es la desaparición de este mundo encantado y su sustitución por el mundo naturalista en el que hoy vivimos, un mundo en el que los pensamientos, sentimientos y el élan espiritual están encerrados en la mente del individuo. Este espacio y la consecuente cerrazón en nuestra interioridad están constituidos por la posibilidad de una ciencia introspectiva. Esto no significa que todas las cosas sean susceptibles de ser traídas a la conciencia, sino que ciertas cosas en la conciencia tienen raíces muy profundas y pueden ocultarse o reprimirse en un espacio interior que la radical reflexividad ha ayudado a construir. La comprensión reflexiva, heredera de los planteamientos cartesianos, rompe con el carácter ingenuo e inmediato de la experiencia en el mundo encantado. Ahora este mundo lleno de espíritus y fuerzas trascendentes es prácticamente inconcebible, pues hemos dejado de experimentar su existencia. Para ser justos, la existencia de Dios o de otros espíritus no es radicalmente negada en la modernidad, pero la comprensión moderna ha llevado a la creencia a un campo abierto a la duda, la argumentación y la explicación. Con el giro subjetivista de la modernidad, los pensamientos y los sentimientos pasan a estar en el interior de la mente humana. Las cosas tienen valor sólo en la medida en que nosotros le otorgamos una determinada significatividad. El mundo y los objetos en él siguen afectándonos, pero de dos modos diferentes: o bien observamos las cosas y cambiamos nuestra visión/representación del mundo o bien desde nuestra condición de sujetos encarnados en el mundo entramos en contacto y continuidad con las cosas y, en consecuencia, podemos vernos afectados por ellas. En cualquiera de estos dos casos la respuesta surge de nosotros y los significados se vuelven pura e intrínsecamente humanos. El mundo nos afecta en la medida en que se nos presenta

como un conjunto de hechos: el mundo físico, fuera de nuestra mente, debe proceder por leyes mecánico-causales, pero estas en nada afectan a los significados morales y/o espirituales que las cosas tienen para nosotros. Donde antes existía un límite poroso, ahora se establece una frontera claramente trazada. Esta frontera puede ser vista como un tapón [*buffer*]. Este es el sentido en el que Taylor utiliza la expresión *buffered self*, nuestro yo obliterado: un yo impermeable a los posibles significados que puedan existir más allá de la mente humana, un yo invulnerable a las fuerzas y espíritus trascendentes. El yo obliterado puede desengancharse de todo lo que está fuera de la mente, ambiciona la total desvinculación de todo lo que está más allá del límite y se da a sí mismo su propio orden y significado. Podemos considerarlo un paso más en la evolución del yo moderno: razón desvinculada, yo puntual, yo átomo, yo obliterado. Este paso hacia el desencantamiento del mundo conecta con nuestra moderna distinción entre mente y cuerpo y la relegación de lo físico como causa contingente.

Pero, como bien sabemos, el desencantamiento del mundo coincide con la supresión de los marcos referenciales que anteriormente daban sentido y sustento a nuestra vida moral y espiritual, fenómeno que ha provocado un profundo malestar en la cultura moderna: «hoy muchas personas vuelven la vista al mundo del yo poroso con nostalgia. Como si la creación de un delgado límite emocional entre nosotros y el cosmos fuese vivido ahora como una pérdida» (Taylor, 2007a: 38).

En el mundo encantado nuestra vida espiritual giraba en torno a la creencia. Los espíritus eran una parte muy importante de este mundo y, por supuesto, Dios figuraba como el espíritu dominante, garantía de que el bien siempre triunfaría. Ir contra Dios o simplemente no creer en él no era una opción en este mundo. Con el mundo desencantado y la transformación del yo poroso en un yo obliterado se abre el paso a la increencia y esta, a menudo, es sentida como una pérdida de significado. Sin embargo, nuestra condición de seres espirituales no será suprimida por este fenómeno. Precisamente, por eso, porque continuamos siendo seres espirituales, la increencia es fuente de malestar y nos lleva a la configuración de nuevas opciones espirituales positivas. Estas nuevas opciones vendrán posibilitadas por el nacimiento de un humanismo autosuficiente, un humanismo excluyente⁶ que percibirá el desenganche del cosmos y de la sociedad con respecto a Dios como uno de los principales logros de la modernidad.

6 La postulación de este humanismo excluyente es una constante en los escritos religiosos de Taylor. Aparecerá en las próximas páginas en más de una ocasión, pero los orígenes y el significado de este humanismo excluyente serán analizados en el próximo apartado, donde veremos su relación con el cristianismo y la modernidad.

2. El yo en el espacio espiritual

En esta descripción fenomenológica existen elementos experienciales que ayudan a orientar nuestras vidas dentro del espacio espiritual. Ya he advertido, en otro punto, que la ubicación del yo en el espacio común y el espacio espiritual es una extrapolación (mía) de la analogía fenomenológica que Taylor realiza al analizar el yo en el espacio moral. Ahora, debo advertir que este espacio cuenta con una peculiaridad respecto al espacio moral y el espacio común. Analizamos la rica variabilidad humana en estos espacios en función de la ubicación que el yo tomaba en relación con determinados *elementos* que, de algún modo, configuran estos espacios. Así, en el espacio moral, pudimos analizar distinciones cualitativas, bienes e hiperbienes y marcos referenciales. De igual modo, en el espacio común, prestamos atención a la consideración de bienes comunes, libertad y derechos humanos en función de los cuales trazar las diferentes opciones político-vitales. Sin embargo, el espacio espiritual es, por decirlo de algún modo, un espacio vacío. Da igual el nombre que empleemos: trascendencia, misterio, divinidad, lo numinoso... sea lo que sea lo que allí encontremos no es algo que podamos conceptualizar, pero si vivenciar. De ahí que, este espacio espiritual que aquí propongo no puede definirse en función de una serie de *elementos* que identifico, sino a partir de ciertas *experiencias* que vivo. La comprensión que tenemos de nosotros mismos como seres espirituales depende en gran parte de tres experiencias decisivas que Taylor caracteriza en contraposición con sus opuestas. El tipo de experiencia que vivenciamos determinará nuestra ubicación en el espacio espiritual, es decir, el modo de vivir nuestra propia espiritualidad. Todos estos elementos se encuentran integrados en la distinción entre un yo poroso y un yo obliterado y remitirán, en último término, a una comprensión del mundo en clave trascendente o inmanente.

Quizá el primer elemento, el más básico, es el modo de relacionarnos con el mundo. El yo poroso experimenta el mundo de un modo ingenuo –tal vez inocente–, un modo que le permite captar las fuerzas y espíritus que operan a su alrededor. El yo poroso capta el valor de la vida humana en función de una finalidad superior, más elevada, que trasciende la propia vida humana. En consecuencia, la plenitud será comprendida en clave trascendente.

A diferencia de este, el yo obliterado experimenta el mundo de un modo reflexivo, explicándolo en función de leyes mecánico-causales. La vida humana será todo lo que hay o, al menos, todo lo que puede demostrarse. Cualquier objetivo que vaya más allá de la prosperidad humana será rechazado. La plenitud humana sólo podrá ser entendida en términos inmanentes, como consecuencia

de la potenciación de nuestra razón desvinculada, de nuestro seguir la voz de la naturaleza que resuena en nuestro interior o de la producción artística fruto de nuestra imaginación creativa.

Naïvite. El término *naïvite* será un concepto central en la reflexión de Taylor. Podemos traducirlo como ingenuidad, inmediatez e, incluso, inocencia, sin que ninguna de estas tres caracterizaciones capture la plena connotación del concepto. Para Taylor se han erosionado las formas *naïve*, las formas de *certeza inmediata* propias del sujeto poroso en pro de una reflexividad y argumentación cada vez mayor. Hemos pasado de una condición en la que las personas vivía ingenuamente a una condición en la que ninguna conceptualización goza de una determinada inmediatez, sino que todas son opciones igualmente válidas y la elección entre ellas debe ser adecuadamente razonada. Así, aprendemos a navegar entre dos posturas diferentes: una postura comprometida en la que vivimos como mejor podemos la realidad de nuestra perspectiva, abriéndonos a la trascendencia, una postura en la que la creencia es sentida como la única opción posible; y, una postura descomprometida –desvinculada, si queremos continuar con la terminología que hemos venido utilizando– en la que somos capaces de vernos a nosotros mismos como ocupando una determinada posición entre una gran cantidad de posibilidades con las que coexistimos, una postura en la que las diversas formas de no-creencia se muestran como más posibles y, desde luego, como más razonables. De este modo, el debate entre la creencia y la no-creencia puede reformularse en función de diferentes conceptualizaciones que pueden vivirse *ingenuamente* o *reflexivamente*. La dificultad añadida es que una u otra opción puede llegar a establecerse como la opción por defecto en un determinado tiempo histórico y/o en una comunidad. En nuestra sociedad contemporánea este parece haber sido el destino de la conceptualización reflexiva que sostiene la increencia. De hecho, la historia de sustracción que mantiene que la secularización es la consecuencia lógica tras el descrédito del logos óntico es la que hace que esta postura –la postura de la increencia– se recubra de un halo de autoevidencia.

Sin embargo, el mundo a favor de la creencia era un mundo naturalmente vivido, un mundo en el que los seres humanos testificaban objetivos y acciones divinas. Los grandes sucesos del orden natural –las tormentas, las sequías, las plagas, así como los años de excepcional fertilidad y crecimiento– eran vistos como actos de Dios. Dios estaba incluso implicado en la misma existencia de la sociedad. El rey sólo podía estar legitimado por algo más elevado que la mera acción humana en un tiempo secular. Uno no podía escapar a Dios. Las personas vivían colmadas de sentido en un mundo encantado, el mundo de espíritus, demonios y fuerzas morales de nuestros antepasados. También

en el mundo premoderno, el ser humano vivía ingenuamente dentro de una conceptualización teísta en la que la trascendencia y lo sobrenatural eran concebidos de modo no problemático. En cambio, el marco referencial moderno relegará estas nociones y hará primar la inmanencia y lo natural. No es una cuestión de diferentes credos, sino de diferente sensibilidad y experiencia. Y, en este sentido, los dos modos de relacionarnos con el mundo y el paso de un marco ingenuo a uno reflexivo dan cuenta del profundo cambio ocurrido en el trasfondo que posibilita el paso de la creencia a la increencia, así como del diferente modo de sentir y vivenciar el mundo que tienen los creyentes y los no creyentes.

En resumen, podemos concluir afirmando que la principal característica del nuevo trasfondo moderno es que puso fin al conocimiento ingenuo, inmediato, de la trascendencia y de los objetivos y reclamos que van más allá de la prosperidad y del florecimiento humano. La *naïvité* es una condición –afirma Taylor– que ya no está disponible para nadie hoy en día, ni para los creyentes ni para los no creyentes. El cambio crucial que nos trajo esta nueva concepción estuvo ligado a la llegada de un humanismo excluyente.

Finalidad. El cambio en el trasfondo que da sentido a nuestras vidas espirituales tiene mucho que ver con la concepción de unos objetivos que hacen referencia exclusivamente a la vida humana, objetivos que dejan a un lado la posibilidad de una finalidad ulterior que trascienda a aquella. Taylor denomina humanismo excluyente al humanismo puramente autosuficiente que no acepta objetivos más allá de la prosperidad o de la realización humana, ni ningún compromiso o alianza con algo más allá de esta prosperidad. Pero este humanismo surge de una tradición religiosa en la que el florecimiento humano y la finalidad trascendente estaban diferenciados, pero también, paradójicamente, relacionados. Taylor se refiere aquí al proceso de afirmación de la vida corriente, faceta de la identidad moderna estudiada en SS.

Antes, el ser humano y su prosperidad no eran tenidos como última finalidad. Los seres superiores, los espíritus o Dios demandaban nuestra devoción y amor. En algunos casos esta devoción y las prácticas rituales, así como los bienes implicados se veían como parte integral para el florecimiento humano. Sin embargo, la afirmación de la vida corriente, al situar la producción y la reproducción como ideales de la vida humana, tiende a desvincularlas de los fines ulteriores a los que servían. Frente a tal olvido, Taylor habla –recuperando a Heidegger– de la experiencia del bosque, pero ahora cargándola de nuevos matices. El bosque permanece virtualmente inexplorado. Existen viejos caminos que aparecen en los mapas que anteriormente nos habían guiado, pero ahora las personas necesitan nuevas rutas. Hemos crecido en una civili-

zación diferente y ya no podemos adentrarnos en el bosque del mismo modo, pero la experiencia de adentrarnos en el bosque –sea cual sea el sendero que sigamos– nos lleva a la comprensión de que hay objetivos que van más allá de la vida humana:

Entrar en el bosque es reconocer que la vida no es toda la historia. Hay un modo de tomar esta expresión que significa algo así como: la vida va más allá de la muerte, hay una continuación, nuestra vida no termina totalmente en nuestra muerte. No quiero negar lo que se afirma en esta lectura, pero aquí quiero tomar la expresión en un sentido diferente (¿aunque quizás relacionado?). Lo que quiero decir es algo más: la idea de que las cosas no se agotan en la vida, la plenitud de la vida, incluso la bondad de la vida. Esto no significa sólo repudiar el egoísmo, la idea de que la plenitud de mi vida (y quizás de aquellos a los que amo) debería ser mi preocupación. Déjeme aceptar con John Stuart Mill que una vida plena debe implicar esfuerzo por beneficiar a la humanidad. Entrar en el bosque es ver un punto más allá de esto. (Taylor, 1996d: 16)

Pero el humanismo excluyente cierra la ventana a lo trascendente, al defender firmemente que no hay nada más allá y que la creencia en ese más allá es, en realidad, fruto de un error, de una mala visión del mundo, de un mal condicionamiento o de algún tipo de patología. Esta es la revolución inmanente. La secularidad llegó de la mano de un humanismo excluyente que por primera vez amplió la gama de opciones y terminó con la era de la *ingenua* fe religiosa. Una edad secular es aquella en la que llega a ser concebible el eclipse de todos los objetivos que van más allá de la prosperidad humana. Este es el vínculo esencial entre secularidad y humanismo autosuficiente. El cambio supuso el paso de una concepción en la que nuestras más elevadas aspiraciones morales y espirituales son totalmente *inescapables* a Dios –pues no tienen sentido sin él– a una concepción en la que pueden relacionarse con una gran pluralidad de fuentes diferentes y que frecuentemente son fuentes que niegan a Dios. La historia de la secularización que Taylor se dispone a contar relatará no sólo cómo la presencia de Dios retrocedió en la esfera pública, al tiempo que decayeron las prácticas religiosas y se socavaron las condiciones de la creencia, sino también cómo *algo-otro-a-Dios* podía llegar a ser el objetivo de la aspiración espiritual de plenitud.

Plenitud. Para Taylor el ser humano tiene una poderosa intuición de lo que la plenitud debería ser. Esta puede encontrarse en determinados lugares, en la realización de ciertas actividades o cuando logramos una determinada condición; lugar, actividad o condición que, en todos los casos, son sentidos como más valiosos, merecedores de un mayor respeto. Cuando experimentamos la plenitud sentimos la alegría del cumplimiento logrado, la adecuación a unas exigencias

que trascienden lo que *fácticamente* soy o cómo *me* determino. El sentido de plenitud viene acompañado de una experiencia en la que nuestro sentido de *ser-en-el-mundo* ordinario se desestabiliza y se alcanza otro estado de conciencia que manifiesta y hace brillar algo que está mucho más allá de nuestra realidad ordinaria. Esto es lo que Taylor denomina *la experiencia de plenitud*. En esta experiencia, nuestras más altas aspiraciones y nuestra energía vital están de algún modo alineadas, se refuerzan mutuamente. Estas experiencias pueden orientarnos porque son experiencias que conllevan una sobrecarga de significado, nos ofrecen un sentido mucho más profundo de lo que son: la presencia de Dios, la llamada de la voz de la naturaleza, la fuerza que fluye a través de todas las cosas, la alineación en nosotros del deseo con el impulso creativo o con la buena voluntad... Son experiencias enigmáticas que nos mueven profundamente, nos sacuden y otorgan a nuestra vida un *plus* de significatividad. Nosotros luchamos no sólo por tener esta experiencia de plenitud, sino también por articularla cuando la vivenciamos: si tenemos éxito al formularla –al expresarla y explicitarla lingüísticamente– entonces sentimos un cierto relax y el poder de la experiencia se maximiza al encontrarse centrada y articulada. Sin lugar a duda –al menos para Taylor–, esto puede definir la dirección de nuestras vidas.

Pero el sentido de la orientación también tiene una vertiente negativa: cuando nosotros experimentamos la distancia respecto a esta experiencia o incluso su total ausencia surge la condición a menudo descrita en la tradición como melancolía, tedio o angustia. Taylor la denomina *experiencia del exilio* y la ejemplifica con el *spleen* de Baudelaire⁷. Lo terrible de esta experiencia es que perdemos el sentido de dónde está el lugar de la plenitud e incluso en qué consiste esta plenitud. Pero entre la experiencia de plenitud y la experiencia del exilio, Taylor ve surgir una condición media, *la experiencia intermedia*, en la que los modernos *parecen* haber encontrado un gratificante confort. Se trata de una experiencia en la que las personas consiguen escapar de las formas de negación, exilio y vacío, sin necesidad de alcanzar la plenitud. La estabilidad que otorga esta condición ha posibilitado que para muchos esta experiencia sea a todo lo que podemos aspirar. Podremos llegar a un acomodamiento en la posición intermedia a través de algún orden rutinario en nuestra vida, a través de nuestro estar entregados a hacer cosas que tienen un cierto significado para nosotros: actividades que contribuyen a la felicidad ordinaria, actividades que sentimos que cumplen con algún fin superior o que nos ayudan a concebirnos contribuyendo al bienestar general o, en el mejor de los casos, a una curiosa mezcla de los tres.

7 La expresión, popularizada por Baudelaire, ya era lugar común en el romanticismo. Denota el estado de melancolía o angustia vital que siente una persona sin ninguna causa definida.

Para muchos no-creyentes esta condición media es todo lo que hay. Este sería el último objetivo de la vida humana: vivir plenamente lo que la vida humana es, lo que la vida humana ofrece. Pero describir la plenitud desde esta condición media induce a la ilusión de una vida pretendidamente satisfactoria, que oculta el verdadero sentido de la plenitud⁸. Para los creyentes la plenitud siempre requerirá de referencias a Dios, esto es, a algo más allá de la vida humana. Los no-creyentes, por su parte, entienden la plenitud en términos de una potencialidad natural de los seres humanos.

Así, para los creyentes, la plenitud llega a ellos como algo que reciben desde otro ser superior en algún tipo de relación personal. Pero para poder recibir el poder o la plenitud en tal relación, el receptor necesita estar abierto, ser llamado a una transformación que le descentre, que le saque fuera de su yo. La radical apertura y el trascender el yo son requisitos indispensables para recibir un poder que está más allá de nosotros, requisitos sólo potencialmente satisfechos por el yo poroso. La aproximación a la plenitud exigirá la puesta en marcha de prácticas, rezos y rituales como diferentes formas de devoción que ayuden a trascender los límites que tan drásticamente ha fijado el yo obliterado.

Pero, independientemente de la condición de creyente o no-creyente, la intuición de la plenitud⁹ es algo de lo que no podemos escapar. El desarrollo de nuevas formas de espiritualidad que tratan de encontrar esa plenitud al margen de la trascendencia es una consecuencia de la pérdida de inmediatez

8 Nuevo punto de ambigüedad en la exposición de Taylor. Si en un primer momento nos habla de la necesidad de nuevos caminos en el acceso a nuestra experiencia del bosque, esto es, de nuevas formas de espiritualidad acordes a los marcos referenciales en los que vivimos, y si la religión pasaba a ser definida en términos de creencia en la trascendencia –lo cual permitía la posibilidad de la creencia en la immanencia como otra forma totalmente plena de espiritualidad–; con el humanismo excluyente y con el desplazamiento de la plenitud hacia cotas más accesibles, Taylor desliza las opciones inmanentes dentro de la “increencia”, aparentemente sin percatarse de que la no-creencia es ya un tipo de creencia posibilitada por nuestra condición de seres espirituales y, como tal, forma parte de la rica variabilidad del ser humano.

9 El concepto de plenitud va a ser duramente criticado por varios autores: Sheehan (2010), Schweiker (2010), Tester (2010) y Baum (2010). Todos ellos coinciden en afirmar que, en último término, la plenitud –tal y como es descrita por Taylor– queda totalmente circunscrita a la religión. Taylor rechazará esta objeción. “Plenitud” aquí se utiliza como una categoría experiencial para capturar los diferentes modos en los que cada uno de nosotros ve la vida como capaz de algo más pleno, más alto, más ingenuo, más auténtico, más intenso... Taylor lamenta la confusión creada en torno al término –un término susceptible de ser pronunciado en términos religiosos o metafísicos–, pero asegura que la experiencia de plenitud no sólo es posible a través de experiencias religiosas. Esta es su respuesta explícita aunque, efectivamente, como veremos en su apuesta por la creencia en la trascendencia parece terminar vinculando la experiencia de plenitud exclusivamente a la religión.

e inocencia en la edad moderna, así como del surgimiento de un humanismo excluyente que ha puesto la finalidad de la vida humana en ella misma.

3. La apuesta por la creencia en la trascendencia

Es evidente que, entre estos dos modos de espiritualidad, Taylor siente una inmensa simpatía hacia el primero de ellos. Recordemos que en las páginas finales de *SS* afirmaba que el potencial de las fuentes morales de la perspectiva teísta era incomparablemente superior al de las fuentes naturalistas (Taylor, 1989a: 699) y en la *EA* situaba las exigencias de algo que trasciende la vida humana como el tercer horizonte ineludible para la puesta en marcha de una ética de la *auténtica* autenticidad (Taylor, 1991a: 76). Ahora en *SA* todo el análisis del establecimiento de las condiciones de posibilidad de la increencia está cargado de valoraciones positivas para aquel primer y originario modo de espiritualidad, frente al segundo considerado, en último término, como una pérdida de sentido y origen de un profundo malestar. Por un lado, Taylor explícitamente nos dice que quiere estudiar las nuevas formas de espiritualidad que surgen en la modernidad, estas formas de espiritualidad estarán asociadas a lo que él ha denominado la revolución inmanente. En principio, nada negativo nos dice de ellas, pues, por el contrario –y como veremos en el capítulo XV– el diálogo entre diferentes espiritualidades no sólo se permite, sino que se considera sumamente enriquecedor, razón que le llevará a proponer un nuevo modelo de laicidad. En consecuencia, la creencia en la trascendencia o la creencia en la inmanencia deberían entenderse como dos modos igualmente válidos de espiritualidad. Son formas en las que cristaliza la rica variabilidad del ser humano a partir de su trascendental ser espiritual. A su vez, por supuesto, la creencia en la trascendencia se ramificará en múltiples variedades, igual que lo hará la creencia en la inmanencia. En último término, lo que no se aceptaría como posibilidad sería la increencia, por cuanto esta sería se consideraría un tipo de patología o de “lobotomía espiritual” [*spiritual lobotomy*] (Taylor, 1999a: 20).

Pero, cuando describe la formación de estas nuevas espiritualidades ligadas a la creencia en la inmanencia, Taylor termina relegándolas a un modo de ser no-creyente. La dicotomía ya no es creer en la trascendencia o creer en la inmanencia, sino creer en la trascendencia o no creer en la trascendencia, es decir, entre ser creyente o increyente. Taylor recibirá más de una crítica a este respecto. Si ya en *SS* más de uno creía ver una apología trascendental en el objetivo de la obra, ahora con *SA* tal idea retorna con mucha más fuerza.

En un texto previo a SA, Taylor realiza de modo totalmente explícito una apuesta por la creencia –sea esta cual sea. Me refiero a VRT (2002a), el primero de los ensayos fruto de las conferencias pronunciadas en Edimburgo. Cuenta el propio Taylor que, al releer las notas de su conferencia para la publicación, se percata de la enorme influencia y coincidencia que su intervención tiene en relación con las conferencias que casi con un siglo de antelación William James también había dictado con ocasión de las *Gifford Lectures*. Nos referimos, por supuesto, a las conferencias que llevaron a la publicación de *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*¹⁰. Es entonces cuando Taylor se anima a revisar y valorar la vigencia y actualidad del pensamiento jamesiano. Taylor concede a la obra de James una importancia fundamental y terminará afirmando que «James es nuestro gran filósofo del vértice» (Taylor, 2002a: 68), pues él mejor que nadie pone al descubierto la dinámica de la batalla entre la creencia y la increencia y la ineludible necesidad de escoger uno de los lados. La valoración de la obra de James por parte de Taylor tendrá dos puntos álgidos, totalmente vinculados entre sí: la experiencia de los “nacidos dos veces” y la defensa del “derecho a creer” frente a la ética de la creencia de Clifford (1879).

Para Taylor el corazón de la obra de James se encuentra en la descripción del conflicto interno de *los nacidos dos veces*. El caso opuesto, el de *los nacidos una vez* corresponde a la mentalidad sana; frente a ellos están los enfermos, aquellos que no pueden evitar percibir el dolor, la desgracia, el mal y el sufrimiento en el mundo. James se pone del lado de los enfermos a quienes considera más profundos y sensibles, motivo por el cual podrán ver “el abismo bajo sus pies”, la inquietante inestabilidad del mundo circundante. James distingue en su obra tres formas de tomar conciencia de este abismo.

La primera de ellas podría llamarse *melancolía religiosa*. En ella el mundo aparece como algo extraño, siniestro, inhóspito. La melancolía religiosa coincide con la nostalgia con la que el yo obliterado ve el mundo del yo poroso. El sentimiento de pérdida de sentido es central en la melancolía: todas las fuentes morales tradicionales, teológicas, metafísicas, históricas pueden ser cuestionadas. En el mundo desencantado, el sentimiento de melancolía es el primer indicio de lo que podía ser un vacío definitivo: “el descubrimiento final del agotamiento de la última ilusión de sentido” (Taylor, 2002a: 49). Todas nuestras filosofías y posicionamientos espirituales son formas de dar respuesta

10 No queremos dejar de señalar como el estudio de James sobre las variedades de la experiencia religiosa es “un estudio sobre la naturaleza humana”. Al igual que Taylor, James también expone una filosofía basada en una antropología filosófica. No sin razón, el fundamento de este autor también se puede encontrar en la corriente fenomenológica.

a esta terrible amenaza, intentos de impugnar y combatir la terrible sensación de falta de sentido.

La segunda forma se caracteriza por el miedo ante un mundo sentido como perverso, el miedo producido por la conciencia de la omnipresencia del mal¹¹. El problema de una época secular tras la “muerte de Dios” es la ausencia de sentido. A medida que retrocede la noción de un orden garantizado en el que el bien puede triunfar, no quedan defensas frente a la idea de la existencia del mal, dentro y fuera de nosotros, lo que nos lleva a la tercera forma de vivenciar el abismo. La tercera forma de abismo coincide con la conciencia de los propios pecados, la angustia con la que algunas personas viven su propia naturaleza pecadora.

Aquellos que han pasado por estos estados y consiguen superarlos son los “nacidos dos veces”. Para James esta es la más profunda y verdadera experiencia religiosa que se puede adoptar. Se trata de una experiencia de liberación que produce un estado de confianza en la salvación. Dicho estado nos proporciona la conciencia de estar vinculados a una vida más amplia y a un poder superior. Taylor reconocer en James el mérito de captar y penetrar en las acuciantes necesidades espirituales del mundo moderno. Su objetivo no era otro que argumentar contra quienes sostenían que la religión era una cosa del pasado, que en la era de la ciencia uno no podía ya creer en la existencia de un mundo encantado ni, por ende, en la benevolencia y *agapé* de un Dios protector. Estas resistencias “intelectuales” serán denominadas por Taylor los “vetos agnósticos” a los que se enfrenta James. Para muchos el gran mérito de la obra de James –también en parte para Taylor– residirá en la acuciante necesidad de apostar por la creencia y refutar la idea de que la razón nos obliga a adoptar la opción agnóstica (o la increencia) según la cual no podemos creer en nada que no goce de una evidencia empírica contrastable.

Esta idea nos lleva al segundo punto valorado positivamente por Taylor: la defensa del “derecho a creer” frente a una “ética de la creencia” (Clifford, 1879). La tesis de Clifford parte de una noción estricta del método científico:

11 La conciencia de omnipresencia del mal es lo que Fraijó denomina “drama del hombre” y la imposibilidad de compaginar el mal con la existencia de Dios dará lugar a la génesis del “ateísmo humanista”: «El ateísmo humanista siente pasión por el hombre. Es ateo porque no logra compaginar la realidad de Dios con el drama del hombre. Lo que le escandaliza no es que en este mundo exista el mal, sino que haya *tanto* mal» (Fraijó, 1984: 23). El principal rasgo de este ateísmo humanista es que Dios y hombre se excluyen. El ateísmo humanista que expone Fraijó en *Realidad de Dios y Drama del Hombre* (1984) coincide con el humanismo excluyente de Taylor, aunque Taylor lo reformulará como la exclusión de cualquier realidad o sentido de trascendencia en la vida humana.

“nunca conviertas tus hipótesis en teorías aceptadas hasta disponer de una evidencia adecuada en su favor”. La idea de fondo es que hay una serie de hipótesis que pueden resultarnos agradables, reconfortantes y que, por ello, estamos tentados a creer en ellas. El verdadero valor será dar la espalda a estos consuelos fáciles –no caer en la agradable intoxicación del opio del pueblo– y hacer frente al mundo tal y como es: «está mal siempre, en todo lugar y para toda persona creer algo sin contar con la evidencia suficiente» (Clifford, 1879: 186). Para Clifford sólo hay un único camino hacia la verdad: debemos someter todas nuestras hipótesis a severas pruebas, a una estricta verificación empírica, y sólo aquellas que pasen dichas pruebas merecerán ser adoptadas como creencias. En el caso de aquellas hipótesis no susceptibles de verificación empírica, la razón debe adoptar la postura del agnosticismo.

La posición de James –también la de Taylor– es totalmente contraria a la de Clifford en este punto. Para nuestros autores hay creencias que merece la pena adoptar simplemente por la ganancia de ciertas verdades que de otro modo permanecerían ocultas:

¿Qué nos dice esto sobre el camino que marca la racionalidad para aquel que se encuentra en el umbral, enfrentado a la alternativa de si debería permitirse creer en Dios o no? Por un lado está el miedo a creer en algo falso si obedece a sus instintos en este punto. Pero por el otro lado está la esperanza de revelar lo que ahora son verdades inaccesibles, a través del salto previo de la fe. Frente a esta doble posibilidad ya no está tan claro que la ética de Clifford sea la adecuada, dado que sólo tenía en cuenta la primera posibilidad. Las dos posibilidades definen una alternativa, y ciertamente apremiante, por cuanto no hay tercera vía: suspender el juicio valdrá tanto como un juicio negativo a efectos de renunciar a cualquier esperanza de una nueva verdad. (Taylor, 2002a: 57)

La supuesta superioridad del veto agnóstico a la fe se disuelve ante el riesgo de perder una verdad que se revela como inaccesible de otro modo. Y, ante esta situación –nos dice Taylor–, todo el mundo debería tener el derecho de escoger qué tipo de riesgo asumir. Contrariamente a lo que la tradición epistemológica nos ha hecho creer, la actitud agnóstica podría calificarse como la menos racional. Las razones aportadas por James son similares a la famosa apuesta de Pascal: «si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada».

Lo que esta apuesta establece es que dos riesgos no deben compararse sólo en función de sus posibilidades de éxito, sino también de la ganancia implícita. Y, en este sentido, con nuestra fe ganamos no sólo una verdad sino también un bien vital. El racionalismo sólo describe una parte de nuestra vida mental. Esta es, indudablemente, la parte de mayor prestigio, pero no es la única y no

siempre el recurso a ella será la decisión adecuada. Sentimiento, voluntad e intuición son aspectos profundamente influyentes y determinantes en nuestra vida espiritual y esta última también forma parte de nuestra vida mental. La disyuntiva es difícil: ciertas interpretaciones nos atraen y esta atracción es la señal de que existe algo importante escondido, algo que merece la pena explorar, pues dicha exploración puede llevarnos al descubrimiento de algo de vital importancia que de otro modo quedaría oculto. Pero, al mismo tiempo, la sensación de dignidad, control, madurez y autonomía que va asociado al rechazo de la fe –lo que en SS, Taylor denominaba como “heroísmo de la increencia” – sigue también conservando su atractivo. La mayoría de las personas –nos dice Taylor– sienten ambos influjos, pero solamente se puede seguir uno de ellos, aun cuando el otro no desaparezca por completo: nos acobardamos ante los vetos agnósticos, aceptamos la increencia, pero la llamada a la fe sigue siendo una poderosa tentación reconocida: «Cuando estás en el vértice entre las dos grandes opciones, todo depende de la sensación que tengas de que hay algo más, más grande, fuera de ti mismo [...] Mientras estás en el vértice, todo lo que tienes para decidir es el instinto» (Taylor, 2002a: 67-68).

El derecho a creer de James se convierte en Taylor en la apuesta por la creencia, la misma que en su día ya había realizado Pascal, pero esta es ya una forma determinada de la creencia, es *la creencia en la trascendencia*. En esta nueva disyuntiva, creer o no creer, si la apuesta está relacionada con la ganancia que de ellas obtenemos y esta ganancia está vinculada a un bien que obtenemos, a una verdad a la que de otro modo no podríamos acceder, está claro que la inmanencia ya no es una opción que Taylor siga barajando. Las formas de creencia en la inmanencia, las formas de creencia no religiosa han pasado a un segundo lugar. La apuesta será siempre –precisamente por su carácter azaroso– una apuesta por la trascendencia.

En último término, para Taylor, James es el gran filósofo del vértice. Para formular tal disyuntiva con tal desgarradora verosimilitud probablemente hacía falta una persona que hubiese sufrido la experiencia del abismo y la hubiese superado, naciendo así por segunda vez. Alguien también con una extraordinaria capacidad para la descripción fenomenológica, pero sobre todo alguien que «al final hubiera optado, con las vacilaciones internas que fueran, por el lado de la fe; pero tal vez esté añadiendo a la ecuación algo del chovinismo de creyente» (Taylor, 2002a: 69).

XIV. Modernidad y secularización

En varios puntos nos hemos referido a la conferencia que Taylor da en la Universidad de Dayton en 1996 y que fue publicada en 1999, junto con los comentarios de algunos presentes en el acto y las respuestas de Taylor, en una pequeña publicación independiente, que no suscitó mayor interés, pese a que dicha publicación coincide con el momento en el que Taylor está pronunciando las *Lectures Gifford*. Sin embargo, en DC (2011), Taylor recoge nuevamente esta conferencia. La recoge de forma íntegra, sin ninguna modificación, sin ningún comentario, ni añadido, ni nota a pie de página, para iniciar la tercera y última parte de la nueva recopilación, aquella que está destinada a explorar los temas de SA.

El objetivo de SA es ofrecer una explicación narrativa del proceso de secularización del mundo occidental. Pero este objetivo debe ser matizado. En primer lugar, cuando Taylor se pregunta qué significa decir que vivimos en una era secular, se refiere siempre al mundo del Atlántico Norte; pese a que –el mismo Taylor nos advierte– la secularización es un fenómeno muy amplio que se ha extendido de muy diversos modos más allá de este mundo. Por ello, Taylor comenzará distinguiendo tres diferentes modos de entender el proceso de secularización. El primer modo, remite a la *independencia de las instituciones y las prácticas comunes* –de entre las que el Estado es una de las más obvias, pero no la única– respecto de la Iglesia y la creencia religiosa –lo que en el próximo capítulo definiremos como *secularización política*. Las organizaciones políticas del mundo premoderno estaban de algún modo conectadas, basadas o garantizadas por alguna fe o por la adherencia a Dios o por alguna noción de realidad última; pero en el mundo moderno la religión, la creencia o su ausencia son asuntos privados. El segundo modo de entender la secularización es verla como la progresiva *pérdida de presencia de las prácticas religiosas*, proceso que trae consigo la secularización del pueblo –lo que en el próximo capítulo

definiremos como *secularización social*. Las personas se sienten cada vez más alejadas de Dios y no asisten al culto religioso. En este sentido, las sociedades de la Europa Occidental han llegado a ser cada vez más seculares, incluso aquellas donde aún se mantienen referencias a Dios en el espacio público. Pero hay todavía un tercer modo de entender la secularización: el paso de la creencia a la increencia, esto es, el paso de una sociedad en la que la creencia en Dios era algo de lo que no se podía escapar a una sociedad en la que la creencia en la trascendencia pasa a ser tenida por una opción más entre otras.

Así, lo que yo quiero hacer es examinar nuestra sociedad secular en este tercer sentido, que tal vez podría encapsular del siguiente modo: el cambio que quiero definir y trazar es aquel que nos lleva de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una [sociedad] en la que la fe, incluso para el más firme de los creyentes, es una posibilidad entre otras muchas alternativas. (Taylor, 2007a: 3)

En nuestro mundo actual, creer en Dios ya no es axiomático, es sólo una opción, una alternativa entre otras. Esto significa que para algunos la fe nunca será una posibilidad real, mientras que otros la mantendrán incluso allá donde todas las condiciones sean adversas. Así entendida, la secularización tiene que ver con el trasfondo de sentido, con el contexto de comprensión, en el que nuestra experiencia y búsqueda espiritual tiene lugar y adquiere sentido. Una edad o sociedad será secular –o no– en virtud de las condiciones de posibilidad de la creencia y la experiencia de búsqueda de una determinada espiritualidad. Los tres modos de secularidad –a saber, retroceso de la religión en el espacio público, retroceso de la creencia y/o práctica religiosa en la sociedad y posibilidad de la increencia– refieren a la religión, pero a la religión entendida, tal y como hicimos en el capítulo anterior, en términos de inmanencia/trascendencia. En consecuencia, el objetivo de Taylor en SA es estudiar el proceso de instauración de las condiciones de posibilidad de la increencia.

Para estudiar tal proceso, Taylor inicia un camino paralelo al ya trazado en SS. Ya he comentado en otro lugar los inmensos paralelismos que se dan entre estas dos obras. Para empezar, en ambos libros se trata de clarificar dos largos desarrollos que nos han llevado a la civilización occidental. En ambos casos pasamos de una época en la que domina una perspectiva a otra en la que varias perspectivas incompatibles compiten por nuestra lealtad. Con SS terminábamos hablando de una pluralidad de fuentes morales, con SA terminamos en la eclosión de la *nova* de múltiples direcciones espirituales. En ambos casos, Taylor argumenta que este tipo de división, diversidad o pluralidad es crucial para entender adecuadamente la modernidad en el contexto occidental. SS

alumbra la batalla entre defensores y detractores de la modernidad. SA sigue la misma línea al confrontar a creyentes y no-creyentes. Pero ambos terminan reconociendo la misma esencia: la inmensa variabilidad de la naturaleza humana, idea reflejada en la “profunda diversidad” tayloriana.

En SS, Taylor critica la idea de que nuestra preocupación moral esencialmente se limite a los criterios de la acción adecuada. En SA, se muestra crítico con las teorías reduccionistas de la explicación científica, desde las cuales uno puede argumentar que la ciencia ha apartado a un lado la teleología y la intencionalidad. Para Taylor, los debates realmente interesantes y reveladores no empiezan hasta que uno ha desechado esta historia de sustracción. Este es uno de los compromisos de Taylor: aclarar los equívocos que tienden a paralizar el debate e incluso a incrementar el grado de mutuo malentendimiento y desprecio en busca de una mejor narración, nueva aplicación del principio BA.

En cierto sentido –acepta Taylor–, los dos libros tienen un fuerte objetivo apologético, pero este no es específicamente cristiano o teísta, sino que está vinculado al rechazo de la tradición epistemológica moderna postcartesiana, epistemología fuertemente entretejida en nuestra cultura y que subyace a la vida de los seres racionales (Taylor, 2010c).

Y, aún hay más: si los desarrollos políticos de SS le llevan al análisis y propuesta de una política del reconocimiento igualitario, los desarrollos políticos de SA le llevarán a la reformulación de un nuevo ideal de laicidad, totalmente compatible y parejo no sólo con el reconocimiento igualitario sino también con las condiciones para una democracia viable. Nuevamente, nos encontramos con que las reconstrucciones histórico-hermenéuticas llevadas a cabo por Taylor en SS y SA responden a un fin ulterior: no se trata sólo de comprender la génesis de la identidad moderna o el auge de la increencia, sino de transformar la sociedad. Es la búsqueda de aplicaciones prácticas a partir de un sistema filosófico complejo que se enraiza en la vida humana.

1. ¿Una modernidad católica?

Pero, hemos remitido en tantas ocasiones a la conferencia que Taylor pronuncia en Dayton (1999a) y que supone su primera publicación en el que la religión pasa a ser el centro de atención, que merece la pena que nos detengamos, aunque sólo sean unas líneas, en ella. Taylor se pregunta inicialmente por las posibilidades del catolicismo en la modernidad; pero, en realidad, la conferencia se centra en las raíces cristianas de la cultura moderna. Taylor afirma que en muchos sentidos nuestra cultura todavía es cristiana, pese a que son

muchas las facetas del pensamiento y la cultura moderna que se empeñan en identificar la fe cristiana como aquello que debemos superar y dejar asentado en el pasado. Una vez más, frente a detractores y defensores, Taylor ensaya nuevos modos de comprensión que permitan descubrir tantos los avances como los malestares que la modernidad trae consigo, en esta ocasión, en relación con el cristianismo. Lo que Taylor intenta demostrar es que en la moderna cultura secular se encuentran entremezcladas dos tendencias contrapuestas: por un lado, los auténticos desarrollos de un modo de vida acorde al Evangelio; y, por otro lado, un progresivo distanciamiento de Dios y cierre a la trascendencia. Pero, para Taylor, la ruptura con el cristianismo fue una de las condiciones necesarias para potenciar este avance práctico del Evangelio.

Por ejemplo, para Taylor, la moderna política liberal se caracteriza por la afirmación de los derechos humanos universales, derechos que no dependen de particularidades como el género, la pertenencia cultural o la alianza religiosa; particularidades que en el pasado siempre habían limitado el desarrollo y aplicación práctica de los derechos humanos. Si siguiésemos viviendo dentro de los términos del cristianismo, estos derechos nunca podrían haber alcanzado su radical incondicionalidad. Sería difícil para una sociedad cristiana aceptar la plena igualdad de los ateos o de aquellos que parecen violar el código moral cristiano. Esto —nos dice Taylor— no es consecuencia de que mantener una fe cristiana le haga a uno más estrecho de miras o intolerante. La imposibilidad de tal realización no se sitúa en la fe cristiana, sino en el intento de *casar* la fe con una forma de cultura y un modelo de sociedad. Hay algo noble en dicho intento —continúa Taylor—, pero como proyecto a realizarse en la historia está condenado al fracaso y amenaza, incluso, con convertirse en su contrario. Efectivamente, la libertad moderna se ha beneficiado de que ninguna ideología religiosa haya estado al mando.

Taylor formula del siguiente modo la tesis que intenta defender: el algún momento, en los últimos siglos, la fe cristiana fue atacada desde dentro del cristianismo y terminó siendo destronada. Pero hay que aceptar que fue ese proceso el que permitió, el que hizo posible, la *penetración práctica* del Evangelio en la vida humana. En la afirmación laica de la vida corriente —al igual que en la postulación de los derechos humanos como universales e incondicionados—, existe una innegable prolongación del Evangelio. Así, por un lado, vivimos en una extraordinaria cultura moral en la que el sufrimiento y la muerte pueden despertar movimientos mundiales de simpatía y solidaridad práctica. La edad de Hiroshima y de Auschwitz también es la edad de Amnistía Internacional y de Médicos Sin Fronteras. Para Taylor, existen profundas raíces cristianas en estos movimientos, raíces que se hunden en la Contrarreforma

y en las masivas movilizaciones de principios del siglo XIX: también el movimiento antiesclavista en Inglaterra y el movimiento abolicionista estuvieron inspirados por el cristianismo. La solidaridad moderna es –según Taylor– la colosal extensión de la ética evangélica que se convierte ahora en una solidaridad universal. El hábito de movilizarse ante las injusticias y el alivio del sufrimiento mundial han llegado a ser parte de nuestra cultura política. En algún punto del camino, esta cultura simplemente dejó de estar inspirada por el cristianismo. Y, es más, fue esta ruptura la que impulsó a la solidaridad a trascender las fronteras del mismo cristianismo.

Ante esta situación, la conciencia cristiana experimenta una mezcla de humillación y malestar: humillación, al reconocer que esta ruptura fue necesaria para alcanzar cotas más elevadas en la expansión de las acciones inspiradas por el Evangelio; y malestar, en el sentido de que la negación de la trascendencia también puede suponer una amenaza para la continuidad de tales movimientos. A esta amenaza es a lo que Taylor denomina la “revuelta inmanente” [*immanent revolt*] (Taylor, 1999a: 26). El peligro de esta revuelta es que va en contra de la vida misma. Para Taylor, los seres humanos tienen una ineludible inclinación a responder a algo más allá de la vida humana, pero nuestra cultura trata de ajustar y ceñir esta perspectiva a esta vida y, con ello, atenta contra la vida misma, disminuyendo su valor. Para Taylor, el mayor representante de esta visión es, indudablemente, Nietzsche, para quien no hay nada más elevado que la vida humana.

Pero, frente a los humanismos laicos y los neonietzscheanos –continúa Taylor–, todavía hay un gran número de personas que reconocen que debe haber algún bien más allá de la vida. Pero estos se dividen en dos grupos: aquellos que creen que el movimiento hacia un humanismo laico fue un tremendo error que debe revertirse y aquellos que piensan que la *primacía práctica* de la vida ha sido una gran ganancia para la humanidad. Entre estos últimos se sitúa Taylor, que considera que las altas demandas de solidaridad y benevolencia así como de justicia universal hubiesen sido poco probables sin la ruptura con la religión establecida. Pero también considera que la *primacía metafísica* de la vida humana es errónea y asfixiante y que su dominio continuado puede poner en peligro la primacía práctica.

Para Taylor el reto consiste en intentar ver lo que la cultura moderna refleja de la promoción del Evangelio y lo que rechaza de la trascendencia. Este debate tiende a polarizarse entre defensores y detractores. El error sería caer en dos posiciones contrarias e, igualmente, insostenibles: recoger ciertos frutos de la modernidad como los derechos humanos y condenar el bloque del pensamiento y práctica que les subyacen, o sentir, ante los grandes logros y avances de la

modernidad, que debemos convertirnos en compañeros de viaje de un humanismo excluyente. Para Taylor, la postura correcta sería buscar la voz cristiana dentro de los descubrimientos de la modernidad, aceptando con humildad que algunas de las más impresionantes extensiones de la ética evangélica han sido posibles gracias a la ruptura con el cristianismo.

Pero, las condiciones, posibilidades e incluso función de la religión en la modernidad son analizadas por Taylor en VRT. Como ya hemos apuntado, el origen de este libro se encuentra en las *Gifford Lectures* que también pronuncia en 1999. Allí, pese a valorar positivamente el trabajo de James no duda en criticar su concepción de la experiencia religiosa, así como la función que James concede a la religión en su actualidad.

Taylor critica la diferencia trazada por James entre *experiencia religiosa* –una experiencia viva e individual– y *vida religiosa* –una vida derivativa adoptada por influencia de la comunidad o de la Iglesia. Para James la experiencia religiosa, la *verdadera* experiencia religiosa, está reservada para unos pocos, mientras que la mayoría sigue una religión “que otros han hecho”. Frente al colorido, la inmediatez y la intensidad de la experiencia religiosa, la mayoría de los creyentes se ven abocados a un *hábito gris*, consecuencia de vivir experiencias de segunda mano, ya *usadas* y, por tanto, agotadas. El verdadero lugar de la religión para James es la experiencia individual, el sentimiento, la *vivencia viva*, y no las formulaciones que emplean las personas para definir, justificar y racionalizar sus experiencias.

Para Taylor, el énfasis de James en la dimensión personal de la religión es una consecuencia del cambio operado por las asociaciones devocionales del siglo XV, a partir de las cuales comenzó a consolidarse la idea de que la religión se basa en una forma de compromiso y devoción personal. Este giro subjetivista alcanzó una mayor primacía con la Reforma. Afirmar que la salvación depende de la fe significaba primar la adhesión interior a Cristo por encima de las prácticas y rituales exteriores. En el marco de la Contrarreforma también se produjo una evolución paralela: se reformó al clero y su preparación se volvió más exigente, se esperaba de él que fuese capaz de conseguir una mayor implicación personal por parte de sus fieles, esto es, que se *tomasen en serio* su religión.

Tomarse en serio la religión significa tomarla de forma personal, de forma más devota, más interna, más comprometida. Limitarse a tomar parte en los rituales externos, cuando estos no requieren el grado de compromiso personal, por ejemplo de la confesión oral, [...] es una opción devaluada desde este punto de vista. La auténtica religión es otra cosa. (Taylor, 2002a: 23)

Para Taylor, la propia tendencia hacia una religión personal ha sido parte del impulso que ha animado algunas facetas del proceso de secularización, concretamente aquél que ve la religión como un asunto privado de los individuos y tiende, por ello, a desterrarla radicalmente de la esfera pública. El peligro —afirma Taylor— es creer que esta es la única forma de experiencia religiosa y la única función que puede adoptar la religión hoy en día. James tiene problemas para superar cierto individualismo, lo que le hace ver a la Iglesia y a la religión como algo de “segunda mano”: «Lo que James parece incapaz de reconocer es el fenómeno de la vida religiosa colectiva, que no es sólo el resultado de los vínculos religiosos (individuales), sino que en cierto sentido constituye o *es* este vínculo» (Taylor, 2002a: 35)¹.

Con el fin de superar esta visión reduccionista, Taylor ensaya una suerte de sociología de la religión centrada en señalar tres modos de relación entre el individuo y la religión —entendidos como tipos-ideales y por ello no susceptibles de ser plenamente realizables *en* ni identificables *con* una sociedad particular— que resume bajo las fórmulas modelo *paleodurkheimiano*, *neodurkheimiano* y *posdurkheimiano*². La tesis de Taylor es que nuestra historia se ha movido entre

1 No deja de resultar interesante ver como en esta argumentación Taylor aún a las tres cuestiones a las que nos venimos dedicando: la identidad individualizada, la identidad social y la identidad religiosa. Taylor no niega ni la posibilidad ni el valor de la experiencia religiosa tal y como es entendida por James. Lo que hace es abrir el campo de posibilidades a otras muchas formas de vivir la religión, que poco o nada tienen que ver con la experiencia individual jamesiana. Estas otras formas de vivir la religión no pueden ser consideradas derivativas o menos verdaderas. De hecho, Taylor apuesta por un tipo de vínculo religioso esencialmente colectivo, un vínculo que el propio James no podía reconocer, pues es propio del catolicismo: la comunión sacramental. Para Taylor las prácticas religiosas dan una mayor plenitud, intensidad e inmediatez a la interpenetración del ser humano con Dios. Tales prácticas incluyen desde la puesta en marcha de usos éticos y caritativos hasta los ritos sacramentales. Y el vínculo establecido por los sacramentos es esencialmente un vínculo colectivo, porque gira en torno al hecho de compartir un estilo de vida. Y —como bien sabemos después del análisis de bienes convergentes y bienes comunes— hay experiencias que se ven inmensamente potenciadas por la conciencia de que son compartidas. La incorporación de experiencias colectivas dentro de la vida religiosa implica una revalorización positiva de las instituciones religiosas por parte de Taylor. De modo paralelo a lo que ocurría con las instituciones políticas, sentidas por Taylor como baluartes de nuestra capacidad de autogobierno, participación política activa y, por ende, de nuestra dignidad y libertad, la Iglesia será revalorizada por Taylor como baluarte de nuestro vínculo colectivo con Dios.

2 En *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (1912), Emile Durkheim realiza una descripción de la cultura y la sociedad de los aborígenes australianos a partir de la cual establece una estrecha relación entre la delimitación de grupos humanos y el sistema de creencias compartidas por sus miembros. En los dos primeros modelos expuestos por Taylor, el modelo paleo y el modelo neo, existiría una relación entre el compromiso hacia Dios y la pertenencia al Estado y es por este motivo que Taylor, basándose en la obra de Durkheim, le añade a estos modelos el epíteto “durkheimiano”.

estos tres modelos y, aunque el último de ellos define cada vez más el talante de nuestra época actual, no excluye ni imposibilita la pervivencia de los demás. Sólo comprendiendo las diferencias entre estos modelos podemos entender no sólo lo que significó el proceso de secularización de la esfera pública y el surgimiento de un nuevo individualismo expresivo, sino también el verdadero lugar y situación de la Iglesia y la fe en nuestra sociedad actual.

Para Taylor la secularización de la esfera pública está relacionada con el desencantamiento del mundo moderno. Antes vivíamos en sociedades en las que la presencia de Dios era ineludible [*inescapable*]: la propia autoridad estaba vinculada a lo divino y la vida pública resultaba inseparable de innumerables invocaciones a Dios. Este modelo está asociado al mundo encantado, un mundo marcado por la coexistencia de lo sagrado y lo profano. Pero, entre los siglos XVI y XIX, el modelo evolucionó a otro muy distinto. A medida que progresa el desencantamiento del mundo, especialmente en las sociedades protestantes, tomó forma otro modelo en relación con el cosmos y con el cuerpo político. Para ello fue crucial la idea de “diseño” [*design*]³. En lo relativo al cosmos se pasó del mundo encantado a un cosmos concebido de acuerdo con la ciencia posnewtoniana, pero sigue existiendo —es el caso del propio Newton— un profundo sentimiento de que el universo manifiesta la gloria de Dios. El diseño divino encuentra también su manifestación en el cuerpo político. Lo divino ya no está presente en la figura de un rey que cabalga entre un tiempo secular y un tiempo sagrado, sino que se muestra presente en la medida en que se construía una sociedad que reflejaba claramente el diseño de Dios. Este tipo de presencia puede completarse con la idea de que el orden moral ha sido establecido por Dios, tal como queda expresado, por ejemplo, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos⁴. Construir una sociedad que cumpla el designio de Dios es vivir en una sociedad en la que Dios está presente como diseñador de nuestra forma de vivir.

3 La edición española de VRT —libro en el que se puede leer la conferencia revisada— traduce el término como diseño. Acepto en este punto dicha traducción, pero no sin antes matizar que el vocablo inglés *design* también puede ser traducido como “designio” y es, en este sentido, en el que hemos de entender el “diseño” tayloriano. La noción de designio connota la idea de un proyecto, un plan, que es llevado a cabo por una voluntad que es —valga la redundancia, pues de otro modo no podría ser— intencional.

4 «Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos [...]» *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*, 4 de julio de 1776.

En las viejas sociedades católicas, la noción de diseño perduró durante mucho tiempo. Por su parte, en el mundo protestante⁵, la única adhesión religiosa válida era la voluntaria. El prototipo de las asociaciones voluntarias queda reflejado con los metodistas wesleyanos, que abrieron paso a lo que hoy en día conocemos como “denominaciones”. A diferencia de las iglesias que pretenden integrar a todos los miembros de una sociedad, el movimiento metodista no aspiraba a convertirse en una iglesia, sino que se conforma con ser una corriente dentro de la Iglesia nacional de Inglaterra. Las denominaciones son grupos de afinidad a los que no les importa coexistir con otras denominaciones ni iglesias reconocidas. Sus miembros aceptan que existen múltiples iglesias y que cada una de ellas es una opción igual que las otras. De ahí que la entidad política no pueda identificarse con una iglesia, pues convertiría a todos los ciudadanos adscritos a las otras iglesias en ciudadanos de segunda clase; pero, a otro nivel, la entidad política sí puede identificarse con “La Iglesia” en un sentido amplio. Pues esta, entendida de modo omnicompreensivo, puede convertirse en un elemento crucial para la configuración de una identidad política y religiosa que anime y fomente el patriotismo.

El denominacionalismo configura una situación bien distinta del modelo “paleodurkheimiano”, que por aquél entonces todavía prevalecía en algunos países católicos. Taylor denomina “neodurkheimiana” a esta clase de relación entre el sujeto, la religión y el estado, para distinguirla, por un lado, del modelo “paleodurkheimiano” de las sociedades católicas barrocas y de otras fórmulas “posdurkheimianas” más recientes, donde la dimensión espiritual de la existencia desaparece prácticamente de la esfera política.

La fe encuentra un apoyo en la identificación neodurkheimiana con el Estado. En el curso de la historia moderna, las lealtades confesionales han terminado por entrelazarse con la conciencia identitaria de ciertos grupos étnicos, nacionales, regionales o de clase. El vínculo entre el grupo y la confesión no consiste en este caso en la jerarquía propia de la fase paleo, sino más bien en una suerte de fusión de las nociones de pertenencia grupal y confesional y los aspectos morales de la historia del grupo tienden a formularse en categorías religiosas. Allí donde se deja sentir este “efecto neodurkheimiano” se produce un retraso en el potencial declive de la práctica y la fe religiosa o, incluso, no llega a darse tal declinar. Esto genera incorrectas interpretaciones seculares, que ven dicho fenómeno como un “resurgir” de la religión, dotada ahora de cierta función integradora.

5 Taylor sigue aquí el trabajo de David Martin (1990).

Pero Taylor considera que nuestras sociedades actuales se acercan mucho más al modelo posdurkheimiano, modelo que no nace como una derivación del creciente impulso a la secularización de la esfera pública, sino que se verá propulsado por el surgimiento de un nuevo individualismo expresivo y la consecuente fundamentación de la cultura de la autenticidad.

En el orden paleodurkheimiano mantener un vínculo con lo sagrado implica la pertenencia a una Iglesia, en principio coextensiva con la sociedad. El modelo neodurkheimiano permite ingresar en la denominación elegida, pero, al mismo tiempo, vinculaba al individuo con “la Iglesia” más amplia y difusa y con una identidad política común. El modelo neo supone un paso importante hacia la individualización y el derecho a la elección, pero poco tiene que ver con la radicalización de la fase posdurkheimiana. Con la perspectiva expresivista, sin embargo, la elección religiosa no sólo debe ser resultado de una elección, sino que además debe “decir algo más”, debe tener sentido dentro del desarrollo espiritual del individuo: «si la cuestión central pasa a ser mi evolución espiritual, es decir, las intuiciones que me llegan en los sutiles lenguajes que tienen sentido para mí, se hace cada vez más difícil mantener este o cualquier otro marco» (Taylor, 2000d: 6). Pero esto significa que tal vez ya no sea importante la “integración en” ni la “identificación con” una iglesia o una instancia política.

La hipótesis de Taylor es que el progresivo deslizamiento de nuestro imaginario social hacia una etapa posdurkheimiana ha minado los órdenes durkheimianos, la fase paleo y la fase neo. Este hecho ha liberado a las personas. Los resultados externos son –a juicio de Taylor– los que cabría esperar: aumento del número de personas que se declaran ateas, agnósticas o no adscritas a ninguna religión; abandono de la práctica activa por parte de personas que aun siguen considerándose creyentes; ampliación del espectro de creencias en una realidad superior que no coincide ya con un Dios personal, sino más bien con algún tipo de fuerza impersonal; eclosión de nuevas formas religiosas y proliferación de nuevas prácticas *New Age* que asocian la espiritualidad y la terapia. Pero también hay algunos resultados menos esperados y surgen posturas espirituales que antes habrían sido insostenibles: personas que se consideran católicas pero rechazan muchos dogmas de fe –por ejemplo, la Inmaculada Concepción– o combinan religiones entre sí –caso paradigmático del budismo o del hinduismo con alguna de las tres grandes religiones monoteístas– o rezan, a pesar de no estar seguras de si creen o no.

En línea con los análisis elaborados en EA, Taylor afirma que el mayor malentendido de la sociedad actual versa sobre el significado del individualismo moderno. La idea central es que los individuos *hacen lo que pueden* con su

experiencia religiosa y su sentir espiritual, sin preocuparse demasiado si esto encaja o no en la sociedad. Pero, según Talor, podemos ver cómo de inadecuada es esta imagen si atendemos a tres fenómenos claves hoy en día. El primero de ellos es nuestra, cada vez más descentralizada, relación entre lo espiritual y las sociedades políticas. Pero esto nada dice de si nuestra relación con lo sagrado está mediada o puede estar mediada por conexiones colectivas. En las sociedades posdurkheimianas nuestra pertenencia religiosa está desconectada de nuestra identidad nacional, pero esto no significa que la Iglesia no juegue un rol fundamental dentro de la experiencia religiosa.

El segundo fenómeno es la radical importancia de la identidad neodurkheimiana: la profunda conexión entre una identidad religiosa y una identidad política. Con frecuencia las personas que comparten una determinada identidad histórica o étnica tienden a buscar algún símbolo religioso que les una. Este fenómeno sigue siendo importante en el mundo moderno, pero desde la perspectiva de la fe se puede mantener una postura ambivalente hacia él, pues no dejarán de existir intentos de manipular el símbolo y la identificación religiosa para movilizar a las personas.

El tercero es la posibilidad de que nuestra respuesta a las intuiciones espirituales originales pueda encontrar continuidad en prácticas espirituales formales. La experiencia religiosa también puede encontrar su forma a través de la disciplina espiritual, la meditación o la plegaria. Cada uno desarrolla su propia forma de vida religiosa y los caminos personales son cada vez más frecuentes en nuestra época posdurkheimiana.

Estas consideraciones llevan a Taylor a concluir que la experiencia religiosa (individual y colectiva) y las nuevas prácticas espirituales «son más importantes que nunca, nos lleven adonde nos lleven en nuestras diferentes vidas espirituales» (Taylor, 2002a: 126). En este contexto, por supuesto, la fe cristiana se ve obligada a un proceso de redefinición y recomposición a través de diversas vías. Pero la retirada de la religión de la esfera pública no implica la privatización de la religión. La llegada de una edad posdurkheimiana no significa que la religión o los temas inspirados en la religión desaparezcan de la esfera pública. ¿O acaso podemos decir que la controversia sobre el aborto o la manipulación genética no son temas planteados en más de una ocasión sobre la base de creencias religiosas? Entonces, ¿cómo explicar y comprender el proceso de secularización en el mundo occidental?

2. Narrativas de la secularización

Según Taylor, SA establece *desvergonzadamente* una gran narrativa [*master narrativa*] construida a través de pequeñas historias que se van entretejiendo. El establecimiento de esta gran narrativa no es una intención explícita del autor, sino más bien una consecuencia de nuestra racionalidad práctica sustantiva: los seres humanos no podemos evitar tales narrativas, ellas son las que nos dan el sentido de cómo hemos llegado al lugar en el que estamos. Gracias a la articulación de la narrativa podemos identificar las distintas posibilidades vitales que, como un amplio abanico, se abren ante nosotros. En último término, el objetivo de Taylor es criticar y, quizás también, reemplazar la idea generalmente aceptada según la cual la secularización es la consecuencia lógica del proceso de modernización. Esta teoría que goza de tan amplia aceptación es en realidad una historia de sustracción, según la cual la secularización era la consecuencia inevitable del crecimiento económico, la industrialización, la movilidad social y geográfica, la urbanización, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, el avance de la razón instrumental... y todos aquellos progresos de los que la modernidad se viene enorgulleciendo. Frente a este modo de concebir las cosas, Taylor propone la idea de que hay otras muchas narrativas que pueden dar cuenta de las múltiples modernidades. Taylor no desacreditará radicalmente la explicación de la secularización como la pérdida de nuestros antiguos marcos referenciales —en concreto del marco referencial del logos óntico—, pero sí la criticará por ser excesivamente reduccionista y presentar las consecuencias rodeadas de un halo de evidencia que no es tan autoevidente. Por eso, a esta explicación Taylor añadirá pequeñas historias que ayudan a formar una mejor narración sobre el tipo de cultura que hemos construido. Como podemos apreciar, volvemos nuevamente a plantear las cosas bajo el prisma del principio BA: seguimos en la búsqueda de una mejor narración, aquella que dé cuenta de cómo son sentidas y vividas las cosas. Vayamos, pues, a ver cuáles son *algunas* de estas historias que facilitan y conforman la mejor narración de la secularización del mundo moderno.

El desencantamiento del mundo. Bastante hemos dicho ya sobre el paso de un mundo encantado a un mundo desencantado, y la consecuente transformación de un yo poroso en un yo obliterado. No vamos a incidir más en lo que el desencantamiento del mundo supuso, sino simplemente queremos dejar constancia de que esta quizá sea la característica esencial, el hilo conductor, de la secularización y la llegada de la increencia.

Intuitivamente, podemos aceptar que una de las grandes diferencias entre nosotros y nuestros antepasados es que estos vivían en un mundo encantado.

El desencantamiento del mundo puede comprenderse como la pérdida de ciertas creencias y prácticas. La modernidad supuso grandes avances científicos y tecnológicos que favorecerían la ruptura con la “superstición”. Sin embargo –nos dice Taylor–, abandonar el mundo encantado no significó sólo dejar ciertas creencias atrás, sino que implicó un cambio en nuestra sensibilidad. Lo que realmente se pierde es el modo –todo el conjunto de formas *naïve*– en el que las personas solían experimentar el mundo. La transformación de esta sensibilidad en una mucho más reflexiva en la que los significados se imponen desde, por y para el ser humano llevó a muchos a ver el cambio como cierto empobrecimiento del mundo y pérdida de significatividad de la vida humana. Este es el malestar que en nuestros días motiva gran parte de los intentos de reencantar el mundo. En la actualidad, las personas aquejadas de cierta melancolía imaginan nuevos modos de aproximación al mundo con el objetivo de recuperar algo análogo, parecido, a aquella sensibilidad original. Esta es la apertura del ser humano a lenguajes más sutiles: a los poemas de Hölderlin o de Wordsworth, al movimiento romántico expresivista, al realismo mágico de Novalis, Schiller, Rilke... Para Taylor, de algún modo, los modernos están construyendo su propio concepto de magia desde y a través del mismo proceso de desencantamiento.

La edad de la increencia. La secularización fue posible gracias a la edad de la increencia⁶, esto es, una era en la que la creencia en Dios o en cualquier otra forma de trascendencia se ha impugnado. En nuestro mundo creer en Dios es una opción más entre otras, para muchas personas incluso es una opción difícil y extraña. Sin embargo, cinco siglos atrás la posibilidad de la increencia era inconcebible. ¿Qué ha ocurrido para que haya podido llegar a instaurarse este tipo de clima? Dos son los factores fundamentales que, según Taylor, han propiciado este cambio: por un lado, la cultura marcó una clara diferencia entre lo natural y lo sobrenatural; por otro lado, comenzó a parecer posible vivir totalmente dentro del orden natural. Esta transformación llegó de un modo muy sutil: fue consecuencia de un intento de hacer las vidas de los cristianos y su orden social más conformes a las demandas del Evangelio. El cambio no tuvo lugar en un momento revolucionario, sino que, por el contrario, devino de

6 Puede parecer que existe una cierta ambigüedad en esta historia. Estamos intentando explicar el proceso de secularización entendido como el establecimiento de las condiciones de posibilidad de la increencia y, ahora, afirmamos que una de esas condiciones de posibilidad es la edad de la increencia. Parecería, pues, que caemos en un círculo vicioso, justificando lo que queremos explicar en virtud de sí mismo. No es el caso porque, en último término, Taylor no identifica nuestra era con la edad de la increencia, sino que la era secular coincidirá con el efecto nova, esto es, la era en la que eclosionan una multiplicidad de modos de vivir nuestra espiritualidad y, entre ellos, la no creencia en la trascendencia.

una serie de intentos de establecer un orden cristiano, entre los que la Reforma fue un movimiento clave —estamos hablando, por supuesto, de lo que en SS hemos analizado en la afirmación de la vida corriente. Estos intentos muestran una progresiva impaciencia con los viejos modelos de la religión postaxial. Las formas rituales colectivas de las religiones tempranas no coexisten fácilmente con las demandas de una mayor devoción individual.

La hipótesis de Taylor es que estos cambios sucesivos ayudaron a la configuración de un orden político civilizado, que tuvo mucho más éxito de lo que sus originadores podrían haber esperado. A su vez la instauración de la sociedad en un tiempo puramente secular propició que el nuevo orden moral asociado quedase vinculado a una lectura en clave inmanentista.

En consecuencia, la nueva visión del cristianismo fue despojada de su contenido “trascendente” y así quedó abierta a una nueva salida, en la que la comprensión del orden moral moderno podía avanzar fuera del original marco providencial-teológico y en ciertos casos, incluso, en contra de este. La no-creencia en Dios surge en cercana simbiosis con esta creencia en un orden moral de individuos portadores de derechos, que están destinados a actuar para mutuo beneficio.

Imaginario sociales. Esta comprensión de orden moral moderno ha formado profundamente las diferentes formas de imaginario social que dominaron en el Occidente moderno. Ya hemos estudiado cómo la configuración del orden moral moderno y de los nuevos imaginarios sociales —aquellos que permiten el desarrollo de múltiples modernidades— está asociado a tres grandes cambios sin precedentes en la historia de Occidente: la economía de mercado, la esfera pública y la soberanía popular. Estas transformaciones, que nosotros hemos estudiado al hilo de nuestra navegación ética, ayudaron notablemente en la instauración de una sociedad secular. Para Taylor estos y otros órdenes inmanentes y autosuficientes han venido a construir nuestro mundo, en ellos están implícitas nuestras prácticas políticas, económicas y científico-técnicas. Esto es, constituyen el marco inmanente.

En estas transformaciones está implícita una noción del tiempo que, hasta ahora, hemos omitido. Esto es, la concepción de la vida social en la que lo secular era todo lo que existía. Por “secular”, aquí, nos referimos al sentido original del término, referido a lo profano o a lo ordinario (al tiempo ordinario). El tiempo profano se entiende por sí mismo, sin referencia a ningún tiempo “elevado” o “superior”. Sin embargo, el significado de secular comenzó a cambiar hasta llegar a uno de los significados más obvios de la secularización: la secularización política. Esta última es consecuencia de la Reforma y remite específicamente al momento en el que ciertas funciones, propiedades e insti-

tuciones fueron transferidas de la Iglesia al Estado (laico). Atrás quedó la otra dimensión temporal en la que las instituciones “espirituales” tenían su nicho; más bien lo secular, en este sentido, se opuso a cualquier afirmación hecha en nombre de la trascendencia. No hace falta decir que aquellos que imaginaron la palabra “secular” –así entendida– vieron las afirmaciones respecto a la trascendencia como infundadas, y tolerables sólo en la medida en que no cambiasen los intereses de los poderes mundanos ni del bienestar humano.

Este cambio derivó en una nueva concepción del bien social y del orden político, una concepción ya no conectada con la tradición ética de la vida buena o con la noción cristiana de perfección (santidad). La nueva visión era utilitarista: veía en la sociedad una asociación formada por individuos comprometidos entre sí para garantizar la seguridad y la prosperidad humana. El criterio de una buena sociedad –bajo la perspectiva del beneficio mutuo– no sólo fue empíricamente de “este mundo”, sino que dejó de estar relacionado con la virtud entendida en el sentido tradicional.

Sin embargo, la plasticidad de los marcos referenciales permite que surjan numerosas formas de reacción que pueden rastrearse y reconstruirse en diversas direcciones, tanto para volver a la fe como para fomentar la invención de nuevas formas de “lo secular” o para permitir la proliferación de nuevas formas de ateísmo.

El efecto nova. La conexión original de la no creencia con el orden moral moderno sienta el marco dentro del cual surgen cada vez más formas variadas de diferentes opciones espirituales, desde los ateos más reduccionistas hasta las ortodoxias más dogmáticas. La laicidad moderna debe plantearse dentro de este campo de lucha de múltiples formas espirituales, en el que cada posición es cuestionable y susceptible de transformación desde diversos ángulos. Estas transformaciones se han intensificado en Occidente en el pasado medio siglo a causa del auge de lo que podríamos denominar “la era de la autenticidad”, era en la que individuos y grupos son animados a definir y expresar su propia entidad particular.

El argumento final de Taylor es que nos estamos moviendo hacia una cierta “fragmentación espiritual”, en la que la previa conexión con el todo de la sociedad, con la sociedad en su conjunto –en la Edad Media en forma de monarquía y en la Edad Moderna bajo la forma de la “religión civil”–, se tensa hasta límites insospechados. Es el auge de un modelo posdurkheimiano. Finalmente, terminamos viviendo en un marco puramente inmanente. El sentido de tal afirmación es que vivimos en órdenes impersonales, órdenes cósmicos, sociales y éticos que pueden explicarse plenamente en función de sus propios términos y que no necesitan ser concebidos como dependientes de nada exterior, sobrenatural o trascendente.

A esta inmensa eclosión de nuevas formas espirituales Taylor la llama “el efecto nova” [*the nova effect*]. Esto es, el amplio soporte de las posiciones mutuamente definidas que las personas adoptan sobre la base de un plano espiritual–moral o anti-espiritual–moral. La propuesta final es el diálogo entre estas diferentes formas de espiritualidad, esto es, entre un amplio número de diferentes posiciones religiosas, no religiosas, antirreligiosas, humanistas, antihumanistas, metafísicas, cosmológicas etc.; un diálogo en el que se eviten las caricaturas y en el que los interlocutores estén dispuestos a escuchar qué significa la plenitud para el otro. Hay muchas cosas que se pueden decir a favor de tal conversación, pero la principal es que tal diálogo serviría de antídoto a la insana tendencia que algunas personas manifiestan al culpabilizar y/o proyectar el mal sobre otras posiciones ajenas y/o extrañas.

El pensamiento de Taylor en este punto guarda estrecha consonancia con el discurso al que durante años ha sido fiel. La profunda diversidad de bienes de SS queda reconvertida en SA como una profunda diversidad de espiritualidades. Lo que en MPR era la posibilidad de un diálogo fructífero entre culturas, en SA se convierte en la posibilidad de un diálogo fructífero entre espiritualidades. Taylor no pretende despreciar las opciones espirituales de aquellos que no creen en la trascendencia o se insertan plenamente en el marco inmanente, sino que, por el contrario, considera que todas ellas son igualmente merecedoras de respeto y que son susceptibles de enriquecer otras opciones espirituales a través de un diálogo verdadero. Para Taylor hay algo de gran valor en el intento de comprender una posición espiritual que, de entrada, resulta poco familiar o se presenta como un pensamiento desconcertante, pues es el intento de articular, traer dentro del foco de atención y desentrañar el significado de la plenitud que implica. Este sería uno de los déficits de nuestra comprensión actual. Las personas fallan al intentar entender a otras personas y sus opciones espirituales, fallan porque no se están preguntando por el sentido de plenitud subyacente. Así, es común que personas dotadas de una intensa fe consideren que la vida de los no-creyentes está vacía. El diálogo entre personas con distintas espiritualidades puede enriquecer notablemente a cada uno de los interlocutores y ayudar a desbancar los viejos prejuicios y caricaturas habidas en torno a la religión y otras opciones espirituales menos conocidas. Lo que necesitamos –concluye Taylor– es esa conversación entre un amplio número de posiciones religiosas, metafísicas, cosmológicas, humanistas, etc. Para aquellos que se afanen en este diálogo habrá ganancias: en primer lugar, el agente puede comprender su propia situación mucho mejor; en segundo lugar, se supera la tentación de caricaturizar las creencias de los demás; y, en tercer lugar, se aprende a respetar. Pero este diálogo exige un discurso abierto

cuyo objetivo ya no puede ser la neutralidad: estamos hablando de opciones morales, espirituales y evaluativas que obviamente nunca podrán ser expresadas neutralmente. El ideal aquí ya no es la neutralidad, sino la imparcialidad.

3. Desencantamiento-Reencantamiento

Curiosamente, el efecto nova y los modelos posdurkheimianos que surgen y retroalimentan el proceso de secularización del mundo moderno también introducen nuevas formas de reencantamiento. Podríamos decir que los procesos antagónicos de desencantamiento y reencantamiento forman parte por igual de la dinámica interna de la secularización. A menudo las expresiones desencantamiento y reencantamiento van de la mano⁷. Hemos visto como el desencantamiento del mundo es una de las características principales del proceso de secularización. Por su parte, el reencantamiento del mundo es la tendencia que pretendería “revertir” –si es que tal cosa es posible– lo que el desencantamiento ha hecho. Ahora bien, habrá que investigar en qué medida puede reinstaurarse un viejo orden de cosas. Resulta evidente que no todos los efectos provocados por el desencantamiento son igualmente revertibles. Por ejemplo, no parece posible reinstaurar cierto componente mágico.

El desencantamiento del mundo entendido como *destierro de la magia* fue un proceso que inicialmente se llevó a cabo por razones religiosas. Con él se pretendía deslegitimar todas aquellas prácticas que implicaban la existencia de fuerzas y espíritus porque estos –de algún modo– negaban el poder de Dios o iban directamente contra Él. En la actualidad, algunas personas intentan volver a aquel viejo mundo encantado y creen que, a través de practicar ciertos rituales, pueden restaurar la salud y la buena relación entre el ser humano y el mundo intracósmico. No se dan cuenta de que es imposible retornar al mágico mundo encantado, pues los marcos referenciales que sustentaban aquella comprensión han evolucionado.

Así, para Taylor, existe un cambio, una transformación que no es posible –ni tan siquiera deseable– revertir: la transformación de un yo poroso en un yo obliterado. La ciencia y la cultura modernas imposibilitan el retorno de un yo permeable y vulnerable a la imposición de fuerzas y significados totalmente independientes al ser humano, provenientes de seres intracósmicos pero extramundanos. El yo obliterado del mundo desencantado posee en su in-

7 Sigo en este punto fielmente la exposición del único texto que Taylor escribe sobre el reencantamiento del mundo: «Disenchantment-Reenchantment» (2011e).

terior todos los pensamientos, sentimientos, percepciones, creencias, etc.; en definitiva, todo aquello a lo que nos podemos referir con la expresión general de “significado”. Hablamos del “significado de la vida” o de la experiencia de sentir que hay cosas que tienen un gran significado para nosotros.

Así, en el mundo desencantado, la *responsabilidad del significado* recae única y exclusivamente sobre nosotros. Podemos ver dos modos en los que esto se manifiesta de una forma muy clara. En primer lugar, el poder de imponer ciertos significados reside totalmente en nosotros; esto es, las repuestas surgen de nosotros y las cosas toman significado con relación a nosotros. En segundo lugar, se ha perdido el significado vinculado al lugar de las cosas en el cosmos, porque ha caído en desuso la imagen de la gran cadena del ser. En el mundo encantado, el cosmos imponía una jerarquía y los seres existentes se ajustaban a ese orden. Pese a que el conjunto de estos seres estaba limitado por las relaciones complementarias de jerarquía, el significado que este marco referencial ofrecía era, al menos, estable y los individuos parecían vivir cómodamente en él. Con la pérdida de este marco referencial el sujeto se liberó de aquella jerarquía impuesta, pero también comenzó a vivir su situación social y espiritual como fluctuante. Sin embargo, el proceso por el cual los significados pasan a estar en la mente humana ha sido comprendido como un gran avance en nuestra cultura. Supone la vuelta reflexiva, la racionalización, la búsqueda del método y la eliminación de toda creencia infundada –no verificable empírica y experimentalmente– por ser considerada superchería.

Entonces, ¿qué hace que algunos seres humanos sientan la necesidad del reencantamiento? La misma característica de significado que aquí estamos viendo. El desencantamiento del mundo nos ha llevado a un universo totalmente vacío de *significados humanos*. Por estos entendemos los significados que intentamos definir cuando identificamos los fines de la vida a través de juicios como “este es un modo realmente significativo de vida” o “esta vida merece la pena ser vivida” o “esta forma de ser es realmente plena o más elevada”, etc. Ahora bien, si aceptamos que todos los significados humanos son simplemente proyectados o arbitrariamente conferidos por los sujetos humanos, entonces nada sería válido universalmente⁸. Los acuerdos universales sobre estos significados –si es que tales acuerdos pueden conformarse– sería consecuencia de la mera convergencia de nuestras proyecciones. Así las cosas, ¿qué tiene de malo el desencantamiento?

8 El argumento es el mismo ofrecido contra la radical elección de Sartre y la libertad como autodeterminación rousseauiana.

Para Taylor, en el razonamiento anterior hay un perverso deslizamiento que, frecuentemente, ha acompañado al giro subjetivista de la modernidad: que los significados humanos surjan de nosotros como *seres-en-el-mundo*, no significa que estos sean arbitrariamente conferidos. Teniendo en cuenta esta objeción –en la que no vamos a entrar más, pues bastante hemos dicho de ella a lo largo de este trabajo–, el tema del reencantamiento del mundo puede formularse en términos similares a los expuestos en la navegación ética:

Cuando hemos abandonado el mundo “encantado” de los espíritus, y ya no creemos por más tiempo en la Gran Cadena, ¿qué sentido puede tener la idea de que la naturaleza o el universo que nos rodea es el lugar de los significados humanos, los cuales son “objetivos”, en el sentido de que no son arbitrariamente proyectados a través de la elección o cualquier deseo contingente?

Dicho de otra manera, la atribución de estos significados cuenta para nosotros como evaluaciones fuertes. (Taylor, 2011e: 294)

Después de la racionalización de Weber, la ciencia posgalileana y el constante declinar de la religión, vivimos en un mundo empobrecido, privado de significado. ¿Cuáles son nuestras opciones ante tal hecho? ¿Enfrentarnos al mundo con un vacío coraje? ¿Poner en cuestión el rechazo de la religión? ¿Buscar nuevas fuentes de significado?

Es cierto –matizará Taylor– que el desencantamiento del mundo y el rechazo de la religión no pueden por sí mismos socavar los poderosos significados humanos –no pueden socavar nuestra naturaleza como evaluadores fuertes, por cuanto es una condición a la que no podemos renunciar–, pero sí pueden promover y fomentar cierto tipo de explicaciones reduccionistas de la vida y de la acción humanas. De ahí que, con gran fuerza, resurja la acuciante necesidad de crear, tener y dar sentido.

El problema surge cuando tenemos dos explicaciones de lo que parecería ser el mismo rango de fenómenos. Por un lado, tenemos explicaciones en términos propios de la ciencia posgalileana que claramente intentan evitar la teleología, la intencionalidad, la apelación a objetivos o evaluaciones como factores causalmente relevantes; y, por otro lado, tenemos explicaciones que reconocen que subyace una evaluación fuerte, haciendo referencia esencial a todos los factores que determinan el fenómeno. Ambas explicaciones son incompatibles entre sí. ¿Con cuál nos quedamos? ¿Cuál otorga más sentido?

Taylor no lo dice expresamente, pero no hay duda de que en este punto está resurgiendo el principio BA, ahora ligado al discurso del desencantamiento del mundo y la secularización del mundo moderno, que ahora conectará con

la explosión de nuevas espiritualidades y la posibilidad de un diálogo entre las mismas:

Por supuesto, volviendo al primer tema [el reencantamiento del mundo], permanece abierta la cuestión de si las articulaciones puramente antropocéntricas pueden hacer justicia a nuestro sentido de maravilla [a nuestra sensación de asombro] y otras evaluaciones relacionadas. Esta seguirá siendo la manzana de la discordia entre las personas de diferentes posiciones –religiosas, seculares, espirituales, de hecho, de una variedad casi ilimitada. La discusión entre nosotros promete ser fructífera; hay una virtual infinidad de ideas aquí, de entre las cuales ningún punto de vista tiene el monopolio. Pero todas ellas dependen del rechazo de una explicación reduccionista de la vida humana. (Taylor, 2011e: 302)

Así, la necesidad de reencantamiento conecta con la necesidad de ofrecer mejores narraciones que, siguiendo el principio BA, articulen los valores y significados en los que vivimos. Y resulta totalmente compatible con la apuesta tayloriana por la recuperación de nociones sustantivas que dan sentido a nuestra vida moral, política y espiritual. La necesidad de reencantamiento es, pues, consecuencia de unir nuestra condición de seres espirituales con la característica de significado a una aparentemente imparable pérdida de significatividad de la vida y del mundo que nos rodea. Si bien es cierto que no podemos revertir las consecuencias antropológicas del paso del yo poroso al yo obliterado, al menos, sí podemos perseverar en nuestra constante búsqueda de significados...

XVI. Una nueva teoría de la laicidad

Tal y como ocurre con SS, el análisis y la reconstrucción histórica llevada a cabo en SA no se quedará en pura especulación, sino que Taylor hará derivar del estudio del proceso de secularización del mundo moderno una coherente aplicación práctica. Si el estudio de SS nos llevó a la reconstrucción de las fuentes morales de la modernidad para descargar sobre el ideal de la autenticidad su fuerza moral y de ahí saltar a la propuesta práctica de la política del reconocimiento igualitario, ahora, tras el análisis de SA, Taylor expone las consecuencias prácticas de su modo de entender el proceso de secularización del mundo moderno y la necesidad de los gobiernos democráticos liberales de adecuarse a los nuevos retos de una sociedad cada vez más plural también en cuestiones espirituales. El gran mérito de Taylor en este punto será su capacidad de analizar los problemas actuales y presentar un claro esquema bajo el cual replantear la cuestión que aquí nos ocupa lugar: qué entender por laicidad.

Sin embargo, antes de profundizar en el análisis de Taylor, quisiera comenzar realizando una apreciación terminológica, pues el uso del término “secularización” para la descripción del proceso sociológico que ha ocurrido –y continúa ocurriendo– en las sociedades actuales frente al término “laicidad” que ahora se reserva para un modelo de gobierno no es puramente arbitrario. Empezaré, pues, explicando la ambigüedad y confusión que envuelve a estos términos –muy en especial en el mundo de habla hispana– para, a continuación, exponer la radical definición que Taylor hace de la laicidad y su esquema de principios constitutivos y procedimientos institucionales de la laicidad¹.

1 He tenido la oportunidad de presentar parte de este análisis en el marco de un estudio de caso en «Educar en la laicidad. Revisando conceptos con Charles Taylor» (Rodríguez García, 2015).

1. Una cuestión terminológica

Si bien es cierto –como el mismo Taylor afirma– que todavía está por hacer una adecuada conceptualización de la laicidad, dicha tarea parece complicarse más en el mundo de habla hispana al recoger y traducir la doble terminología procedente de los dos principales contextos fundacionales de este ideal.

Por una parte, “laicidad” proviene del término griego *laos* (pueblo) y es la traducción directa de la palabra francesa *laïcité*. Su génesis se puede remontar a los albores del Renacimiento, pero su base teórica y filosófica se encuentra en la «Carta sobre la Tolerancia» (1689) de Locke, quien por aquel entonces ya proclamaba la neutralidad religiosa del Estado como condición y garantía de la paz civil. No obstante, su origen más próximo y la acuñación del término debemos situarlo en el siglo XVIII con la Revolución Francesa y la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789). La *laïcité* francesa surge como reacción frente a una iglesia poderosa y dominante y se convierte en solución radical al problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, estableciendo la estricta separación entre ambos y relegando la religión a la esfera privada –lo que, a su vez, supone la rígida diferenciación entre la esfera pública y la esfera privada, delimitación que, como ya hemos visto, a menudo resulta difícil de mantener, pues el individuo que se mueve en ambos espacios es en todo caso el mismo sujeto indivisible.

Por otra parte, “secularismo” proviene del término latino *saecular* (siglo, mundano) y es la traducción directa de la palabra inglesa *secularism*. Si bien es cierto que ya desde la Paz de Westfalia (1648) nos encontramos con el concepto de “secularización”, el término *secularism* fue acuñado por George Holyoake para subrayar el carácter innovador de la asociación de libre pensamiento conocida como *Secular Society* (1846) en Inglaterra. Pese a que el contexto antirreligioso de la época animaba a lo contrario, Holyoake estimuló la coexistencia de lo secular con lo religioso en beneficio del bien común. En EE.UU. el término designa la experiencia moderna de la separación entre la Iglesia y el Estado, separación que en realidad comienza antes que en Francia –se remonta a la Primera Enmienda de 1789– pero que no llega a adquirir nunca los tintes radicales de su homólogo francés.

De este modo, “laicidad” y “secularismo” así como sus respectivas familias léxicas (laico/secular, laicismo/secularidad, laicización/secularización, etc.) entran en el mundo de habla hispana como sinónimos, pese a las diferentes connotaciones que existen en su contexto originario. Y, para mayor enredo, todo se vuelve mucho más confuso cuando diferentes autores, percatándose de esta pluralidad de términos relacionados e imbricados en el discurso cotidiano, intentan matizarlos y aclararlos, sin llegar en ningún caso a un acuerdo con-

ceptual y/o terminológico. Así, para algunos autores existe una clara diferencia entre “laicidad” y “secularismo”, siendo el primero un concepto normativo que atañería al Estado, y el segundo un concepto descriptivo vinculado a la sociedad (Andar, 2006). Otros, sin embargo, afirman que el “secularismo” es, de hecho, el paso previo para llegar a la “laicidad” (Frontela, 2010). Incluso, cuando en la última década parece haberse generalizado el uso de las palabras derivadas de *laos*, los teóricos de la laicidad no parecen encontrar consenso dentro de la misma familia léxica. Mientras que para unos el “laicismo” sería la doctrina o el movimiento ideológico necesario para alcanzar el ideal de la “laicidad”, otros hacen pesar sobre el término “laicismo” un sentido negativo e incluso peyorativo, al considerarlo como una doctrina que pretende arrancar de la sociedad y de la familia la influencia religiosa; y, en contraposición, la “laicidad” tendría un sentido mucho más suave y positivo al despojar a los valores laicos tanto de connotaciones religiosas como anticlericales². Pese a que esta dicotomía entre laicismo/laicidad parece ganar fuerza en los últimos años –sobre todo desde que en el 2004 Benedicto XVI comenzó a hablar de la “sana laicidad” (Ratzinger, 2008)–, no por ello existe unanimidad ni desaparecen aquellos que la critican y acusan a sus defensores de ser los que con mayor vehemencia se niegan a aceptar los principios de la laicidad por miedo a perder privilegios públicos que ostenta ilegítimamente³.

Como se puede apreciar, nos movemos en un terreno resbaladizo en el que como mínimo –y por prudencia– se hace necesario justificar la elección de un término u otro. Nosotros aquí vamos a utilizar la palabra “laicidad” no sólo con la intención de recoger la carga positiva que para algunos contiene este término, sino también porque nos parece el más adecuado para recoger la radical redefinición que Taylor viene demandando en los últimos años⁴.

2 Sobre el tema puede leerse Corominas i Busqueta (2006), Díaz-Salzar (2004 y 2007), Ger-villa Castro (2013).

3 Merece la pena destacarse los libros de Peña Ruiz (2006) y Peña-Ruiz y Tejador (2006), con los que Taylor entrará en discusión directa. Ellos serán los representantes del modelo de laicidad que Taylor busca superar.

4 Ya sabemos que Taylor publica la mayoría de sus trabajos en inglés, por lo que el término que suele utilizar es *secularism*; sin embargo, en más de una ocasión introduce en sus ensayos la palabra francesa *laïcité* utilizándola como un galicismo para recuperar su sentido original e inmediatamente superarlo ofreciendo un nuevo marco de comprensión y una nueva definición. Tampoco resulta baladí que el libro resultado de la Comisión Consultiva sobre Prácticas de Acomodamiento Relativas a las Diferencias Culturales (CCPARDC) de Québec y publicado –junto a Jocelyn Maclure– originalmente en francés tenga por título *Laïcité et liberté de conscience*. Curiosamente, la edición inglesa de este libro se titula *Secularism and Freedom of Conscience*, pero en su interior mantiene el galicismo *laïcité*.

Y, sin entrar en las diferencias semánticas derivadas del contexto original –que existen y no dejan de ser importantes–, por último, quisiera hacer una puntualización en torno a la análoga diferenciación que hay entre los términos laicidad/laicización y secularidad/secularización. Los primeros –laicidad y secularidad o laicismo y secularismo, si se prefiere– parecen hacer referencia a un principio o ideal normativo referido al Estado como una exigencia –ya veremos cómo y qué entender por tal exigencia–; mientras que los segundos –laicización y secularización– en cuanto que poseen el sufijo –*zación* indican simultáneamente acción y efecto y parecen más bien referirse a un proceso o evolución cuya acción reflexiva recae sobre la sociedad y las personas que la componen. El mismo Taylor nos recuerda la confusión existente entre la *secularización política* y la *secularización social* (Taylor, 2010a: 15). La primera, la secularización política, refiere al proceso mediante el cual el Estado afirma progresivamente su independencia respecto a la religión; mientras que la segunda, la secularización social, refiere al proceso de erosión de la influencia de la religión en las prácticas sociales y en la conducta de las vidas individuales. Sin embargo, Taylor utiliza para enfatizar esta distinción los términos franceses *laïcisation* y *sécularisation*, respectivamente; algo que no deja de resultar llamativo pues el segundo es, en realidad, la adaptación francesa del original *secularization*. Por mi parte, no encuentro una clara razón por la cual establecer esta delimitación en función de los términos de origen francés o inglés. Podríamos pensar que, con este uso, Taylor pretende de algún modo atribuir al término y a la experiencia francesa una progresiva separación de la Iglesia y el Estado sin merma ni menoscabo de la práctica religiosa en la vida social. Sin embargo, esto sería un gravísimo error, tal y como veremos a continuación con las duras críticas que Taylor dirige al modelo republicano francés de laicidad.

Por eso, dada la riqueza morfológica y léxica de la lengua española y conscientes de la importancia de diferenciar entre el ideal o el principio normativo del Estado y el principio descriptivo del proceso que se da en la sociedad, prefiero hacer esta distinción entre los términos laicidad/laicización y secularidad/secularización, para afirmar –y he aquí una de las primeras propuestas taylorianas– que en todo momento el Estado debe garantizar y promover la laicidad de sus instituciones, pero nunca la secularización de la sociedad. Puntualizada esta terminología, es el momento de profundizar en la nueva definición de la laicidad propuesta por Taylor.

2. La radical redefinición de la laicidad

En los últimos años, Taylor ha insistido en la necesidad de repensar y dar una nueva definición de la laicidad. Son muchos los trabajos en los que incide sobre la necesidad de esta radical redefinición⁵, pero todos ellos tienen su origen en la conferencia «Why we need a radical redefinition of secularism» (2011g), impartida el jueves 22 de Octubre del 2009, en el Aula Magna de la Cooper Unión en New York. Se trata de la última sesión de un ciclo de conferencias iniciado en febrero del año anterior bajo el título *Rethinking Secularism*. El objetivo del simposio es cuando menos atractivo: repensar el lugar de la religión en la política contemporánea y en la vida pública, eliminar viejos prejuicios y mitos persistentes en nuestras opiniones sobre la religión y la esfera pública y alcanzar una mayor comprensión del fenómeno de la secularización en la actualidad, todo ello de la mano de Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West.

En diálogo directo –y clara contraposición– con Habermas, Taylor afirma que dado el pluralismo moral de las sociedades actuales –pluralismo moral que tiene su origen en diferentes ideas del mundo y del bien, ya sean religiosas, metafísicas, espirituales o seculares–, la *laicidad* no puede seguir entendiéndose como un modo de relación entre la Iglesia y el Estado –a saber, la mutua autonomía e independencia de ambas– sino más bien como la adecuada respuesta que un estado liberal democrático debe dar ante el fenómeno de la diversidad.

Taylor comienza denunciando lo que para él es una “obsesión por la religión”, la cual tiene raíces tanto históricas como epistemológicas. Las raíces históricas están relacionadas con los dos contextos fundacionales del régimen secular a los que nos hemos referido anteriormente. El canadiense reconoce que, en muchas ocasiones, la laicidad llega a través de un forzado proceso de secularización que supone una radical oposición a la iglesia dominante; es decir, en muchos países occidentales, la laicidad fue un logro que se obtuvo a través del rechazo de alguna forma de dominación religiosa, hecho que –a su juicio– ha provocado el vicio de ver la religión como problema. Pero, una vez superado este primer momento, la neutralidad del estado debe abrirse a otras creencias y valores básicos y dejar de hacer de la religión “un caso especial”.

5 Son muchos los trabajos en los que Taylor explica la necesidad de esta radical redefinición: «What is Secularity» (2007b), «The Polysemy of the Secular» (2009), «How to Define Secularism» (2010d), «The Meaning of Secularism» (2010f), «What Does Secularism Mean» (2011r) y «Why we need a radical redefinition of secularism» (2011t). Aunque la siguiente exposición recoge y ordena las principales ideas de estos artículos, cabe destacar especialmente el último de ellos y el contexto en el que se desarrolla. Baste señalar, para acentuar su importancia, que es en esta conferencia donde se produce el último debate público entre Habermas y Taylor.

La continuidad de aquella otra creencia en nuestras sociedades democráticas actuales, en las que existe una pluralidad de formas no sólo religiosas sino también espirituales, hace que corramos el riesgo de «limitar innecesariamente la libertad religiosa de las minorías inmigrantes con la fuerza de nuestras soluciones institucionales históricas, a la vez que enviamos a esas minorías el mensaje de que en modo alguno gozan de un estatus igual al de la mayoría dominante tradicional» (Taylor, 2011b: 52). Esto es, el hecho de ver la religión como un “caso especial”, la insistente formulación de la laicidad como radical independencia entre la Iglesia y el Estado y el mantenimiento de la neutralidad estatal en cuestiones religiosas puede tener como consecuencia no deseada la implantación de una determinada forma de vida (buena), incompatible con las demandas surgidas de otras formas de vida (buena) espirituales y/o religiosas. En este caso, la pretensión de neutralidad estatal puede llevar a crear ciudadanos de segunda clase, aquello que precisamente intentábamos evitar.

Por otro lado, las raíces epistemológicas de esta obsesión están ligadas al Siglo de las Luces y, concretamente, a lo que Taylor denomina “el mito de la Ilustración”, esto es –reduciendo y simplificando mucho esta polémica interpretación–, la idea de que la Ilustración supuso el paso de un mundo lleno de errores e ilusiones a otro en el que la verdad estaría a nuestro alcance a través del uso de la “razón pura”⁶. No indennemente ha cuajado y ha tenido tanto peso en la historia de la filosofía y del pensamiento occidental la definición (de la Ilustración) de Kant como la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La primacía de la “razón pura” hace que el pensamiento religioso sea visto como un modo deficitario de razonamiento y, por extensión, sus conclusiones son consideradas dudosas y válidas sólo para aquellos que de antemano admiten los dogmas de la religión en cuestión⁷. Los múltiples ataques que a partir de este momento sufre la religión

6 Taylor analiza los factores que posibilitaron dicha concepción mítica de la Ilustración, en especial en «Die Blosse Vernunft ('Reason Alone)», en Taylor, Ch., 2011a. No voy a detenerme en estas cuestiones, pero si quisiera dejar apuntado que el malentendido entre Habermas y Taylor tiene su base en este planteamiento epistemológico.

7 A partir de esta idea, Taylor entrará en discusión con Habermas. Para este último las cosas no pueden ser de otro modo, pues el lenguaje religioso está cargado de connotaciones, intuiciones, ideas, postulados que sólo podrán ser aceptados por aquellos que previamente se adhieran a los dogmas de fe. Por ello, Habermas propondrá la “traducción” en la esfera pública de aquellas expresiones religiosas a un lenguaje neutro, comprensible y potencialmente susceptible de ser aceptado por todos los ciudadanos al margen de sus convicciones religiosas. Taylor, por su parte, reprochará a Habermas que su propuesta es la consecuencia de hacer de la religión un caso especial y no parece conceder ninguna credibilidad al postulado de que sólo para aquellos que previamente han aceptado los dogmas de fe el discurso religioso puede resultar significativo. La discusión mantenida al respecto es interesante y apasionada, sin llegar a acuerdo alguno sobre posibilidades o alternativas.

son incontables. Baste recordar someramente al padre del positivismo francés, Augusto Comte, quien al acuñar la idea de progreso convierte a la religión en un obstáculo a superar, o a los maestros de la sospecha, Freud, Nietzsche y Marx, unidos —entre otras cosas, por supuesto— por su marcado ateísmo, el desmerecimiento de los valores de inspiración religiosa, o la consideración de la religión como opio del pueblo, así como su común pretensión de liberar al ser humano de las cadenas y grilletes de la religión. Pero, para Taylor, en nuestro contexto actual, la continuidad de estas creencias es totalmente insostenible y nuevamente insiste en la necesidad de dejar de hacer de la religión “un caso especial”.

La idea de Taylor no es totalmente novedosa ni original sino que más bien responde a una tendencia generalizada que todavía se está gestando y que presumiblemente es susceptible de configurar toda una nueva sensibilidad hacia el fenómeno religioso. Mientras la concepción mítica de la Ilustración todavía puede generar muchos debates y controversias entre autores de posturas encontradas, no parece ocurrir lo mismo con la caída del mito de la secularización, esto es, la verdad previamente aceptada, casi sin cuestionamiento, según la cual la secularización es consecuencia inequívoca del proceso de modernización de las sociedades. Esto implicaría una ecuación directamente proporcional, es decir, a mayor modernización mayor secularización. Sin embargo, el desarrollo histórico del último medio siglo ha demostrado —contra todo pronóstico— que no existe dicha ecuación. A finales del siglo XX, la teoría de la secularización del mundo moderno había perdido su plausibilidad ante hechos tales como la revolución islámica de 1982, el aumento del número de iglesias, de creyentes y de las prácticas religiosas en EE.UU, o la poderosa presencia de la iglesia en la vida pública de países como Italia o España (López Novo, 2008). Este resistir de la religión ante un mundo totalmente modernizado y tecnificado ha hecho que grandes filósofos vuelvan sus ojos hacia la religión, para encontrar en ella ciertas ganancias o méritos que hasta ahora habían pasado desapercibidos. El caso más llamativo es, sin lugar a duda, el del filósofo Jürgen Habermas quien, después de muchos años defendiendo una ética discursiva apoyada en la racionalidad comunicativa en la esfera pública y el absoluto encarcelamiento de lo religioso en la esfera privada, ha evolucionado hacia posturas mucho más conciliadoras al afirmar, en algunos de sus últimos trabajos, que el discurso religioso puede hacer aflorar bellas intuiciones morales sepultadas en la razón secular (Habermas, 2006 y 2011). Esta misma apertura hacia lo religioso y la necesidad de revalorizar y legitimar su presencia en la esfera pública es lo que subyace a los diferentes intentos de diferenciación entre “laicidad” y “laicismo”, a menudo también expresados bajo las expresiones “laicismo incluyente” y “laicismo excluyente” (López Novo, 2008), respectivamente. En esto consiste, precisamente,

dejar de hacer de la religión un caso especial y la nueva definición de la laicidad como «uno de los modos de gobierno que permite a los estados democráticos y liberales garantizar la igualdad de trato de individuos con diferentes valores y visiones del mundo» (Taylor, 2010a: 19).

En este punto, Taylor discrepa por igual de Rawls y de Habermas. En primer lugar, desconfía del “requisito de la traducción” de Rawls: si la razón religiosa llega a las mismas conclusiones que la razón secular, entonces la traducción es inútil y superflua; pero, si llega a conclusiones diferentes, entonces será considerada perjudicial y/o peligrosa y mantenida al margen. En segundo lugar, se muestra especialmente crítico con Habermas al acusarle de haberse quedado anclado en la diferencia entre razón secular y pensamiento religioso, de modo que tiende a la eliminación de todas las referencias religiosas en el Estado. No obstante, Taylor acepta que en el Estado secular el lenguaje debe ser neutral, pero este requisito sólo afectaría, en último término, al lenguaje en el que se redactan las leyes, los decretos administrativos, etc., y no a la deliberación de los ciudadanos en la esfera pública.

Atendiendo a estas reflexiones, Taylor concluye afirmando que los Estados que merecen ser denominados “seculares” no son los que se levantan como estandartes contra la religión, sino que son aquellos que «intentan configurar sus soluciones institucionales, no para mantenerse fieles a una tradición sacralizada, sino para maximizar las metas básicas de libertad e igualdad entre creencias básicas» (Taylor, 2011b: 60).

3. *Laïcité*

En febrero del 2007, el gobierno de Quebec estableció la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (CCPARD). El informe final de la CCPARD incluye un capítulo dedicado a la laicidad, que Charles Taylor, copresidente de la comisión, y Jocelyn MacLure, analista experto de la misma, profundizan y amplían. LLC nace, por tanto, en el contexto de la realidad quebequense. No obstante, la maestría de sus autores, la conceptualización teórica en torno a la laicidad y los análisis de diferentes dilemas éticos ocurridos en otros lugares del mundo (Francia, Turquía, India, EE.UU., etc.) hacen de este libro un punto de referencia fundamental para repensar la necesaria neutralidad del Estado y la adecuación de la diversidad moral y religiosa en las sociedades contemporáneas.

La gran novedad y originalidad de la teoría de Taylor consiste en diferenciar entre principios (morales) constitutivos y procedimientos (políticos) institucio-

nales de la laicidad. Siendo coherente con el amplio y complejo contexto de pluralismo del que hace depender la exigencia de la laicidad, Taylor hace hincapié en la idea de que la laicidad no tiene como finalidad la separación de la Iglesia y el Estado, sino que por el contrario implica diferentes principios o bienes.

Principios constitutivos de la laicidad. Taylor señala como fundamentales tres principios que hace coincidir con las categorías de la Revolución Francesa, libertad, igualdad y fraternidad; entendidas como libertad de conciencia –dentro de la cual la libertad religiosa y el libre ejercicio de la religión son diferentes formas de esta libertad, pero no las únicas–, igualdad de trato de todos los ciudadanos independientemente de las creencias básicas que sostengan –ya sean estas religiosas, metafísicas, filosóficas, etc.–, y fraternidad entre todos los grupos y familias espirituales que componen la sociedad –lo que significa garantizar el derecho de las mismas a ser escuchadas y a participar activamente en el continuo proceso por el que la sociedad propone sus metas y los medios para lograrlos (Taylor, 2011c).

Según Taylor, con la secularización parecería buscarse precisamente estos tres bienes. Esto sería debido a la creencia generalizada de que la secularización tiene que ver con la separación del Estado y de la Religión, cuando, en realidad, según el filósofo canadiense, la cuestión debería ser planteada de otro modo: ¿qué debe hacer el estado democrático ante la diversidad? La respuesta pasaría por garantizar los tres bienes anteriormente citados, pero –dada la actual diversidad no sólo de doctrinas religiosas sino también de cosmovisiones metafísicas, espirituales y filosóficas– en una formulación mucho más genérica: primero, proteger a las personas en su identidad (libertad); segundo, a todas las personas por igual (igualdad); y, tercero, garantizar que todas sean escuchadas (fraternidad/democracia). Y he aquí la tesis fuerte de Taylor: formulados estos bienes de semejante modo, no hay razón para considerar a la religión un caso especial. La laicidad no puede seguir definiéndose a través de las recurrentes y consabidas fórmulas de “separación de la Iglesia y del Estado”, “neutralidad estatal”, “diferencia en la esfera pública y la esfera privada”, etc. La laicidad en la actualidad debe inscribirse en un contexto mucho más amplio que atienda a la diversidad de valores y creencias que abrazan los ciudadanos, con el fin de construir una sociedad solidaria basada en el acuerdo sobre unos principios políticos mínimos y en el respeto a la pluralidad de puntos de vista filosóficos, morales y religiosos.

Para llevar a cabo y favorecer la consecución exitosa de estos tres bienes, el estado puede (y debe) poner en marcha una serie de procedimientos o acuerdos institucionales⁸, entre los cuales se encuentra la famosa fórmula “separación de la

8 Taylor diferencia en todos sus textos entre principios y acuerdos (institucionales), pero la distinción explícita entre principios (morales) constitutivos y procedimientos o medios (políti-

Iglesia y el Estado”, pero esta no es la única disposición institucional posible sino solamente una entre otras, como también lo pueden ser la neutralidad del estado ante las diferentes cosmovisiones de sus ciudadanos y la aplicación de prácticas de acomodamiento razonable. La dificultad –nos dicen Taylor y Maclure– es que no existe una adecuada teoría de la laicidad que haya diferenciado entre bienes y procedimientos y que sobre la base de tal diferenciación pueda establecer un criterio a la hora de enfrentarnos a problemas éticos relacionados con el acomodamiento de prácticas religiosas y de diversidad moral y espiritual.

Procedimientos institucionales de la laicidad. Para Taylor, si tres son los bienes constitutivos de la laicidad, muchos serán los distintos procedimientos institucionales que se puedan llevar a cabo en el mantenimiento y garantía de dichos bienes. Históricamente –nos dice–, dos son las principales disposiciones institucionales derivadas: la separación de la Iglesia y el Estado, y la neutralidad estatal. Teniendo en cuenta este esquema inicial, los “régimenes de laicidad” –los que merecen ser llamados así– serán aquellos regímenes políticos que pretendan poner en práctica y garantizar los bienes constitutivos a través de procedimientos institucionales que serán debidamente adecuados a la situación y al contexto cultural de la sociedad. El problema llega cuando los estados prestan una excesiva atención a los procedimientos –lo que los autores denominan “fetichismo de los medios” [*fetishism of means*]–, olvidando cuáles son sus fines últimos y/o incorporando nuevos bienes y valores que atentan contra los bienes constitutivos y radicalizan los medios. Este sería el caso del modelo republicano de laicidad. La *laicidad republicana* –que Taylor y Maclure ejemplifican con la Francia de la III República–, además del respeto a la igualdad moral y la libertad de conciencia, busca la emancipación de los individuos respecto a la religión –“bien” que propulsaría el fenómeno sociológico de la secularización o erosión de la creencia religiosa en la sociedad– y el desarrollo de una identidad cívica común –que exige el distanciamiento de las filiaciones religiosas o su relegación a la esfera privada, atentando contra las políticas del reconocimiento igualitario. En contraposición a este modelo, Taylor y Maclure proponen una laicidad liberal pluralista –ejemplificada con la provincia de Quebec. Este modelo de laicidad tendría como finalidad alcanzar el equilibrio óptimo entre los tres bienes constitutivos, lo que llevaría a sostener posturas mucho más abiertas, permitiendo la presencia de símbolos religiosos por parte de los ciudadanos “privados” en la esfera “pública” y la puesta en marcha de prácticas de acomodamiento razonable, acordes y consistentes con la política del reconocimiento igualitario.

cos) institucionales aparece LLC. En este libro, Taylor y Maclure identifican solo dos principios (libertad e igualdad), que he completado con el tercer principio expuesto por Taylor previamente en «Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?» (2011t).

Si bien los mismos autores reconocen que estos dos modelos de laicidad no son los únicos posibles ni se presentan de un modo puro en la realidad, esta tipología, unida a la diferenciación de los bienes constitutivos y los procedimientos institucionales derivados de la laicidad, nos brinda un esquema sencillo, pero muy eficaz y clarificador, a la hora de analizar algunos de los problemas que más preocupan en nuestras sociedades actuales. Así, atendiendo a las demandas de Quebec, Maclure y Taylor continúan su exposición analizando el legítimo lugar que la religión, sus símbolos y rituales, pueden tener en el espacio público, los motivos para exigir o permitir el uso de los símbolos religiosos por parte de los funcionarios del Estado, el mantenimiento del patrimonio histórico-religioso como recordatorio del pasado, la justificación de un calendario común, el cual a menudo tiene su origen en las festividades de una determinado religión, etc.

La sencillez de este análisis, que en definitiva no es más que la distinción entre fines y medios, es totalmente equiparable a su lucidez y utilidad. Al diferenciar entre principios constitutivos y procedimientos institucionales, Taylor nos ofrece un esquema con el que analizar gran parte de las problemáticas derivadas de la laicidad, no sólo comprendiendo su origen y su dificultad sino también ofreciendo una piedra de toque sobre la que probar la fortaleza y consistencia de las soluciones aportadas. No me detendré en el análisis de los casos concretos expuestos por los autores, pero sí quiero explorar algunas de las implicaciones de este nuevo modo de concebir la laicidad.

En primer lugar, el reconocimiento de más de un bien constitutivo nos permite explicar gran parte de los dilemas éticos con los que nos encontramos en las sociedades democráticas actuales. Así, lejos de caer en falsos y estériles reduccionismos podremos reconocer ciertos problemas como el irremediable conflicto que surge de la contraposición de dos bienes diferentes que, en ocasiones, pueden resultar incompatibles e incluso demandar soluciones totalmente divergentes. En especial los dos primeros bienes, igualdad y libertad, se tornan en numerosas ocasiones problemáticos, pues el beneficio de uno puede suponer o alcanzarse solo a través de la merma del otro. Garantizar la igualdad de todos los ciudadanos puede exigir en ocasiones limitar la libertad de un grupo o, por el contrario, situar la libertad individual de los ciudadanos como referente absoluto e inquebrantable puede dar lugar a prácticas sociales no igualitarias⁹. Este es, por ejemplo, el dilema ético que subyace ante la limitación o no del uso de

9 Este es el motivo por el cual en LLC recoge sólo los dos primeros principios. El libro surge en el contexto de la CCPARD cuya finalidad es el análisis, planteamiento y resolución de conflictos entre los principios de libertad de conciencia e igualdad de trato.

símbolos religiosos en la esfera pública. Una vez identificado el problema como consecuencia del choque entre dos principios/bienes constitutivos podemos entender que la cuestión no es de tan fácil solución como algunos autores nos pretenden hacer ver y asimismo constituye la explicación que diferentes estados den respuestas tan diversas a una misma problemática.

En segundo lugar, cuando los estados prestan una excesiva atención a los procedimientos olvidando cuáles son sus fines últimos, se produce lo que Taylor denomina “fetichismo de los medios”. El fetichismo de nuestras históricas soluciones institucionales puede impedirnos ver la laicidad a la luz de una comprensión más fructífera. Es una consecuencia de la tendencia a definir la laicidad a través de fórmulas institucionales estandarizadas dando lugar a archiconocidas expresiones como “separación de la iglesia y el estado”, “neutralidad del estado”, “distinción entre esfera pública y esfera privada”, “privatización de la religión”, etc. Si todas las dificultades derivadas del principio de la laicidad pudiesen ser resueltas con la aplicación de una sencilla fórmula, entonces no habría realmente dilemas, y nuestra única tarea sería aplicar dicha fórmula o buscar la solución que mejor se ajuste a la misma. Y, sin embargo, tenemos muchas fórmulas, pero todavía seguimos debatiéndonos con otros tantos problemas para los que no encontramos la solución adecuada. Esto nos lleva a otra de las ventajas del esquema tayloriano: los acuerdos institucionales no son rígidos y deben ser readaptados a cada situación concreta atendiendo a los bienes que pretendemos conseguir. Es decir, no hay respuestas únicas, uniformes y unívocas para un problema determinado, sino que en cada caso las circunstancias deben ser analizadas. El análisis de los dilemas debe ser siempre contextual.

En tercer lugar, la incorporación de nuevos principios/bienes constitutivos de la laicidad puede atentar en contra de los primeros. El deseo de liberar a las instituciones públicas del dominio de una religión dominante en pro de la multiculturalidad del mundo actual ha hecho que numerosos regímenes, que se proclaman a sí mismos laicos, hayan promovido –motivados por desacertados sentimientos paternalistas– un proceso de secularización que pretende “liberar” a sus ciudadanos de cualquier formulación religiosa. Esto supone un exceso por parte del Estado, pues irrumpiría en la vida privada de sus ciudadanos decidiendo qué deben creer y qué no. El “hecho del pluralismo razonable” –por utilizar la expresión de Rawls– tiene su origen en el reconocimiento de los límites de la racionalidad respecto a su capacidad para decidir sobre las cuestiones del sentido último de la existencia y de la naturaleza de la plenitud del ser humano. Esto ha llevado a que los filósofos liberales defiendan el principio de la soberanía de la conciencia individual o de la “autonomía moral” de la persona. El estado verdaderamente comprometido con la autonomía moral

de sus individuos implica la soberanía, i.e., el reconocimiento de que los individuos son soberanos y tienen los medios para elegir sus propias opciones existenciales, sean estas seculares, religiosas o espirituales.

En conclusión, es preciso considerar la laicidad como un modo de gobierno cuyo principal objetivo es encontrar el equilibrio óptimo entre sus tres principios constitutivos (libertad de conciencia, igualdad de trato y fraternidad). «La laicidad es una de las variedades del régimen de gobierno que permite a los Estados democráticos y liberales respetar por igual a individuos que tienen visiones del mundo y esquemas de valores diferentes» (Taylor, 2010a: 33). Los que merecen ser llamados regímenes seculares en las democracias contemporáneas son aquellos que intentan asegurar los tres bienes básicos.

Según estos filósofos, la CCPARDC llegó a la conclusión de que la “laicidad abierta” del modelo “liberal-pluralista” es la que mejor permite cumplir los dos fines de la laicidad y que «ahora se trata de aclarar este modelo y profundizar en él» (Taylor, 2010a: 80).

Prácticas de acomodamiento razonable. Por ello, en la segunda parte del libro, Taylor y Maclure centran su atención en el modo de conseguir el equilibrio satisfactorio entre la igualdad de trato y la libertad de conciencia en este modelo de laicidad que, en ocasiones, exige la implantación de medidas de acomodamiento que permitan el ejercicio de la libertad de conciencia. Por “acomodamiento razonable” los autores entienden las medidas que el Estado puede o debe poner en marcha para satisfacer las demandas de determinadas personas que quieren cumplir con una serie de creencias –tanto religiosas como seculares– que se desmarcan de las de la mayoría. Hay normas que pueden ser culturalmente no-neutrales y no por ello son ilegítimas. Pensemos, por ejemplo, en el establecimiento de un calendario común o en la instauración de un idioma oficial. Pero, en la medida en que favorecen indirectamente a la mayoría, es necesario tomar medidas de acomodamiento razonable para restablecer la equidad. «Por este motivo varios filósofos políticos consideran [...] que el reconocimiento [del valor igualitario] y el acomodamiento de la diversidad religiosa y cultural constituyen actualmente una cuestión de justicia social» (Taylor, 2010a: 91).

Ahora bien, ¿son todas las prácticas de acomodamiento igualmente legítimas? ¿Debe el Estado satisfacer todas las demandas de individuos que poseen preferencias personales costosas o estrictas? Nuevamente, Maclure y Taylor nos deslumbran con un análisis sumamente lúcido de esta cuestión. El Estado, en la medida en que persigue los fines de la laicidad, debe promover la igualdad de posibilidades, permitiendo que los individuos puedan vivir una vida plena acorde a sus convicciones y compromisos fundamentales. Pero, no todas las preferencias personales tienen el mismo valor, ni todas puede justificar

y fundamentar por igual las peticiones de acomodamiento. Algunas de ellas pueden resultar caprichosas, banales y contingentes. En este caso, el Estado no tiene ninguna obligación para con ellas. Sin embargo, las convicciones fundamentales se diferencian de otras creencias y preferencias personales por el papel que desempeñan en la identidad moral de los individuos: «Cuanto más vinculada esté una creencia al sentimiento de integridad moral de un individuo [...] mayor debe ser la protección jurídica de la que se beneficie» (Taylor, 2010a: 101). Así, el acomodamiento razonable y la protección jurídica de las convicciones fundamentales son justificadas y legitimadas por la identidad moral del individuo y la búsqueda del sentido personal.

De este modo, el acomodamiento no favorece directamente a la religión, puesto que no sólo las creencias religiosas dotan de criterios de valor y de puntos de referencia a la vida humana, sino también las convicciones seculares. No obstante, dado que el acomodamiento implica una alteración en las condiciones de la cooperación social o de la distribución de recursos y con el fin de evitar oportunismos y exigencias desorbitadas, el solicitante debe justificar su petición, razonarla; y, por su parte, el Estado debe corroborar la sinceridad del solicitante, atendiendo a la demanda solicitada en su contexto y calibrando la operatividad de la misma. Un acomodamiento puede denegarse en el caso de que coarte significativamente los fines de la institución en juego, ocasione costes excesivos o graves dificultades de funcionamiento para la institución, y/o atente contra los derechos de los demás.

La exposición de Maclure y Taylor está salpicada de numerosos ejemplos que ayudan a la comprensión de las explicaciones más teóricas y abstractas. El gran acierto de estos filósofos consiste en realizar un análisis teórico sistemático, conciso y sumamente esclarecedor, pero que no se queda estacando en el plano puramente teórico; sino que, por el contrario, hunde sus raíces en los numerosos dilemas éticos a los que las sociedades contemporáneas deben enfrentarse en la actualidad. El modelo de laicidad liberal pluralista propuesto por Taylor es, quizá, la más concreta propuesta práctica que se deriva de su filosofía. Una última gran muestra de la vocación eminentemente práctica que mantiene toda la filosofía de nuestro autor con la que cerramos nuestra tercera y última navegación.

CONCLUSIONES

XIII. Reencantando el mundo

A lo largo de este trabajo de investigación he intentado reconstruir las principales líneas de pensamiento de Taylor sobre la base de su antropología filosófica. El compromiso que Taylor mantiene con esta disciplina no sólo queda explicitado desde los comienzos de su filosofía, sino que se mantiene a lo largo de toda su obra. Su filosofía moral, su filosofía política y su filosofía de la religión derivan de una antropología filosófica que busca la dilucidación de las condiciones invariables de la variabilidad humana, es decir, de los trascendentales del ser humano. Pero la concepción antropológica de Taylor no se configura como una antropología abstracta, sino que parte del ser humano situado históricamente y en clara oposición a las imágenes del yo moderno que surgen en la estela de la tradición epistemológica moderna. Espero haber conseguido articular esta antropología filosófica, que funciona como filosofía primera, a partir de la línea argumental trazada en el capítulo III, «El proyecto filosófico de Charles Taylor», y continuada en los capítulos IV, VII y X, «Una cuestión ética: identidad y bien», «Una cuestión política: identidad y comunidad» y «Una cuestión religiosa: identidad y trascendencia», respectivamente. Ahora, en estas páginas finales, quisiera recoger, a modo de conclusión, las principales tesis de esta antropología filosófica, así como destacar los que, a mi juicio, son los grandes logros de la filosofía de Taylor.

La antropología filosófica como filosofía primera. El punto de partida de Taylor es el radical rechazo a la imagen del ser humano dibujada por la tradición filosófica moderna, imagen que encuentra su máxima expresión en las ideas del yo desvinculado, el yo puntual y el yo átomo. Cada una de estas ideas obliga a replantear toda una serie de cuestiones relacionadas. El yo desvinculado deviene desde una concepción epistemológica representacionista hasta la imagen del yo puntual, que ya contiene implicaciones morales al concebir al sujeto como un ser autónomo capaz de elección radical. Ambas imágenes

permiten la comprensión del sujeto como un yo átomo, imagen que tendrá consecuencias en el modo de entender la sociedad y la responsabilidad política del individuo. Pero, en los últimos años, a esta imagen tripartita Taylor añade una última contraposición, la de un yo taponado frente a un yo poroso, que conducirá a la reflexión sobre las diferentes formas de espiritualidad y la importancia de la religión en la construcción de la identidad. De este modo, nuestro tríptico queda reconvertido en un cuadro formado por cuatro paneles perfectamente engarzados de los que debemos dar cuenta. La imagen que la modernidad dibuja del ser humano quedaría incompleta si eliminásemos alguna de estas partes.

Pero, valiéndose de la tradición fenomenológica y de los análisis de otros autores, Taylor opondrá a estas imágenes las suyas propias. Tras el descubrimiento de las características esenciales del ser humano como sujeto encarnado, ser de significados, agente y animal de lenguaje, Taylor ofrece su definición del ser humano como un animal que se autointerpreta con el fin de desbancar la originaria imagen del yo desvinculado. Pero, a partir de ahí, cada una de las exploraciones le llevan a la dilucidación de un nuevo trascendental humano que le permite romper con las anteriores imágenes o, al menos, desenmascararlas como posibles modos de ser más que como estructuras fundamentales de la vida humana. Así, al yo puntual opone nuestra naturaleza como evaluadores fuertes, al yo átomo nuestra dimensión de animales sociales, y al yo obliterado nuestro trascendental de seres espirituales.

Sintetizando la cuestión, cuatro son las dimensiones básicas de la vida humana señaladas por la antropología filosófica de Taylor: animal que se autointerpreta, evaluador fuerte, animal social y ser espiritual. Mientras que el primer trascendental nos permitió adentrarnos en la antropología filosófica de Taylor, los tres últimos transcendentales nos introducen en la reconstrucción de su filosofía moral, su filosofía política y su filosofía de la religión. Por esta razón podemos afirmar que la antropología filosófica de Taylor funciona como una filosofía primera, es decir, como primera pregunta, como punto de partida que anima toda la reflexión filosófica. De hecho, podríamos afirmar que toda la filosofía de Taylor es, en realidad, una filosofía antropológica.

Soy consciente de que la defensa de la antropología filosófica como filosofía primera es un tema controvertido, susceptible de numerosas discusiones e interpretaciones. Pero, sin ser uno de los puntos de partida iniciales de la investigación, en su transcurso se convirtió en tema central. Y he de reconocer que encuentro serias dificultades para desligarme de este planteamiento –será por la impronta tayloriana de la que, a estas alturas, me temo que ya no puedo escapar. Sin embargo, no quiero destacar este rasgo como uno de los logros del

pensamiento de Taylor, sino más bien como una característica fundamental, clave de bóveda del pensamiento del canadiense, a la que necesariamente ha de prestársele atención, si queremos llevar a cabo una correcta lectura e interpretación de la obra de Taylor. Cualquier estudio sobre la filosofía de Taylor que desatienda su base antropológica será parcial, estará incompleto y correrá el peligro de tomar lo particular como general.

Una reflexión filosófica informada. Este parece haber sido el error en el que han incurrido muchos investigadores: confundir aspectos particulares de su obra con la filosofía general del autor. Para identificar correctamente el pensamiento de Taylor, sus ejes fundamentales e ideas principales, resulta muy útil conocer la metodología filosófica que Taylor sigue en sus trabajos. Entre análisis lingüísticos y fenomenológicos, Taylor explora varios argumentos trascendentales. Como sabemos, las conclusiones de estos argumentos son las tesis fuertes referidas a la naturaleza del ser humano. Pero, una vez alcanzadas estas tesis, es necesaria la reconstrucción histórico-hermenéutica. A cada argumentación trascendental acompaña una exégesis de la modernidad centrada en el análisis de una serie de factores y vectores que han resultado determinantes en nuestra cultura y en la comprensión del yo. Así, Taylor completa el análisis de nuestra naturaleza como evaluadores fuertes reconstruyendo las fuentes morales de la modernidad. De igual modo, la naturaleza social del ser humano se complementa con la deriva histórica de la política de la dignidad y la política de la diferencia. Y, por último, el análisis del ser humano como un ser espiritual se completa con la reconstrucción de las fuentes de la secularización moderna.

Sobre estas reconstrucciones históricas que Taylor realiza se pueden decir muchas cosas. Sin lugar a duda, son una muestra de amplia erudición, pero no dejan de ser —como él mismo avisa en repetidas ocasiones— historias parciales. No construyen una gran narrativa, sino más bien una red de relatos que se superponen entre sí. Algunos de estos relatos cuentan con el mérito de iluminar conexiones originales, muchos ofrecen destellos lúcidos y muy enriquecedores para los que —como yo— no tienen la capacidad de Taylor de interconectar acontecimientos históricos, transformaciones sociales y corrientes de pensamiento. Pero otros relatos también ponen de manifiesto intereses muy particulares de Taylor que se vuelven recurrentes y, en muchas ocasiones, incluso repetitivos. Aceptemos que la capacidad de reconstrucción histórica de Taylor se puede alabar o se puede criticar; pero lo que no debemos hacer es caer en el error de confundir parte de estos relatos con la filosofía del autor.

Por mi parte, considero que Taylor cuenta en su haber con el mérito de realizar una profunda y compleja comprensión de la cultura moderna. Pero

quizá mayor mérito tiene su constante intento de reconciliar posturas tradicionalmente contrapuestas. Es capaz de dar cuenta de los grandes logros de la modernidad, sin por ello hacer oídos sordos a las contradicciones y tensiones que no dejan de crear un profundo malestar, en busca de síntesis superadoras. No ser capaz de identificar correctamente dónde acaba el proyecto de una reflexión filosófica informada y dónde comienza su propio pensamiento es lo que, a mi juicio, ha provocado algunas de las más llamativas y paradójicas confusiones en torno a su filosofía. Entre otras: confundir la ética de la *auténtica* (!) autenticidad con alguna de las formas pervertidas del ideal de la autorrealización que denuncia; identificar la política del reconocimiento igualitario con la política de la diferencia que intenta superar; catalogarle de comunitarista o republicano por más que él mismo se identifique como liberal; denunciar el objetivo apologético de SS y SA... Espero haber sido capaz de dar cuenta en estas páginas de estos malentendidos y haber ayudado a clarificar los términos en cuestión.

Una filosofía para la vida. Todos aquellos que amamos la filosofía –¡embriagador *meta-amor!*– nos hemos enfrentado en algún momento a la escalofriante pregunta *¿y para qué sirve la filosofía?* Depende de quien sea nuestro interlocutor podemos salir más o menos airosos. Pero la filosofía de Taylor parece ofrecernos una buena respuesta. Su modo de concebir las relaciones entre teoría y praxis determinan drásticamente el tipo de filosofía que hace: una reflexión filosófica seria, profundamente comprometida con la realidad social que le ha tocado en suerte vivir, un conocimiento esencialmente práctico capaz de materializar la teoría en soluciones concretas. En Taylor la filosofía queda imbuida en cada una de las prácticas propiamente humanas. De ahí que su antropología filosófica desemboque en la construcción de la propia identidad, su filosofía moral en la configuración de un normativo orden moral moderno, su filosofía política en la constitución de un gobierno democrático liberal y una política del reconocimiento igualitario, y su filosofía de la religión en la fundamentación de un modelo de laicidad liberal pluralista.

La filosofía de Taylor sirve para la vida, porque la filosofía sirve a la vida. Y este es el tipo de filosofía que demanda la vida –¡la vida demanda filosofía!–, una demanda quizá más acuciante dado el terrible retroceso de la filosofía en nuestro ámbito académico e institucional. Taylor consigue crear una filosofía alejada de la pura retórica y especulación, que apuesta por su propia autenticidad y que nos permite terminar afirmando *cándidamente* que la filosofía sirve para construir *el mejor de los mundos posibles* o, al menos, para intentarlo...

No deseo que se malinterprete esta valoración que realizó de la vertiente práctica de la filosofía de Taylor. No creo que las propuestas de Taylor sean la

panacea para todos nuestros males. Muy por el contrario, pese a la intención explícita de Taylor, procedimentalismo y normatividad son puntos débiles dentro de su filosofía. La introducción del principio BA como procedimiento o regla práctica susceptible de ser utilizada universalmente no alcanza la fuerza ni determinación de, por ejemplo, la máxima kantiana. La insistencia de Taylor en que toda norma debe aplicarse y responder al contexto que la demanda imposibilita la prescripción de reglas o normas de actuación, pues el resultado de tal prescripción quedaría limitado a una suerte de infinito recetario condicionado que terminaría permitiéndolo todo. Por ello, al final, las normas de actuación en Taylor quedan casi reducidas al respeto a los derechos humanos y la protección de su pretendido carácter universalista. De igual modo, la apuesta por una democracia liberal capaz de poner en práctica una política del reconocimiento igualitario termina abocada al problema de cómo conjugar la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia; problema que, en ningún caso, Taylor termina de solucionar. Lo mismo ocurre con la propuesta de un régimen de laicidad liberal-pluralista, que debe lidiar con los criterios de aplicabilidad de las prácticas de acomodamiento razonable e, incluso, con el criterio de sinceridad que debe acompañar a las peticiones.

Las propuestas prácticas de Taylor presentan numerosas dificultades y, por supuesto, como cualquier propuesta, están sujetas a examen y evaluación. Pero, eso no le resta el mérito de intentar conjugar teoría y praxis y ofrecer una filosofía para la vida. Por lo demás, las dificultades a las que se enfrenta Taylor son las mismas a las que se enfrenta cualquier filósofo que pretenda conjugar universalismo y relativismo. Sería excesivo por nuestra parte pretender que Taylor dé una respuesta satisfactoria a cuestiones tan complejas que, necesariamente, continuarán en el centro de atención de la filosofía contemporánea por mucho tiempo.

La apuesta por el significado. Por otra parte, la articulación de una filosofía comprometida con la praxis es consecuencia lógica de la reinserción de la razón práctica sustantiva en todos los ámbitos de la racionalidad, aquella razón encargada de la dilucidación de los horizontes de sentido y de la valoración de los fines, aquella capaz de dar cuenta de la mejor narración posible porque pone en práctica el principio BA. La apelación a la razón práctica y al principio BA responden a la necesidad de reintroducir en la vida humana todos aquellos valores y bienes que otorgan significatividad a nuestra vida, que es lo mismo que decir que responden a la necesidad de reintroducir todos los significados que dan valor a la vida humana. Y he aquí el que considero el mayor logro de Taylor.

Frente a las pretensiones objetivantes de gran parte de la filosofía contemporánea, Taylor no duda en apostar por la articulación de una filosofía cargada

de valores, significados y, también –¿por qué no?– sentimientos. No sin razón podemos decir que toda su filosofía consiste en una constante y permanente búsqueda de significados, pues todo existir, conocer, sentir y actuar humano queda tamizado por la captación de significados relevantes que constituyen la interpretación del mundo y del sí mismo. Los significados forman el entramado de nuestro mundo, en función de ellos situamos cada nuevo conocimiento haciendo que tenga sentido para nosotros y, a partir de ellos, podemos justificar y explicar nuestras creencias, sentimientos y acciones. Una vida humana sin significados no es humana.

Así, toda la filosofía de Taylor puede reinterpretarse bajo el prisma de una suerte de reencantamiento del mundo frente al acuciante sentimiento de crisis de sentido y pérdida de identidad. Incluso me siento tentada a afirmar que, de algún modo, el ser humano está irremediabilmente abocado al encantamiento, porque como ser constitutivamente abierto se sitúa en el mundo a través de una forma significativa de conocimiento. Pero ante los últimos trabajos de Taylor, tan centrados y preocupados por el tema del desencantamiento del mundo y sus consecuencias, quizá sería mejor reformular esta idea, afirmando que, de algún modo, la filosofía de Taylor constituye en sí misma una suerte de reencantamiento del mundo moderno. Como ya hemos visto, esto no significaría devolverle al mundo actual las fuerzas, espíritus y significados propios del mundo premoderno. El reencantamiento del mundo no puede entenderse como la vuelta a aquel antiguo mundo encantado de espíritus. Se trata, más bien, como decíamos con el ideal de la *auténtica* (!) autenticidad –sobre el que descargábamos toda su fuerza moral–, de descargar toda la fuerza significativa del mundo que nos rodea, bañándolo de sentido, para inundar de significado nuestras vidas y a nosotros mismos. Coincido con Taylor en que no es posible revertir las consecuencias antropológicas del desencantamiento del mundo moderno, no podemos recuperar un modo de ser porosos; pero, eso no significa que no podamos rebajar la impermeabilidad del yo obliterado.

Cada una de las apuestas que vimos al final de “las cuestiones” –la apuesta por una ética sustantiva, por un liberalismo sustantivo y por la creencia en la trascendencia– tienen un común denominador; son, en realidad, la apuesta por la *sustantivización* del mundo, lo que significa impregnar el mundo y nuestro propio ser de valor y significado. Y, es en este sentido, en el que la filosofía de Taylor puede funcionar como una suerte de reencantamiento del mundo moderno. Y aún más me atrevo a decir: es la reactualización y recuperación de la función originaria de la filosofía. En tiempos de crisis, guerras y pandemias, ahora más que nunca, la filosofía debe comprometerse con nuestra permanente búsqueda de significados.

Una discrepancia final. Pero, si bien no puedo dejar de sentirme fuertemente atraída hacia la filosofía de Taylor, al considerar muy acertadas sus apuestas por una ética sustantiva y por un liberalismo sustantivo, no termina de convencerme el modo en el que Taylor realiza la apuesta por la creencia, por cuanto la vincula a la “creencia en la trascendencia” y no a la creencia en la trascendencia o en la inmanencia. Mi rechazo no es porque sea una creencia en la trascendencia –ni, por supuesto, porque Taylor explicita su propia opción personal–, sino por el modo en el que en su discurso ha relegado la creencia en la inmanencia a formas de no-creencia.

A mi juicio, la apuesta debería ser “por la creencia en”, sin llegar a establecer el sintagma nominal que necesariamente debe acompañar al complemento del nombre “creencia” o al suplemento predicativo del verbo “creer”. Tal apuesta sería igualmente coherente con la sustantivización y el reencantamiento del mundo y no excluiría ni relegaría a un estrato inferior a ningún ser humano por la mera contingencia de creer en algún tipo de trascendencia o en algún tipo de inmanencia. Al final, lo que Taylor no permite que ocurra en la esfera política –a saber, la degradación de ciudadanos a ciudadanos de segunda clase como consecuencia de que el Estado se comprometa o fundamente alguna visión particular de la vida buena–, lo permite en un nivel mucho más personal pues, de algún modo, y aunque esta no es su intención inicial, diferencia dos tipos de espiritualidad según la creencia en la trascendencia o en la inmanencia. Y, en último término, su apuesta siempre es por la trascendencia lo que termina relegando a los no-creyentes en la trascendencia a un modo derivado, secundario, menguado de espiritualidad y, con ello, a ser un tipo de humano de segunda clase. Quiero insistir en que no era esta la intención explícita de Taylor, sino que pretendía justamente lo contrario. Pero, al final, es la consecuencia imprevista de su modo de plantear la cuestión.

A mi juicio, el último Taylor se acerca en demasía a la corriente –no sé si bien o mal llamada– del personalismo comunitario, resultado del desarrollo de ciertas variedades del pensamiento cristiano. Obviamente, la filosofía de Taylor concuerda bastante bien con las tesis que se suelen atribuir a esta corriente: la preocupación por la relación entre Dios y el ser humano, el rechazo a la neutralidad sobre el valor incondicional de la persona humana, la defensa individual y colectiva de la persona, el interés por las relaciones interpersonales y comunitarias, la defensa de la libertad, el enriquecimiento del universo humano, etc. Esta corriente en principio tampoco pretende excluir a los no creyentes, sino que más bien procura incitar a la reflexión y revalorización del mundo humano, algo que encajaría bastante bien en el reencantamiento del mundo moderno que vengo defendiendo. Sin embargo, cabría preguntarse

si tal configuración no está abocada a caer en aquello que critica, a saber, la configuración de un humanismo excluyente.

Creo que, en consonancia con lo que señalábamos como rasgo característico de la filosofía de Taylor, esto es, una filosofía antropológica, podemos afirmar que la filosofía de Taylor es un humanismo. Su habilidad para tender puentes entre concepciones tradicionalmente opuestas hace que su concepción humanista esté muy lograda y dé cabida a muchas corrientes y líneas de pensamiento. Pero la última navegación, esa vuelta a la religión, le hace deslizarse hacia aquello que él mismo ha denominado un humanismo excluyente, pero ahora en su vertiente opuesta.

Pero, después de años sumergida en el pensamiento de Taylor no me gustaría terminar con una crítica a su filosofía. Mi intención no es desacreditar su última navegación. Muy por el contrario, como ya he señalado en algún momento, los textos de Taylor sobre el desencantamiento del mundo, el proceso de secularización y el paso de un yo poroso a un yo obliterado gozan de una belleza y sensibilidad totalmente inaudita en el resto de su obra. A lo largo de esta, todos sus planteamientos están formulados con una brillantez y una sutileza que invitan al lector a replantearse cuestiones que *a priori* podría dar como resueltas. El gran mérito de la filosofía de Taylor es que su filosofía pide más filosofía, la lectura de su obra no puede dejar indiferente a los tocados por este *meta-amor*.

Pero, si bien es cierto que en su obra el lector entregado sentirá en más de una ocasión aquella conocida perplejidad —la que nos convierte en ávidas lechuzas escudriñando en la oscuridad—, en sus escritos sobre el desencantamiento del mundo, la sorpresa y la perplejidad se vuelven mayúsculas y hasta el más ilustrado ateo será susceptible de sobrecogerse, estremecerse, parar un segundo, suspirar y aun sin quererlo exclamar: ¡y sí...! Y, a partir de ahí, cuanto cada uno quiera reencantar.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- TAYLOR, Charles (1957a): «Can Political Philosophy Be Neutral?», *Universities & Left Review*, 1/1 (Spring 1957), 68-70.
- (1957b): «François Fejtő: *Les Démocraties Populaires & La Tragedie Hongroise*» [Reseña de libros], *Universities & Left Review*, 1/2 (Summer 1957), 70-71.
- (1958a): «The Pre-Objective World» [con Michael Kullman], *Review of Metaphysics*, 12/1 (September 1958), 108-132. Reimpreso en M. Natanson (ed.), *Essays in Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, 116-136.
- (1959a): «Ontology», *Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 34 (1959), 125-141.
- (1959b): «Phenomenology and Linguistic Analysis», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 33 (1959), 93-124.
- (1962): «*The Phenomenological Movement* by Herbert Spiegelberg» [Reseña de libro], *Mind*, 71/284 (1962), 546-551.
- (1964a): *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1964b): «*La Philosophie Analytique* by Cahiers de Royaumont» [Reseña de libro], *Philosophical Review*, 73 (1964), 132-135.
- (1964c): «*Problems of New Power: Morocco* by I. William Zartman» [Reseña de libro], *The Journal of Politics*, 26/4 (November 1964), 968-969.
- (1964d): «*The Nature of Politics* by J. D. B. Miller and *In Defence of Politics* by B. Crick» [Reseña de libros], *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 30/3, (August 1964), 469-471.
- (1965a): «Bâtir un nouveau Canada» [Reseña del libro *Lament for a Nation* de George Grant], *Cité Libre*, 15/79 (Août/Sept. 1965), 10-14.

- (1965b): «Genesis» [Reseña del libro *The Structure of Behaviour* de Maurice Merleau-Ponty], *New Statesman*, 70 (3 September 1965), 326-327.
- (1967): «Mind-Body Identity, a Side Issue?», *The Philosophical Review*, 76/2 (April 1967), 201-213.
- (1970a): *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart.
- (1970b): «Behind the Kidnappings: Alienation Too Profound for the System to Contain», *Canadian Dimension*, 7/5&6 (1970), 26-29.
- (1971): «Interpretation and the Sciences of Man», *Review of Metaphysics*, 25 (1971), 3-51. Recogido en Ch. Taylor (1985b), 15-57, y en Ch. Taylor (1997a), 143-198.
- (1972): «The Opening Arguments of the *Phenomenology*», en A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1972, 151-187.
- (1975): *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- (1976): «Responsibility for Self», en A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, 281-299. Reimpreso en G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1982, 111-126.
- (1977): «What Is Human Agency?», en T. Mischel (ed.), *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Oxford, Blackwell, 1977, 103-135. Recogido en Ch. Taylor (1985a), 15-44.
- (1978a): «Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions», en Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Reidel, 1978, 133-154.
- (1978b): «Language and Human Nature», en *Alan B. Plaunt Memorial Lecture*, Ottawa, Carleton University, 1978. Recogido en Ch. Taylor (1985a), 215-247, y en Ch. Taylor (1997a), 33-76.
- (1978c): «The Validity of Transcendental Arguments», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79 (1978-1979), 151-156. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 20-33, y en Ch. Taylor (1997a), 123-140. Reimpreso como «Transcendental arguments», en J. C. Swindal y H. J. Gensler (eds.), *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2005.
- (1979a): *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de Juan José Utrilla, *Hegel y la Sociedad Moderna*, México, F.C.E., 1983.
- (1979b): «Action as Expression», en C. Diamond y J. Teichman (eds.), *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, New York, Cornell University Press, 1979, 73-89. Recogido en Ch. Taylor (1997a), 77-96.
- (1979c): «Atomism», en A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, 39-61. Recogido en Ch. Taylor (1985b), 187-210, y en Ch. Taylor (1997a), 225-256.
- (1979d): «What's Wrong with Negative Liberty», en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979, 175-193. Recogido en Ch. Taylor (1985b), 221-229, y en Ch. Taylor (1997a), 257-282.

- (1980a): «Understanding in Human Science», *Review of Metaphysics*, 34 (1980), 25-38.
- (1980b): «The Philosophy of the Social Sciences», en M. Richter (ed.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, Princeton University Press, 1980, 76-93.
- (1981a): «The concept of a person» [borrador, 1981]. Recogido en Ch. Taylor (1983a), 48-67, y en Ch. Taylor (1985a), 97-114.
- (1981b): «Understanding and Ethnocentricity» [borrador, 1981]. Recogido en Ch. Taylor (1983a), 28-47, en Ch. Taylor (1985b), 116-133, y en Ch. Taylor (1997a), 199-222.
- (1981c): «Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*», en S. H. Holtzmann y C. M. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London, Routledge and Kegan Paul, 1981, 191-210.
- (1982a): «Consciousness», en P. F. Secord (ed.), *Explaining Human Behaviour: Consciousness, Human Action and Social Structure*, Beverly Hills, Sage, 1982, 35-51.
- (1982b): «The Diversity of Goods», en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 129-144. Recogido en Ch. Taylor (1985b), 230-247.
- (1983a): *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press.
- (1983b): «Hegel and the Philosophy of Action», en L. S. Stepelevich y D. Lamb (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, New Jersey, Humanities Press, 1983, 1-18. Reimpreso en L. Stepelevich (ed.), *Selected Essays on G. W. F. Hegel*, New York, Humanities Press, 1993, 168-186. Versión revisada y ampliada como «Hegel's Philosophy of Mind», en G. Floristad (ed.), *Contemporary Philosophy: A New Survey*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983, vol. 4, 135-155. Recogido en Ch. Taylor (1985a), 77-96, y en Ch. Taylor (1997a), 97-122.
- (1984): «Hegel, History and Politics», en M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press, 1984.
- (1985a): *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985b): *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985c): «Self-Interpreting Animals». Recogido en Ch. Taylor (1985a), 45-76.
- (1985d): «The Person», en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, New York, Cambridge University Press, 1985, 257-281.
- (1986): «Human Rights: The Legal Culture», en P. Ricœur (ed.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris, UNESCO, 1986, 49-57.
- (1987): «Overcoming Epistemology», en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge, MIT Press, 1987, 464-488. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 1-19.

- (1988a): «Algunas condiciones para una democracia viable», en R. Alvagay y C. Ruiz (eds.), *Democracia y Participación*, Santiago, Ediciones Melquiades, 1988. Recogido en Ch. Taylor (2012), 13-34.
- (1988b): «Inwardness and the Culture of Modernity», en A. Honneth, *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen: Im Proze der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, 601-623. Reimpreso en A. Honneth *et al.* (eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, MIT Press, 1992, 88-110.
- (1988c): «Le juste et le bien», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988), 33-56. Trad. esp. «Lo justo y el bien», *Revista de Ciencia Política*, Universidad Católica de Chile, 12/1-2 (1990). Revisado y reimpreso en inglés como «Justice After Virtue», en J. Horton y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre*, 1994, Cambridge, Polity Press.
- (1988d): «*Social Action and Human Nature* by Axel Honneth and Hans Joas» [Prefacio al libro], trad. de Raymond Meyer, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, vii-ix.
- (1989a): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Ana Lizón, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- (1989b): «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en N. L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 159-182. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 181-203.
- (1989c): «Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism», *Cardozo Law Review*, 10 (1989), 857-870. Reimpreso en D. Cornell, M. Rosenfeld y D. G. Carlson (eds.), *Hegel and Legal Theory*, New York, Routledge, 1991, 64-77.
- (1989d): «Philosophy of Mind», en J. O. Urmson y J. Ree (eds.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, 1989, 2º ed., 235-237.
- (1990a): «Invoking Civil Society», *Working Paper*, Chicago, Center for Psychosocial Studies, 1990. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 127-145.
- (1990b): «Irreducibly Social Goods», en G. Brennan y C. Walsh (eds.), *Rationality, Individualism and Public Policy*, Canberra, Australian National University, 1990. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 127-145.
- (1990c): «Modes of Civil Society», *Public Culture*, 3 (1990), 95-118. Versión revisada y ampliada como «Civil Society in the Western Tradition», en E. Groffier y M. Paradis (eds.), *The Notion of Tolerance and Human Rights: Essays in Honour of Raymond Klibansky*, Ottawa, Carleton University Press, 1991, 117-136. Reimpreso en C. M. Elliot (ed.), *Civil society and democracy: a reader*, New Delhi, Oxford University Press, 2006.
- (1990d): «Rorty in the Epistemological Tradition», en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, 1990, 257-275.
- (1991a): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press [Publicado originalmente como *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi]. Trad. esp. de Pablo Carbajosa, *La ética de la autenticidad*, Introducción de Carlos Thiebaut, Paidós, Barcelona, 1994.

- (1991b): «Comprendre la culture politique», en R. Hudon y R. Pelletier (eds.), *Sainte-Foy*, Les Presses de l'Université Laval, 1991, 193-207.
- (1991c): «Lichtung oder Lebensform. Parallelen Zwischen Wittgenstein und Heidegger», en B. McGuinness *et al.* (eds.), *Der Löwe spricht.. un wir können ihm nichtverstehen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, 94-120. Revisado y traducido al inglés como «Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein», en Ch. Taylor (1995a), 61-78.
- (1991d): «Shared and Divergent Values», en R. L. Watts y D. M. Brown (eds.), *Options for a New Canada*, Kingston, Queen's University Press, 1991, 53-76. Recogido en Ch. Taylor (1992a), 155-186.
- (1991e): «The Importance of Herder», en E. y A. Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, London, Hogarth Press, 1991. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 79-99.
- (1992a): *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest (ed.), Quebec, Presses de l'Université Laval. Trad. ing. de Paul Leduc Browne, *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993. Trad. esp. de María Jesús Marín, Donostia, *Acercar las soledades: Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Donostia, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999.
- (1992b): «The Politics of Recognition», en *Working Paper*, Chicago, Center for Psychosocial Studies, 1992. Recogido en Ch. Taylor (1993a), 25-73; y en Ch. Taylor (1995a), 225-256.
- (1993a): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, edición e introducción de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press. Trad. esp. de Mónica Utrilla, Liliana Andrade y Gerard Vilar, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, F.C.E., 2009, 2ª ed.
- (1993b): «Liberal Politik und Öffentlichkeit», en K. Michalski (ed.), *Die liberale Gesellschaft: Castelgandolfo-Gespräche 1992*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1993, 21-67. Revisado y traducido al inglés como «Liberal Politics and the Public Sphere», en Ch. Taylor (1995a), 257-287.
- (1994a): «Can Liberalism Be communitarian?», *Critical Review*, 8 (1994), 257-262.
- (1994b): «Human Rights, Human Differences», *Compass*, 12 (1994), 18-19.
- (1994c): «Why Democracy Needs Patriotism», *Boston Review*, 19 (1994). Reimpreso en J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996, 119-121.
- (1995a): *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Fina Birulés, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- (1995b): «A Most Peculiar Institution», en J. E. J. Altham y R. Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 132-155.
- (1996a): «A World Consensus on Human Rights?», *Dissent*, 43 (1996), 15-21.

- (1996b): «Conditions of an Unforced Consensus On Human Rights», *Bangkok Workshop*, March 1996. Reeditado en J. R. Bauer y D. A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University press, 1999, 124-144. Recogido en Ch. Taylor (2011a), 105-123.
- (1996c): «Identidad y reconocimiento», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7 (1996), 10-19.
- (1996d): «Iris Murdoch and Moral Philosophy», en M. Antonaccio y W. Schweiker (eds.), *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1996, 3-28. Recogido en Ch. Taylor (2011a), 3-28.
- (1997a): *La liberté des modernes*, edición de Philippe de Lara, París, Presses Universitaires de France, París. Trad. esp. de Horacio Pons, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- (1997b): «Demokratie und Ausgrenzung», *Transit*, 7/14 (1997), 81-97. Versión inglés «The Dynamics of Democratic Exclusion», *Journal of Democracy*, 9/4 (1998), 143-156.
- (1997c): «Nationalism and Modernity», en R. McKim y J. McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1997, 31-55. Recogido en Ch. Taylor (2011a), 81-104.
- (1999a): *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain, James L. Heft, ed., Oxford, Oxford University Press.
- (1999b): «Democratic Exclusion (and its Remedies?). The John Ambrose Stack Memorial Lecture», en A. C. Cairns *et al.* (eds.), *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's Universities Press, 1999, 265-287. Recogido en Ch. Taylor (2011a), 124-145.
- (2000a): «Democratic Exclusion (and its Remedies?)», en Askonas, Peter Frand Angus Stewart (eds.), *Social Inclusion: Possibilities and Tensions*, Basingstoke, Macmillan, 2000, 89-102.
- (2000b): «Die Moderne und die säkulare Zeit», en K. Michalski (ed.), *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernitäten: Castelgandolfo-Gespräche 1998*, Stuttgart, Klett-Cota, 2000, 28-85.
- (2000c): «Modernity and Difference», en L. Grossberg y A. McRobbie (eds.), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, London and New York, Verso, 2000.
- (2000d): «Religion Today», *Transit*, 19 (2000).
- (2000e): «Taylor-made Selves» [Entrevista con Alexandra Klaushofer], *The Philosophers' Magazine*, 12 (2000), 37-40.
- (2001a): «A Tension in Modern Democracy», en A. Botwinick y W. E. Connolly (eds.), *Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 2001, 79-95.
- (2001b): «Plurality of Goods», en R. Dworkin, M. Lilla y R. S. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, Review of Books, 2001, 113-120.

- (2002a): *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Ramón Vilá, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.
- (2002b): «Democracy, Inclusive and Exclusive», en R. Madsen et al (eds.), *Meaning and Modernity: Religion, Polity and Self*, California, University of California Press, 2002.
- (2002c): «Modern Social Imaginaries», *Public Culture*, 14/1 (2002)
- (2004): *Modern Social Imaginaries*, Durham y Londres, Duke University Press. Trad. esp. de Ramón Vilá, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.
- (2007a): *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2007b): «What is Secularity», en K. Vanhoozer y M. Warner (eds.), *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning and Experience*, Aldershot, Ashgate, 2007, 97-130.
- (2008): «Fonder L'Avenir: Les temps de la conciliation» [con Gérard Bouchard], *Rapport de la Commission de Consultation sur Les Pratiques d'Accommodement, Reliées aux Différences Culturelles, Gouvernement du Québec*, 2008. Trad. ing. «Building the Future: A Time for Reconciliation». *Report of the Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences*.
- (2009): «The Polysemy of the Secular», *Social Research*, 76/4 (Winter 2009), 1.143-1.166.
- (2010a): *Laïcité et liberté de conscience* [con Jocelyn Maclure], Montreal, Les Éditions du Boreal.
- (2010b): «Afterword: Apologia pro Libro suo», en M. Warner, J. Van Antwerpen y C. Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard UP, Cambridge Mass, 2010, 300-321.
- (2010c): «Challenging Issues about the Secular Age», *Modern Theology*, 26/3 (2010), 404-416.
- (2010d): «How to Define Secularism» [Presentación al *Colloquium in Legal, Political and Social Philosophy*], New York University School of Law, 11 November 2010.
- (2010e): «Replies» [Respuestas de Taylor al simposio sobre su filosofía], *New Blackfriars*, 91 (2010).
- (2010f): «The Meaning of Secularism», *The Hedgehog Review*, 12/3 (2010), 23-34.
- (2011a): *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2011b): *The Power of Religion in the Public Sphere* [con J. Habermas, J. Butler y C. West], edición de Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, Columbia, SSRC Book. Trad. esp. de José María Carabante y Rafael Serrano, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.
- (2011c): «Dialogue» [con Jürgen Habermas], Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (eds.), en Ch. Taylor (2011b).

- (2011d): «Die Blossse Vernunft (“Reason Alone”)», en Ch. Taylor (2011a), 326-346.
- (2011e): «Disenchantment-Reenchantment», en G. Levine (ed.), *Secular Enchantment*, New York, Princeton University Press, 2011. Recogido en Ch. Taylor (2011a), 287-302.
- (2011f): «What Does Secularism Mean», en Ch. Taylor (2011a), 303-325.
- (2011g): «Why we need a radical redefinition of secularism», en Ch. Taylor (2011b), 34-59.
- (2012): *Democracia Republicana/Republican Democracy*, Introducción de Renato Cristi, Apéndice de Renato Cristi y Ricardo Tranjan, Santiago de Chile, LOM.
- (2016): *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ABBEY, Ruth (1999): «Charles Taylor’s Politics of Recognition: a Reply to Jonathan Seglow», *Political Studies*, 37 (1999), 710-714.
- (2000): *Charles Taylor*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- ABBEY, Ruth (ed.) (2004): *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press, Contemporary Philosophy in Focus.
- ACKERMAN, Bruce (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press.
- ADORNO, Theodor W. (1967): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Neuauf. Suhrkamp, Frankfurt. Trad. esp. de Alfredo Brotons, *La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana*, en *Obras Completas*, ed. de R. Tiedemann, Madrid, Akal, 20 vols., 2005-2008, vol. 6 (2006), 395-499.
- ANDAR (2006): «Laicidad. En los senderos del siglo XXI», *Las hojas de andar*, 13 (Nov. 2006).
- ANSCOMBE, Elizabeth (1957): *Intention*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press. Trad. esp. de Ana Isabel Stellino, *Intención*, Intro. de Jesús Mosterín, Barcelona, Paidós, 1991.
- ARANGUREN, José Luis L. (1958): Ética, en *Obras Completas*, ed. de F. Blázquez, Madrid, Trotta, 6 vols., 1994-1998, vol. 2 (1995), 395-499.
- ATENCIA, Javier (2005): *Hermenéutica de la percepción, de la corporalidad y de la emoción en Charles Taylor* [Tesis Doctoral], Universidad de Málaga.
- BAKER, D. P. (2000): «Charles Taylor’s *Sources of the Self*: A Transcendental Apologetic?», *Internacional Journal for Philosophy of Religion*, 47 (2000), 155-174.

- BAUM, Gregory (2010): «The Response of a Theologian to Charles Taylor's *A Secular Age*», *Modern Theology*, 26/3 (2010), 363-381.
- BAUMAN, Zygmunt (2000): *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity. Trad. esp. de Mirta Rosenberg, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt y TESTER, Keith (2001): *Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge, Polity. Trad. esp. de Albert Roca, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2001.
- BECK, Ulrich (1992): *Risk Society —Towards a New Modernity*, London, Sage. Trad. esp. de Jesús Alborés Rey, *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo xxi, 2002.
- BENEDICTO, Rubén (2004): *Charles Taylor: identidad, comunidad y libertad* [Tesis Doctoral], Universidad de Valencia.
- (2010): «Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado», *Stvdium. Revista de Humanidades*, 16 (2010), 201-229.
- (2012): «Charles Taylor: el ser humano y el bien», *Contrastes*, XVII (2012), 47-64.
- BERLIN, Isaiah (1953): *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, London, Weidenfeld & Nicolson. Trad. esp. de Mario Muchnik, *El erizo y la zorra. Ensayos sobre la visión histórica de Tolstoi*, Prólogo de Mario Vargas Llosa, Barcelona, Muchnik, 1982.
- (1969): *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press. Trad. esp. de Julio Bayon, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- BLACKMORES, Jilles (2004): «Leading as emotional management work in high risk times: the counterintuitive impulses of performativity and passion», *School leadership and management*, vol. 24/4, 439-459.
- BLATTBERG, Charles (2007): «What's wrong with hypergoods», *Philosophy & Social Criticism*, 33/7 (2007), 802-832.
- BLOOM, Allan (1987): *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster. Trad. esp. de Adolfo Martín, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989.
- BOHMAN, J. et al. (1991): *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca, Cornell University Press.
- CALHOUN, Craig (1991): «Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the *Sources of the Self*», *Social Theory*, 9/2 (1991), 232-263.
- (1999): «Charles Taylor on Identity and the Social Imaginary», *ASCUS*.
- CALHOUN, Craig, BEINER, Ronald y ABBEY, Ruth (2000): «Charles Taylor's Political Thought», *Programme d'études sur le Quebec*, McGill University, 19 (June 2000).
- CAMPS, Victoria (1999): *Las paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica.
- (2011): *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder.
- (2013): *Breve historia de la ética*, Barcelona, RBA.
- CINCUNEGUI, Juan M. (2010): *Charles Taylor y la identidad moderna* [Tesis Doctoral], Universidad Ramón Lull.

- CLIFFORD, William (1879): «The Ethics of Belief», en Clifford, W., *Lectures and Essays*, London, Macmillan Co, 1879, 177-211.
- COHEN, Gerald Allan (1979): *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, Oxford University Press. Trad. esp. de Pilar López Mañez, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI editores, 1986.
- CONILL, Jesús (2006): *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos.
- CONNOLLY, Julie, LEACH, Michael y WALSH, Lucas (eds.) (2007): *Recognitions in Politics. Theory, Policy and Practice*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- COROMINAS I BUSQUETA, Josep (2006): «Laicismo y laicidad», *Criterios*, 6 (2006).
- CRISTI, Renato (2003): «Participación, representación y republicanismo», *Anuario Filosófico*, 36/1 (2003), 53-81.
- (2010): «Charles Taylor y la democracia republicana», *Revista Ciencia Política*, 30/3 (2010), 599-617.
- CUCHUMBÉ, Nelson Jair (2010): «La crítica de Taylor al liberalismo procedimental y a la racionalidad práctica moderna», *Ideas y valores*, 143 (2010), 33-49.
- DALY, Market (ed.) (1994): *Communitarianism. A New Public Ethics*, California, Wardsworth.
- DONOSO, Carlos (2003): «Charles Taylor: Una crítica comunitaria al liberalismo político», *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 2/6 (2003), 1-26.
- DURKHEIM, Émile (1912): *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, PUF. Trad. esp. de Ana Martínez Arancón, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2014.
- DUSSEL, Enrique (1998a): *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*, México, Universidad Autónoma de México.
- (1998b): «Proyecto ético-filosófico de Charles Taylor (Ética del discurso y Filosofía de la Liberación)», en Dussel (1998a), cap. 4, 109-146.
- ELIADE, Mircea (1965): *Das Heilige und das Profane*, Paris, Gallimard. Trad. esp. de Luis Gil, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Punto Omega, 1981.
- FLANAGAN, Owen (1993): «The Malaise of Modernity by Charles Taylor» [Reseña de libro], *Ethics*, 104/1 (1993), 192-194.
- (1996): *Self Expressions: Mind, Morals and the Meaning of Life*, New York, Oxford University Press.
- FLEMING, Chris y O'CARROLL, John (2008): «A Modern Itinerary. Keynotes in the Search for Meaning», *Compass*, 42/2 (2008), 19-24.
- FOSCHIERA, Rogério (2009): «Autenticidad e Antropología filosófica em Charles Taylor», *Saberes. Revista da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)-Brasil*, 1/2 (2009), 152-165.
- FRAIJÓ, Manuel (1985): *Realidad de Dios y drama del hombre*, Madrid, Fundación Santa María.

- (1992): *Fragmentos de esperanza*, EVD, Estella.
- (1994): «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en Fraijo (ed.) (1994), 13-43.
- FRAIJÓ, Manuel (ed.) (1994): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta.
- FRANKFURT, Harry (1971): «Freedom of the Will and the Concept of Person», *The Journal of Philosophy*, 68/1 (1971), 5-20.
- FRONTELA, Luis Javier F. (2010): «Laicidad y secularización en la España contemporánea», *Revista de Espiritualidad*, 69 (2010), 225-256.
- GARCÍA-MORÁN, Juan (2001): «Al norte del liberalismo: el contexto canadiense de un debate filosófico», en Colom, F. (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- GARCÍA PINO, Gonzalo (2001): «La idea de los derechos en Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. Un contrapunto comunitarista», *Revista de Ciencia Política*, XXI/1 (2001), 3-24.
- GERVILLA, Enrique (2013): «Laicidad, convivencia ciudadana y educación», *Revista de Educación*, 360 (2013).
- GÓMEZ, Carlos (1994): «Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral. El debate entre comunitarismo y liberalismo» [Entrevista con Carlos Thiebaut], *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3 (1994), 167-175.
- GÓMEZ, Carlos y MUGUERZA, Javier (2007) (eds.): *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Madrid, Alianza Editorial.
- GRACIA, Javier (2009a): *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural* [Tesis Doctoral], Universidad de Valencia.
- (2009b): «Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?», *Revista Internacional de Filosofía*, 46 (2009), 171-187.
- (2010a): «Perfil hermenéutico de la antropología filosófica de Charles Taylor», en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (eds.) (2010), 252-266.
- (2010c): «Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor», *Isegoría*, 42 (2010), 199-213.
- GRIMALDI, Edgardo (2004): «La ética de los bienes en Charles Taylor», *Cuaderno de Filosofía*, 14/1 (2004), 11-75.
- HABERMAS, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Trad. esp. de Antonio Doménech, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1981, 11ª ed., 2011.
- (1991a): *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Germany, Suhrkamp. Trad. esp. de José Mardomingo, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.

- (1991b): «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft» en Habermas, J. (1991a), 100-118. Trad. esp. de José Mardomingo, «Acerca del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», *Filosofía: revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes*, 1(1991), 5-24.
- (2006): «Religion in the Public Sphere», *European Journal of Philosophy*, 14/1 (2006).
- (2011): «The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology», en Taylor, Ch. (2011a): 15-33.
- HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph (2005): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i.Br., Herder Verlag. Trad. esp. de Isabel Banco y Pablo Largo, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- HAMLIN, D. W. (1967): «The Explanation of Behaviour by Charles Taylor» [Nota crítica], *Mind, New Series*, 76/301 (1967), 127-136.
- HAUERWAS, Stanley y COLES, Romand (2010): «“Loving Live the Weeds and the Wilderness Yet”: Reflections on *A Secular Age*», *Modern Theology*, 26/3 (2010), 349-362.
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer. Trad. esp. de José Gaos, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (11ª reimp.).
- HELLER, Agnes (1978): *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie*, Hamburg, Westberlin, Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung GmbH. Trad. esp. de Carlos Moya, *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980.
- HERDER, Johann Gottfried (1772): *Treatise on the Origin of Language*. Trad. esp. de Pedro Ribas, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en Herder, J. G., *Obra selecta*, Madrid, Alfabeta, 1982, 133-232.
- HERNÁNDEZ, José María (1994): «Comunitarismo, liberalismo y modernidad», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3 (1994), 204-211.
- HEWITT, Keith (2000): «Taylor on Phenomenological Method: An Hegelian Refutation», *Animus*, 5 (2000), 159-180.
- HONNETH, Axel y JOAS, Hans (1988): *Social Action and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMES, William (1902): *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, London, Longmans, Green & Co. Trad. esp. de José Francisco Yvars, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986.
- JOSKE, W. D. (1966): «The Explanation of Behaviour by Charles Taylor» [Reseña de libro], *Philosophy and Phenomenological Research*, 27/1 (1966), 135-137.
- KEBA, Andrej (2010): «Charles Taylor and the Possibility of Individualism about Identity», *Politická misao*, 41/1 (2010), 13-30.
- KENNY, Anthony (1963): *Action, Emotion and Will*, New York, The Humanities Press.

- KEYMER, Maria Paz (2007): «Bien y naturaleza: algunas condiciones entre Robert Spaemann y Charles Taylor», *Pensamiento y cultura*, 10 (2007), 39-49.
- KYMLICKA, Will (1990): *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford University Press. Trad. esp. de Roberto Gargarella, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995.
- (1991): *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- KITCHEN, Gary (1999): «Charles Taylor: The malaise of modernity and the moral sources of the self», *Philosophy and Social Criticism*, 225/3 (1999), 29-55.
- LAFOREST, Guy (1993): «Introduction», en Taylor, Ch. (1992a), ix-xv.
- LAITINEN, Arto (2002): «Charles Taylor and Paul Ricoeur on Self-Interpretations and Narrative Identity», en Huttunen, R. *et al.* (eds.), *Narrative Research Voices of Teachers and Philosophers*, Jyväskylä, SoPhi67, 2002, 57-71.
- (2008a): *Strong Evaluation without Moral Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.
- (2008b): «Recognition, Needs and Wrongness», *European Journal of Political Theory*, 8/1 (2008), 13-30.
- LAITINEN, Arto y SMITH, Nicholas H. (ed.) (2002): *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Helsinki, Acta Philosophica Fennica, Vol. 71.
- LANDESMAND, Bruce M. (1994): «Multiculturalism and "The Politics of Recognition" by Charles Taylor» [Reseña de libro], *Ethics* (University of Chicago Press), 104/2 (1994), 384-386.
- LARA, Philippe de (1997): «L'anthropologie philosophique de Charles Taylor », Introducción a Taylor (1997a), 13-29.
- LARMORE, Charles (1991): «Sources of the Self by Charles Taylor» [Reseña de libro], *Ethics* (The University of Chicago Press), 102/1 (1991), 158-162.
- LASCH, Christopher (1979): *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton & Company.
- LAZO, Pablo (2004): *El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor* [Tesis Doctoral], Universidad de Deusto.
- (2007): «La hermenéutica de la construcción de la identidad moderna: una relectura de Charles Taylor de cara a nuestro mundo multicultural», *Estudios Sociológicos*, 25/2 (2007), 463-489.
- LEASK, Ian *et al.* (eds.) (2010): *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- LIPOVETSKY, Gilles (2004): *Les temps hypermodernes*, éditions Grasset. Trad. esp. de Antonio-Prometeo Moya, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- LLAMAS, Encarna (2000): *La constitución teológica de la identidad en Charles Taylor* [Tesis Doctoral], Universidad de Navarra.
- (2001): *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Pamplona, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

- (2003): «Identidad humana como teleología en Charles Taylor», Comunicación presentada en el Congreso Tomista Internacional: *L'Umanesimo cristiano nel III Millennio: prospettiva di Tommaso D'Aquino*.
- LYOTARD, Jean-François (1979): *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Minuit. Trad. esp. de Mariano Antolín Rato, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987.
- LÓPEZ NOVO, Joaquín Pedro (2008): «Laicidad y laicismos en España ¿Qué España laica?», *Mediterráneo Económico*, 14 (2008), 101-121.
- MACINTYRE, Alasdair (1994): «Critical Remarks on the *Sources of the Self* by Charles Taylor», *Philosophy and Phenomenological Research*, 54/1 (1994), 187-190.
- MACKIE, John (1977): *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Books. Trad. de Tomás Fernández Aúz, *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- MACLENNAN, Hugh (1945): *Two Solitudes*, New York, Duell, Sloan & Pearce. Trad. esp. *Dos soledades*, Madrid, La nave, s/f.
- MACLURE, Jocelyn (2000): *Quebec Identity*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press.
- MARIAS, Julián (1970): *Antropología metafísica*, en *Obras Completas*, Tomo X (1982), Madrid, Revista de Occidente.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1942): *La Structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France. Trad. de Enrique Alonso, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957.
- (1945): *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard. Trad. esp. de Jem Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
- MILBANK, John (1993): *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, London, Blackwell.
- MUGUERZA, Javier (1977): *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid, Plaza y Valdés/ CSIC, 2009, 3º ed.
- (1997): *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Madrid, Arjés.
- (2000): «Ciudadanía: Individuo y comunidad (Una aproximación desde la ética pública)», *Contrastes*, Supl. 5 (2000), 17-26.
- MUGUERZA, Javier *et al.* (eds.) (1989): *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate.
- MULHALL, Stephen (2004): «Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy», en Abbey, R. (2004), 105-125.
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam (1992): *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford. Trad. esp. de Enrique López Castellón, *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy, 1996.

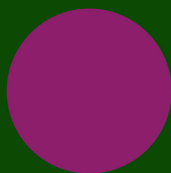
- MURDOCH, Irish (1970): *The Sovereignty of Good*, Londres, Ark. Trad. esp. de Ángel Domínguez Hernández, *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- NAGEL, Thomas (1986): *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press. Trad. esp. de Jorge Issa González, *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- OLAFSON, Frederick A. (1994): «Comments on *Sources of the Self* by Charles Taylor», *Philosophy and Phenomenological Research*, 54/1 (1994), 191-196.
- ORTEGA Y GASSET, José (1914): *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 10 vols., 2004-1998, vol. 1.
- (1929): *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 10 vols., 2004-1998, vol. 4.
- OTTO, Rudolf (1917): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, Trewendt und Granier. Trad. esp. de Fernando Vela, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- PEDRANA, Yamila María (1996): «Algunos problemas de la reintroducción de los temas de la vida buena en la propuesta de Charles Taylor», *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31-32 (1996), 235-245.
- PEÑA-RUIZ, Henry (2002): *La laicidad*, México, Siglo xxi editores.
- (2006): «La emancipación laica: principios y valores», *Eikasía. Revista de Filosofía*, II, 7 (Nov. 2006), 149-153.
- PEÑA-RUIZ, Henry y TEJADOR, César (2009): *Antología laica: 66 textos comentados para comprender el laicismo*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- PÉREZ BARAHONA, Sergio (2004): «Comunidad y nación. El problema de la identidad en Charles Taylor», *Redur*, 2 (2004), 65-77.
- RAEDER, Linda C. (1998): «Liberalism and the Common Good. A Hayekian Perspective on Communitarianism», *The Independent Review*, II/4 (1998), 519-535.
- RASMUNSEN, David (1990): *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, MIT Press.
- RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de María Dolores González, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1978.
- (1987): «The Idea of Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, 7/1 (1987), 1-25.
- (1993): *Political Liberalism*, NY, Columbia University Press. Trad. esp. de Antoni Doménech, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- RHONHEIMER, Martin (1997): «L'immagine dell'uomo nell'liberalismo», en Sierra Yarza, I. (ed.) (1997), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Rome, Armando Editore.
- RICŒUR, Paul (2002): «Ética y moral», Gómez, C. (ed.) (2002), 241-255.

- RODRÍGUEZ GARCÍA, Sonia E. (2013): «Charles Taylor: sobre democracia. Entre liberalismo y procedimentalismo» [borrador]. Publicado en Hugo Biani y Diego A. Fernández (comp.), *Democracia, neoliberalismo y pensamiento político alternativo. Actas del V Coloquio Internacional de Filosofía Política*, Argentina, Universidad de Lanus/ CECIES, 2015, pp. 81-85. Versión revisada y ampliada en «Charles Taylor: sobre democracia. Con motivo de la publicación de *Democracia Republicana*», *Philosophia. Rivista della Società Italiana di Storia della Filosofia* VIII (1/2013), pp. 49-77.
- (2015): «Educar en la laicidad. Revisando conceptos con Charles Taylor», *Endoxa* 35 (2015), pp. 207-230.
- (2017): «La investigación trascendental de Charles Taylor», *Investigaciones Fenomenológicas* 14 (2017), pp. 213-238.
- (2018): «Hilvanes de una fenomenología del sentimiento en Charles Taylor», *Stoa* 9/18 (2018), pp. 29-57.
- ROCKEFELLER, Steven C. (1993): «Comment», en Ch. Taylor (1993a), 87-98 [Ed. esp. 131-145].
- RORTY, Richard (ed.) (1967): *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press. Trad. esp. de Gabriel Bello, *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, Barcelona, Paidós, 1990.
- (1994a): «Taylor on Self-Celebration and Gratitude», *Philosophy and Phenomenological Research*, 54/1 (1994), 197-201.
- (1994b): «Taylor on Truth», en Tully, J. (ed.) (1994), 20-35.
- SAN MARTÍN, Javier (1988): *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, Madrid, Anthropos.
- (2012a): «La “nuova” visione della fenomenologia», *Logos*, 7 (2012), 65-85.
- (2012b): «En torno a la nueva visión de Husserl», *Valenciana*, 9 (2012), 182-206.
- (2013): *Antropología Filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, Madrid, UNED.
- (2015): *Vida, cultura y persona. Antropología filosófica II*, Madrid, UNED.
- SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO, Tomás (eds.) (2010): *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- SANDEL, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of the Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Trad. de María Dolores Fernández, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- SANDEL, Michael (ed.) (1984): *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press.
- SCHLATTER, Antonio (1999): *El liberalismo político de Charles Taylor* [Tesis Doctoral], Universidad de Navarra.

- (2000): «El liberalismo político de Charles Taylor», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- SCHWEIKER, William *et al.* (2010): «Grappling with Charles Taylor's A Secular Age», *Journal of Religion*, 90/3 (2010), 367-400.
- SENNET, Richard (1998): *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton. Trad. esp. del Daniel Najmías, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- (2006): *The Culture of the New Capitalism*, Yale. Trad. esp. de Marco Aurelio Galmarini, *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- SHANTZ, Douglas H. (2009): «The Place of Religion in a Secular Age: Charles Taylor's Explanation of the Rise and Significance of Secularism in the West». *The Iwaassa Lecture an Urban Theology*.
- SHAPIRO, Michael J. (1986): «Charles Taylor's Moral Subject», *Political Theory*, 14/2 (1986), 311-324.
- SKINNER, Quentin (1994): «Modernity and disenchantment: some historical reflections», en Tully, J. (ed.) (1994), 37-48.
- SMITH, Adam (1776): *The Wealth of Nations*, London, W. Strahan and T. Cadell. Trad. esp. de Jose Alfonso Ortiz, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Valencia, 4 tomos, 1794.
- SMITH, Nicholas H. (2002): *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- (2004): «Taylor and the Hermeneutic Tradition», en Abbey, R. (2004), 29-51.
- SPIEGELBERG, Herbert (1960): *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague, Martinus Nijhoff, Collection Phaenomenologica, n. 6 (2 vols.).
- SUTHERLAND, N. S. (1965): «The Explanation of Behaviour by Charles Taylor» [Reseña de libro], *The Philosophical Quarterly*, 15/61 (1965), 379-381.
- TAMBIAH, Stanley (1990): *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THIEBAUT, Carlos (1991): «Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral (Realismo moral, historia de la subjetividad y lenguaje expresivo)», *Isegoría*, 4 (1991), 122-152.
- (1994): «Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor», en Taylor, Ch. (1991a [1994]), 11-34.
- (2009): «Charles Taylor: democracia y reconocimiento», en Máiz, R. (ed.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2009, 211-232.
- TULLY, James (ed.) (1994): *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VELASCO, Juan Martín (1973): *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad. 6º ed. Madrid, Trotta, 2009.

- WALZER, Michael (1983): *Spheres of Justice*, New York, Basic Books. Trad. esp. *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1993.
- (1984): «Liberalism and the Art of Separation», *Political Theory*, 3 (1984), 315-330.
- WARNER, Michael, VANANTWERPEN, Jonathan y CALHOUN, Craig (eds.) (2010): *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press.
- WEBER, Max (1905): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: J.C.B. Mohr. Trad. esp. de Jorge Navarro Pérez, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Itsmo, 1998.
- WELTON, Donn (2003): *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana, Indiana University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1922): *Tractatus logico-philosophicus*, London & New York, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Trad. esp. de Luis M. Valdés Villanueva, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2002.
- (1953): *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag. Trad. esp. de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Crítica, 2008.
- WOOD, Allen W. (1992): «Sources of the Self by Charles Taylor» [Reseña de libro], *The Philosophical Review*, 101/3 (1992), 621-626.

SERIE MEDEA



Mujeres científicas,
artistas, humanistas,
educadoras y académicas
de Iberoamérica

Charles Taylor es probablemente –junto a su amigo e interlocutor, Jürgen Habermas– uno de los filósofos más influyentes de la segunda mitad del siglo XX. Ágil, vivaz y enérgico, su pensamiento forma parte de los grandes clásicos de la historia del pensamiento filosófico occidental.

Su naturaleza comprometida –que le llevó a participar en la política quebequense en su juventud– y su significativa contribución –no siempre justamente comprendida– en el debate entre comunitarismo y liberalismo en la década de los noventa contribuyeron a que Taylor fuese identificando como uno de los padres teóricos del comunitarismo. Sin embargo, su filosofía trasciende notablemente esta identificación, porque se trata de una filosofía comprometida con el ser humano y los temas que le atañen íntimamente.

El bien, la comunidad y la trascendencia –ética, política y religión– son las claves interpretativas a través de las que Taylor piensa y reconstruye la entidad moderna. Y, en cada uno de estos ámbitos, se esfuerza en elaborar una filosofía cargada de valores, significados y sentimientos. En el intento de descargar toda la fuerza significativa del mundo que nos rodea, Taylor recupera la función originaria de la filosofía –la búsqueda de significados– y la lleva a su máxima expresión configurando una filosofía sustantiva y de carácter eminentemente práctico. Como se defiende en este ensayo, la filosofía de Taylor bien puede entenderse como una suerte de reencantamiento del mundo moderno.

Sonia E. Rodríguez García es doctora por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, España. Trabaja en esta misma institución como Profesora Ayudante Doctora en el Dpto. Filosofía y Filosofía Moral y Política, en la que imparte asignaturas del área de la filosofía de la religión. Su trabajo de investigación, diseminado en revistas nacionales e internacionales, abarca cuestiones éticas, políticas y del ámbito de la religión de actualidad.



Universidad Autónoma
del Estado de México
uamex.mx



Sb editorial
editorialsb.com

ISBN: 978-607-633-236-8



9 786076 332368

ISBN: 978-987-8384-18-4



9 789878 384184

