

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Escuela de Posgrado



AGENCIA ENCARNADA: UN ESTUDIO SOBRE LA CONEXIÓN ENTRE LA ÉTICA Y LA FENOMENOLOGÍA EN LA TEORÍA DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE CHARLES TAYLOR

Tesis para optar el Grado Académico de Maestra en Filosofía

Con mención Ética y Política

NICOLE ORÉ KOVA'CS

Presidenta: Rosa Elvira Vargas Della Casa

Asesor: Gonzalo Eduardo Gamio Gehri

Lector 1: César Inca Mendoza Loyola

Lector 2: Aurelio Antonio Pérez Valerga

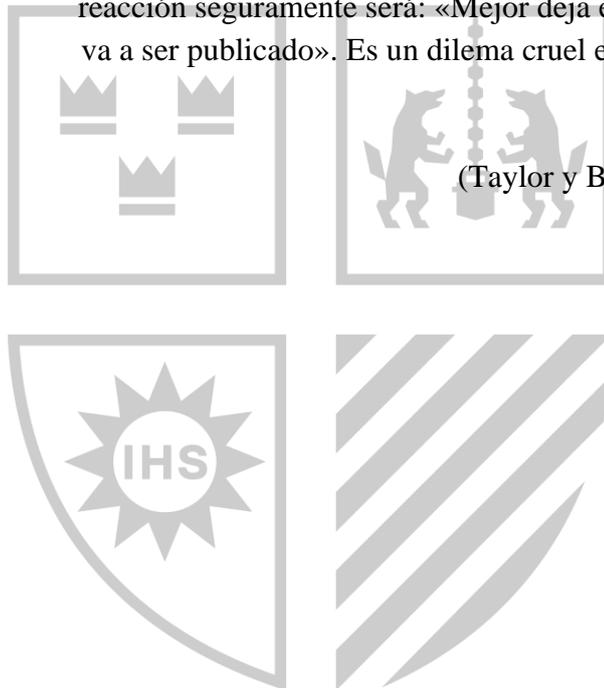
Lima – Perú

Diciembre de 2021

EPÍGRAFE

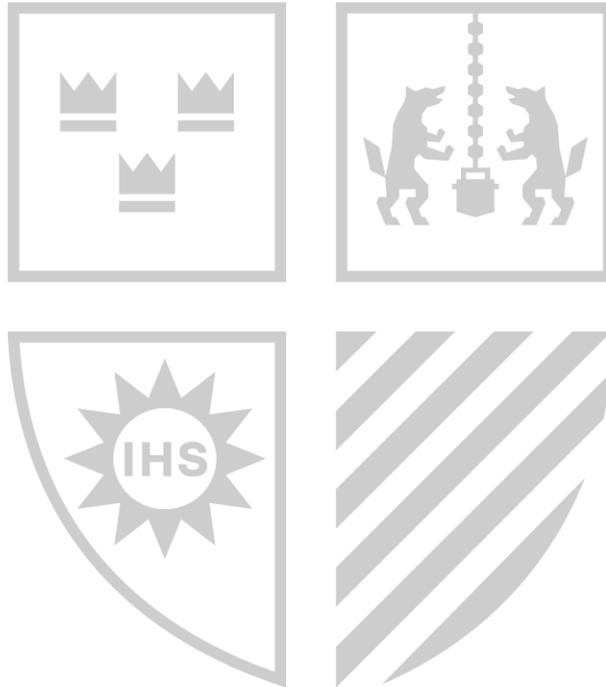
«No puedo pensar en escribir un libro. Para conseguir un puesto debo tener un número determinado de publicaciones en las mejores revistas especializadas» (...) la mujer que dijo «tengo que publicar estos artículos» se enfrentará con el hecho de que las únicas revistas respetadas son aquellas donde hay una revisión de pares. Ése es otro tipo de proceso de normalización, ya que si escribes un artículo con cierto tipo de orientación la reacción seguramente será: «Mejor deja eso de lado porque no va a ser publicado». Es un dilema cruel el que deben enfrentar estos jóvenes.

(Taylor y Bernstein, 2017, p. 57)



DEDICATORIA

A quienes olvidaron que las mejores cosas toman tiempo y que, además, como diría Heráclito, oyen sin comprender; parecidos a los sordos. A ellos se aplica el proverbio: estando presentes están ausentes.

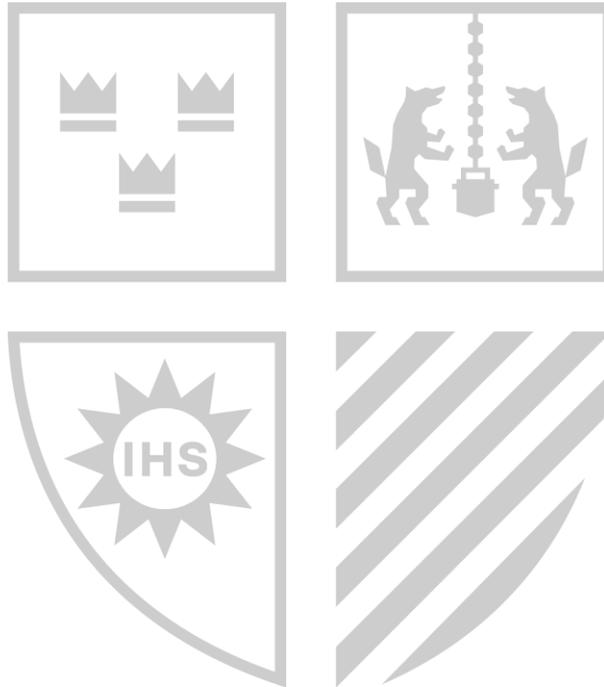


AGRADECIMIENTO

A mis padres, María y José, por su amor, confianza y contención
en los momentos más difíciles.

A Gonzalo, por enseñarme que el camino de la filosofía debe
recorrerse con calma.

A Blanca, por su compañía y juegos. Ella también aprendió de
filosofía.



RESUMEN

¿Quién soy yo? ¿Quién puedo llegar a ser? son preguntas que nos interrogan respecto a nuestra identidad. Nos las hacemos a nosotros mismos o se las formulamos a las personas que consideramos más significativas en nuestra vida. Para algunos, ensayar una respuesta implica detenerse a pensar por un momento a fin de evaluar el correcto orden de las cosas que identifican como valiosas y que los definen como personas auténticas. Para otros, el intento de articular una respuesta puede generarles angustia, pues los enfrenta a un profundo vacío de sentido, producto de la caída de los ideales y grandes relatos. En ese sentido, dado que la identidad presupone siempre una ética y, por lo tanto, una explicación acerca de nuestra existencia en el mundo, la identidad como problema propio de la época moderna ha sido materia de discusión y reflexión filosófica.

En esta línea de pensamiento, el filósofo canadiense Charles Taylor ha demostrado a lo largo de su obra un inigualable interés por el proceso de construcción de la identidad moderna, dedicando su actividad filosófica a la reflexión acerca de los fundamentos de la identidad. Su filosofía explora las raíces cognoscitivas, éticas, políticas e históricas de este problema. A partir de este examen, plantea una propuesta filosófica que revisa críticamente los presupuestos epistemológicos de la modernidad y desarrolla un modelo de construcción de la identidad en el que la *agencia encarnada* se establece como eje central. Esta propuesta, de clara inspiración fenomenológica, pretende superar el enfoque epistemológico y así recuperar la conexión entre el agente y el mundo. El propósito de la presente investigación es discutir el vínculo entre la fenomenología y la ética implícita en la idea de *agencia encarnada* en el pensamiento de Charles Taylor.

Palabras clave: construcción de la identidad, fenomenología, agencia encarnada, Charles Taylor

ABSTRACT

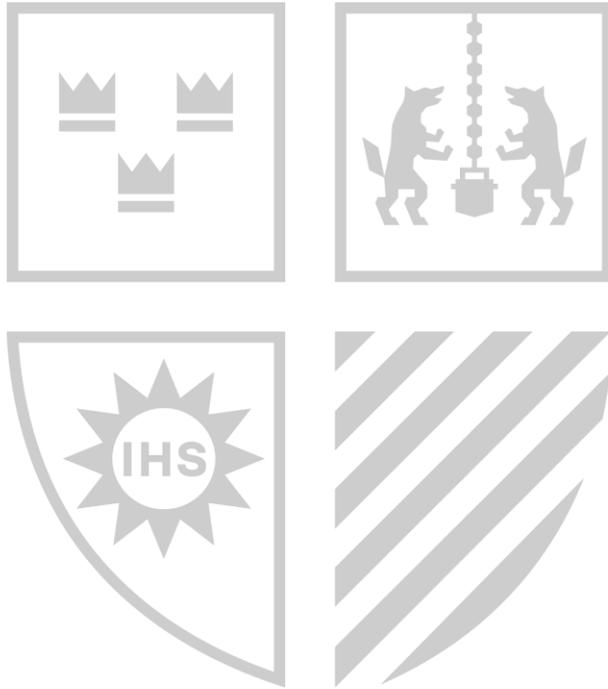
Who am I? Who can I become? Those are questions with which we are questioning our identity. We ask them to ourselves, or we ask the people we consider most important. For some, rehearsing an answer means stopping for a moment to think to evaluate the correct order of things that they consider most important and that define them as authentic people. For others, the attempt to articulate a response can generate anguish as it confronts them with a deep void of meaning resulting from the fall of ideals and great stories. Hence, identity as a problem inherent to modern times has been the subject of philosophical discussion and reflection, since identity always presupposes an ethic and, therefore, an explanation of our existence in the world.

In this reflection, the philosopher Charles Taylor has shown throughout his work an unequalled interest in the process of construction of modern identity, dedicating his philosophical activity to reflecting on the foundations of identity. His philosophy explores the epistemological, ethical, political and historical roots of the problem. From this, he develops a philosophical proposal that critically reviews the epistemological assumptions of modernity and proposes a model for the construction of identity in which *embodied agency* is established as the central axis. This proposal, with a clear phenomenological stamp, aims to overcome epistemology and recover the connection between the agent and the world. In this sense, the purpose of this research is to explore the connection between phenomenology and the ethics implicit in the idea of *embodied agency* in the thought of Charles Taylor.

Keywords: construction of identity, phenomenology, embodied agency, Charles Taylor

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I: LA CULTURA EPISTEMOLÓGICA MODERNA Y SUS IDEALES	16
1.1. Cualidades de la epistemología moderna y su superación.....	16
1.2. El sujeto desvinculado	20
1.3. Argumentos Apodícticos y <i>Ad hominem</i>	27
1.4. La razón práctica y los argumentos de transición.....	33
1.5. El sujeto vinculado y la agencia encarnada	36
CAPÍTULO II: CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN LA MODERNIDAD ...	47
2.1. Vínculo entre la identidad y el bien: la función de los marcos referenciales.....	47
2.2. Construcción dialógica y narrativa de la identidad.....	63
2.3. La temporalidad en la construcción identitaria	77
2.4. Agencia humana y evaluación fuerte	88
2.5. Los bienes como articuladores de la moral.....	96
2.5.1. La razón práctica y la deliberación sobre la moral	108
2.5.2. Filosofías procedimentales.....	114
2.6. Las fuentes morales.....	119
2.7. ¿Reconocimiento o resentimiento? Francis Fukuyama contra Charles Taylor	125
CAPÍTULO III: LA FUNCIÓN DEL LENGUAJE EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD MODERNA	135
3.1. La tensión entre el modelo designativo del lenguaje y el modelo expresivista- constitutivo: el ser humano como animal que se autointerpreta.....	135
3.2. El giro lingüístico: de la mediación a la comprensión.....	149
3.3. El ejercicio hermenéutico de la razón práctica	156
3.4. Desear una vida buena: la encarnación del deseo en la acción del agente	163
Conclusiones.....	167
Referencias bibliográficas.....	172



INTRODUCCIÓN

Una de las principales interrogantes que se plantean en la época moderna concierne a aquello que significa ser humano en tanto que ser dotado de cierto estatus moral (Taylor, 1985a). Ahora bien, con el propósito de garantizar las exigencias de objetividad, los intentos por responder a una pregunta de tal envergadura suelen fundarse en el método de las ciencias naturales. Sin duda, la época moderna nos ofrece; por un lado, una multiplicidad de opciones de sentido y espacios para la originalidad. Por otro lado, rechaza radicalmente la importancia de las grandes preguntas vinculadas a la ética por considerarlas ‘resueltas’ por las ciencias empíricas. Se trata de una paradoja inquietante. De hecho, la proyección del razonamiento de la ciencia natural a los asuntos humanos devino en la asunción de una postura epistemológica en la que se procura purificar el sentido común de todo matiz intuitivo (Meijer, 2018) que pudiera ‘entorpecer’ el juicio ético. De tal circunstancia deriva, por ejemplo, la psicología del sentido común, descrita por Gabriel (2018) como el conjunto *desatinado* de teorías sobre la mente humana guiado por la metafísica del naturalismo. Desde este horizonte de reflexión surgen doctrinas filosóficas naturalistas que adoptan el método de la ciencia moderna como guía para construir procedimientos cada vez más precisos y eficaces que son aplicados a la moral.

Una de las características de la epistemología moderna es que el naturalismo teoriza el conocimiento moral, de manera que las doctrinas éticas se ajusten a la imagen del mundo presentada por la ciencia (Dreyfuss & Taylor, 2015). Así pues, este ajuste pasa por alto cuestiones que no pueden ser justificadas bajo criterios científicos o explicaciones empíricas, como por ejemplo, los sentidos de la vida humana y su articulación, así como también las diferencias valorativas que determinan lo que es más importante para cada persona. El naturalismo demanda “hacer encajar todos los fenómenos en el orden natural” (Gabriel, 2018, p.34). En tal sentido, todo aquello que no encaje será catalogado como inexistente o como un epifenómeno que no tiene incidencia alguna sobre la realidad.

El problema reside en el reduccionismo naturalista aplicado a la epistemología. Este punto de vista desestima la dimensión práctica del conocimiento privilegiando el plano de la *episteme*. Las consecuencias de tal reducción se hacen evidentes como grandes malestares de la cultura moderna que Taylor (2018c) sitúa en el individualismo, como el más importante y transversal, en el uso de la razón instrumental y en el despotismo blando. Estos malestares se hacen sentir más allá del plano científico, pues llegan a tiranizar las distintas esferas de la vida humana, desde la vida íntima y familiar hasta el ejercicio ciudadano en el espacio público. Lo que se soslaya aquí son las condiciones de la práctica epistémica de los agentes vinculadas a la articulación del sentido de la vida, la transmisión de conocimiento y las interacciones producto del encuentro dialógico con los otros. En otras palabras, lo que desaparece del debate filosófico son los aspectos éticos y políticos vinculados a la conducta epistémica de los agentes (Fricker, 2007).

La preocupación de Taylor respecto a lo que hace que una vida sea digna y llena de sentido, lo lleva a dirigir la atención hacia la cultura epistemológica moderna para analizar sus fundamentos ontológicos desde el lenguaje de la hermenéutica. De este análisis se desprende una compleja caracterización del naturalismo como doctrina dominante a la que subyace una antropología desvinculada e individualista (Taylor, 2018c; 1997a; 1997b; 1997c; 2018) que invisibiliza el sentido de la moralidad (Meijer, 2018). Además, el autor examina en detalle el problema del conocimiento en el campo de la investigación de las ciencias del espíritu (humanas y sociales), las cuales, en su intento por construir teorías explicativas sobre la experiencia humana en clave naturalista, omiten aspectos sustanciales vinculados a la interpretación de su sentido y estructura (Taylor, 2004d). El naturalismo esboza una imagen mediacional de la ciencia empírica (Dreyfus y Taylor, 2015). Esta concepción afirma que el agente que se relaciona con el mundo es un sujeto cuya comprensión de las cosas está siempre *mediada* por las representaciones internas que pueda formular a través del uso de su razón, para luego sistematizarlas en grandes teorías explicativas. A juicio de Taylor, entender el conocimiento como mediacional constituye un grave error que opera en la cultura moderna y que afecta directamente a la teoría y práctica en una amplia variedad de disciplinas (Dreyfus, 2004). Por ello, el autor (2018b) destaca la necesidad de debilitar la hegemonía del reduccionismo científico en las descripciones del pensamiento y la acción humana.

Taylor (2018a) se plantea la importante cuestión acerca de cómo se construye la identidad en la época moderna. Esta pregunta pretende superar la escisión entre la

epistemología y la moral dirigiendo la atención hacia el problema del sentido de la vida humana. Aquí, *la identidad* se establece como principal preocupación ética e integra en ella, para su esclarecimiento, la tradición fenomenológica. Esta corriente de pensamiento le brinda un lenguaje que permite describir con mayor riqueza la experiencia humana. Con respecto a la fenomenología, Taylor afirma: “(...) ha sido la principal vía o método con el que he intentado romper el yugo de la perspectiva positivista de la filosofía” (Taylor y Bernstein, 2017, p. 48). Para abordar el problema de la identidad, su pensamiento recoge diversas fuentes filosóficas, entre las que destacan el sistema filosófico de Hegel (Taylor, 1975; 2014); la ética de Aristóteles; la teoría del conocimiento kantiana; la fenomenología de Merleau-Ponty; la ontología de Heidegger; la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur y la teoría del lenguaje de Wittgenstein, Herder, Humboldt y Hamann. Bajo esa inspiración, el autor elabora una interpretación de la condición existencial del *agente moderno* que encuentra en las evaluaciones fuertes el eje básico de la deliberación en torno al lugar de los bienes en la orientación de la vida y en la construcción de la identidad.

La idea de *agente encarnado* será crucial para la crítica del modelo de la epistemología moderna. Taylor desarrollará una concepción del yo situado en el mundo, sujeto de deliberación y responsable de sus decisiones; el concepto de *agencia encarnada* ocupará un lugar central en su pensamiento filosófico (Taylor, 1985b). El filósofo recurrirá a la razón práctica aristotélica como un dispositivo que permite dar cuenta de la transición hacia formas cada vez más claras de comprensión del trasfondo moral que orienta sus intuiciones y decisiones respecto a lo que es bueno o no para la vida. Al dar razón del trasfondo u horizonte moral que le otorga sentido a su discernimiento, el agente experimenta una ganancia epistémica que enriquece su autocomprensión, es decir, la percepción de su identidad. La experiencia cotidiana ha de considerarse como compuesta por una serie de contenidos que deben ser explicitados para esclarecer la posición existencial del agente, de ahí que Taylor señale que “(...) *the very idea of an experience that is in no way formulated is impossible. (...) The experience can have no content at all if you can't say anything about it.*” [(...) la idea misma de una experiencia no formulada es imposible (...) Una experiencia no puede tener ningún contenido si no se puede decir nada sobre ella] (Taylor, 2002, p. 26-27). Esta visión de las cosas se pondrá de manifiesto a partir de la formulación de argumentos trascendentales, los cuales develan la condición de posibilidad de la experiencia del agente en el mundo y permiten mostrar las

deficiencias del reduccionismo naturalista para explicar el proceso de construcción de la identidad. Este proceso obedece a un tipo de reflexión hermenéutica a través de la cual el agente puede interpretarse a sí mismo y a los otros (Taylor y Bernstein, 2017).

El objetivo de la presente investigación es examinar la idea de agencia encarnada en la reflexión filosófica de Taylor en torno a la crítica de la epistemología moderna, la construcción de la identidad y el uso del lenguaje para ilustrar los argumentos que sostienen la posibilidad del vínculo entre la fenomenología y la ética. Esta investigación plantea una interpretación original del pensamiento del autor, cuya obra ha sido poco estudiada en el ámbito académico, a pesar de su profundidad de su análisis en el campo de la filosofía de las ciencias humanas y la filosofía práctica. Para tal fin se pondrá énfasis en *Fuentes del yo*, uno de los libros más influyentes de Taylor (2018a) acerca de las fuentes de la construcción de la identidad moderna. Asimismo, se nutrirá de diversos ensayos que discuten los rasgos distintivos de la epistemología moderna, la crítica fenomenológica, así como su más reciente investigación sobre el lenguaje, *Language Animals* (Taylor, 2016). Por otra parte, el problema descrito *supra* es relevante para esclarecer una situación no ajena a nuestro contexto social, pues, en un nivel político, la dimensión dialógica de la identidad y la facultad de agencia se encuentran profundamente vinculadas al ejercicio de la ciudadanía, el desarrollo la investigación académica, entre otros. Por ello, resulta de suma importancia reflexionar filosóficamente acerca de estos temas y proponer una respuesta que pueda ser aplicada en la práctica.

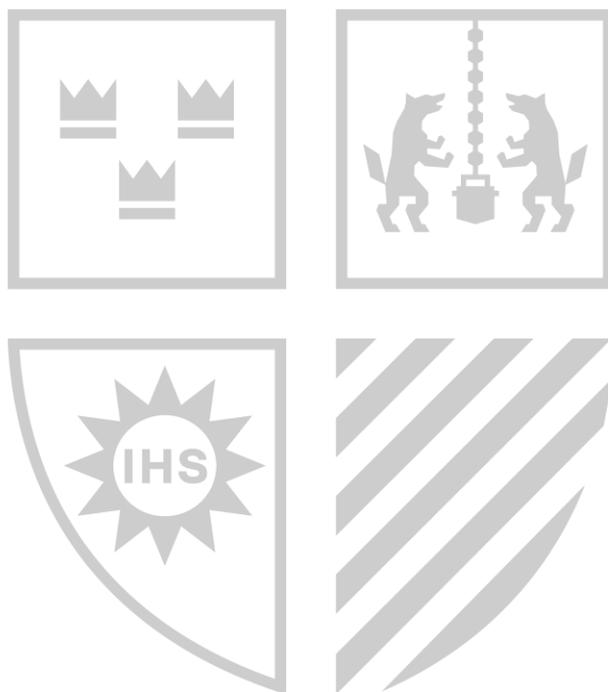
La pregunta que orienta el presente trabajo de investigación es ¿Cuál es la conexión entre la fenomenología y la ética implícita en la idea de agencia encarnada en el pensamiento de Charles Taylor? Para esta investigación se estudió en detalle la obra completa del autor estableciendo como fuente principal *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Taylor, 2018a), libro que constituye el eje central del análisis de los mecanismos fenomenológico-hermenéuticos de la configuración del concepto de agencia humana. Se recurrió también a *La ética de la autenticidad* (Taylor, 2018c) y a los ensayos centrados en la crítica fenomenológica de la epistemología moderna presentes en *Argumentos filosóficos* (Taylor, 1997), *La libertad de los modernos* (Taylor, 2004) y *Retrieving Realism* (Dreyfus y Taylor, 2015). Además, se incluyeron los estudios filosóficos acerca de la agencia humana y el lenguaje en *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (Taylor, 1985) y *The Language Animal. The Full Shape of The Human Linguistic Capacity* (Taylor, 2016).

La investigación se dividirá en tres capítulos. El primero, *La cultura epistemológica moderna y sus ideales*, presenta la crítica de Taylor a los ideales de la cultura epistemológica moderna y sus consecuencias éticas. Sobre la base de la caracterización del sujeto desvinculado como ideal de la modernidad, se examinará la propuesta del autor para superar este tipo de epistemología desde la fenomenología apelando al uso de la razón práctica y la formulación de argumentos *ad hominem*. La razón práctica y la argumentación *ad hominem* constituirán el eje de una *agencia ética encarnada* de inspiración fenomenológica que será examinada de manera precisa en los capítulos siguientes.

El segundo capítulo, *Construcción de la identidad en la modernidad*, discute los argumentos de la teoría de la identidad de Taylor enfocándose en los cuatro primeros capítulos de *Fuentes del yo*. El punto de partida de esta teoría será el esclarecimiento del vínculo entre la identidad y el bien a partir del concepto de *marcos referenciales* que a lo largo de su obra se denominan también *horizontes* o *fuentes morales*. A continuación, se presentan los procesos de construcción dialógica y articulación narrativa del yo, los cuales sientan las bases para una comprensión hermenéutica de la identidad de los agentes. Se examina, además, el lugar de la temporalidad en la construcción identitaria, de manera que sirva como base para profundizar en el concepto de agencia humana y evaluación fuerte, en sintonía con lo formulado en el capítulo anterior y a la luz del concepto de razón práctica aplicada a la deliberación sobre la moral. Por último, se discute la perspectiva de Francis Fukuyama (2019) en materia de identidad y autenticidad presente en *Identidad. Demanda de dignidad y políticas del resentimiento*, obra que utiliza como una de sus fuentes *La ética de la autenticidad* (Taylor, 2018c) sin realmente hacerle justicia a sus tesis centrales.

Finalmente, el tercer capítulo, *La función del lenguaje en la construcción de la identidad moderna*, se detiene en las últimas investigaciones de Taylor respecto a la teoría del lenguaje, a través de las cuales se ilustra con mayor claridad el trasfondo fenomenológico-hermenéutico que fundamenta su programa filosófico. En línea con lo trabajado en el primer capítulo, se presenta la transición del modelo designativo-mediacional hacia posiciones constitutivas y expresivistas del lenguaje de clara inspiración fenomenológica. A través de ellas, se recupera el valor del lenguaje como dispositivo de articulación de sentido. En un nivel ético, este capítulo demostrará que la transición del modelo epistemológico moderno a la propuesta fenomenológico-

hermenéutica no solo enriquece la deliberación práctica sobre el valor de los bienes, sino también permite caracterizar la acción moral como expresión de sentidos determinantes para la construcción de la identidad.



CAPÍTULO I: LA CULTURA EPISTEMOLÓGICA MODERNA Y SUS IDEALES

1.1. Cualidades de la epistemología moderna y su superación

En términos generales, las reflexiones filosóficas sobre la epistemología moderna plantean una descripción bastante rigurosa sobre sus rasgos distintivos, en términos de las concepciones de “conocimiento” y su logro, así como también en términos de la ontología que describe la idea de “ser humano” como productor de ese conocimiento. De ahí que se identifique el *proyecto fundacional* como eje central de la epistemología. Este proyecto explica el proceso a través del cual las ciencias positivas buscan establecerse sobre una disciplina rigurosa que pueda controlar con precisión los procedimientos necesarios para adquirir conocimiento del mundo y justificar con claridad sus pretensiones de verdad. Desde esta perspectiva, la epistemología se encarga de aclarar lo que convierte las pretensiones de conocimiento en válidas y a qué niveles de validez pueden aspirar (Taylor, 1997a). Este punto es de suma importancia para el argumento fundacional, pues la justificación de las pretensiones de validez del conocimiento no se obtiene a partir de fuentes empíricas. El lugar en el que el proyecto se realiza es la mente humana, cuya actividad permite formular los principios y criterios esenciales de toda teoría acerca del mundo que sigue un método riguroso. El dualismo implícito en esta visión del saber es crucial para sostener el ideal de objetividad de la ciencia moderna, así como para comprender la escisión radical entre el hombre y el mundo que subyace al modelo epistemológico. Por tal motivo, nuestro autor plantea la necesidad de superar la epistemología a través de la crítica del fundacionalismo.

Es preciso examinar las presuposiciones sobre el saber que subyacen al fundacionalismo como proyecto filosófico. Una concepción más amplia de la epistemología requiere pensar en “la idea de conocimiento” que hace posible este

fundacionalismo. En tal sentido, Taylor señala que para esta orientación epistemológica “el conocimiento ha de considerarse como la correcta representación de una realidad independiente” (1997a. p. 21). Para ello, resulta necesario explorar la conexión entre la concepción representacionista del conocimiento y la ciencia mecanicista del siglo XVII.

Como su nombre lo indica, la propuesta mecanicista propone una explicación del orden natural del mundo en términos del funcionamiento de una máquina. En este sentido, la actividad de “conocer” y, consecuentemente, de “producir conocimiento” se vinculan a una serie de procedimientos claramente establecidos, similares a los de un sistema mecánico que transforma *inputs* (datos) en productos u *outputs*. Estos procesos son susceptibles de ser descritos con rigurosidad y, por tanto, replicados. El acento de esta corriente epistemológica se coloca sobre la idea de la mente humana, la cual se entiende como un mecanismo complejo que produce un saber válido acerca del mundo, siempre y cuando esta explicación sea consecuencia de un procedimiento cuyo algoritmo es claramente identificado. Desde esta perspectiva, lo que la mente produce son *representaciones* de las cosas y construye teorías que organizan estas representaciones en un todo coherente. El representacionismo explica el proceso por el cual la mente proyecta sus representaciones sobre un mundo objetivo y neutral. Esto será, para nuestro autor, la descripción de una conexión negativa entre el mecanicismo y la epistemología moderna¹.

La conexión positiva entre ambas visiones de la ciencia se manifiesta en el intento de explicar la capacidad humana de conocer a través del mecanicismo. Lo que esto deja entrever es que el conocimiento depende de una relación entre el sujeto que conoce y el mundo, manifestándose así una escisión entre los estados internos (de la mente) y los externos (propios del mundo de los objetos). Por lo tanto, los estados o estímulos externos se entienden a modo de *inputs* que serán procesados en el mecanismo de la mente. Esto configura una imagen de la mente que ha sido elaborada en la psicología cognitiva a partir de la metáfora mente-ordenador. Esta desconexión aparece como uno de los núcleos centrales de la filosofía cartesiana, según la cual la validez de la ciencia – entendida como verdadero conocimiento– no consiste en la identidad entre las ideas de la

¹ Para Gabriel (2018), ello se traduce en la identidad mente-cerebro defendida por el materialismo metafísico (*i.e.* naturalismo).

mente y la realidad. Por el contrario, la correspondencia mente-objeto ha de producirse a través de la observancia de un método claramente fiable, por medio de un procedimiento certero. Como se verá en el siguiente capítulo, estas ideas serán de suma importancia para comprender la lógica de las éticas de procedimiento.

La certeza del conocimiento científico surge de la actividad de la mente. El acto reflexivo del intelecto examina de manera constante la justificación del conocimiento, el cual acontece en la propia mente. En este sentido, quien busca la verdad no dirigirá su camino hacia afuera, hacia las formas desde las cuales se expresa el orden del mundo, como lo sugeriría Platón. Más bien, se dirigirá hacia adentro, hacia los contenidos de su mente, los cuales se distinguen con suma claridad de la realidad externa. La certeza se consigue a través de una operación intelectual que el sujeto puede generar por él mismo al ordenar sus pensamientos. Esta condición se convertirá en el ideal moderno de certeza autodada. (1997a. p. 23).

De esta manera, Taylor (1997a) sitúa a la filosofía cartesiana como el origen de la noción moderna de la certeza en tanto claridad reflexiva o examen de las propias ideas. Esta operación requiere de la abstracción de lo que las ideas representan y de la confianza en el poder del razonamiento para probar cualquier tesis sobre la realidad. En la Tercera Regla para la dirección del espíritu, Descartes (1969) asevera que:

Acerca de los objetos propuestos se debe investigar, no lo que otros hayan pensado o nosotros mismos sospechemos, sino lo que podamos intuir con claridad y evidencia o deducir con certeza, pues no se adquiere la ciencia de otro modo (p. 7).

Se trata de un giro reflexivo manifiesto durante los siglos XVII y XVIII que se conecta profundamente con una imagen del conocimiento de carácter representacional. En líneas generales, podría decirse que la epistemología moderna sostiene el ideal de una certeza autodada que justifica la posibilidad de examinar el pensamiento por sí mismo. Este ideal promueve explicaciones materialistas y mecanicistas de la mente. El mecanicismo entiende a la computadora como un modelo de pensamiento y, por tanto, comprende al pensamiento como si fuese él mismo una máquina. Al constituirse de tal forma, el pensamiento mecanicista es evidencia del materialismo que acoge explicaciones a partir de ‘realizaciones inteligentes’. Estas realizaciones son entendidas como una serie de operaciones formales que permiten realizar cálculos sobre la realidad.

Así pues, a través de la crítica a la epistemología moderna, Taylor (1997d) hace explícito el ocultamiento del vínculo entre el agente y el mundo ejecutado por la concepción racionalista que ha otorgado y sostenido un modelo de razón desvinculada. Al percibir el mundo, los agentes racionales no hacen más que recibir *bits* de información sobre el entorno que serán elaborados a través de una serie de procesos mentales desde los cuales se dibujará el retrato del mundo más eficaz para alcanzar sus objetivos. El razonamiento acerca del mundo toma la forma de un cálculo de medios y fines. Cabe señalar que el modelo mecanicista de procesamiento de la información se basa también en el cartesianismo clásico. Este describe a la mente como el espacio en el que las ideas simples se combinan entre sí para componer el material del cálculo que subyace a la acción. Lo antes expuesto permite distinguir un tipo específico de relación entre la mente y el mundo en el que la información fáctica obtenida de él se distingue de su valor en que este se ve determinado por las motivaciones del sujeto. En otras palabras, el mundo no posee valor en sí mismo, es el sujeto el que le atribuye valor a partir de sus propias motivaciones. Esta relación con el mundo corresponde a la concepción moderna de un sujeto desvinculado.

Dicho esto, Taylor (1997d, p.95) describe dos facetas de la razón moderna relevantes para entender la posición del sujeto. La primera faceta, centrada en el procedimiento, describe a la razón como la facultad del pensamiento a través de la cual se construye una imagen del mundo. La racionalidad demanda examinar tal construcción y su método, de manera que se evite la arbitrariedad e indulgencia en su formulación. De esta forma, el pensamiento será el encargado de escrutar con rigor sus propios procesos, de ahí que desde el giro reflexivo del racionalismo se entienda a la certeza como *autodada*. El procedimiento para la constitución de la imagen del mundo ha de ser fidedigno, y lo es en tanto considerado como objeto y estudiado a través de una metodología clara.

La segunda faceta describe un elemento esencial del pensamiento científico. Para nuestro autor, esta perspectiva acusa la influencia de la ontología del sujeto moderno, a saber, la búsqueda de la *objetividad*. El pensamiento racional es objetivo en la medida en que evita los sesgos producidos por la subjetividad; por lo tanto, es capaz de captar el mundo tal como es. Esta faceta se contrapone críticamente a la existencia de una experiencia encarnada y un modo ordinario de experimentar el mundo, pues refiere que bajo tales condiciones el sujeto puede incurrir en confusión o ser víctima del prejuicio. El

ideal de objetividad de la cultura moderna sustenta la posición desvinculada del sujeto, la cual, como se explicará en los siguientes acápites, se sitúa en “ninguna parte” o desde ninguna forma de vida en particular, con la finalidad de que los fenómenos puedan aparecer tal cual son. La objetividad pretende garantizar la descripción y la explicación de los objetos sin las distorsiones producidas por un agente íntimamente vinculado al mundo circundante.

Taylor (1997d) señala que es necesario comprender el ideal epistemológico de la cultura moderna como semejante a un ideal moral. La certeza autodada y el consecuente ideal de autorresponsabilidad se vinculan estrechamente con el ideal ilustrado de libertad como autonomía, es decir, de la libertad que se apoya en el propio juicio y en la capacidad del sujeto para establecer sus creencias y propósitos. Como veremos más adelante, este será también el núcleo de la postura asumida por el individuo que la modernidad ha defendido –desde lo epistemológico y ético- en términos de desvinculación. Se trata de una perspectiva frente a la cual Hegel, Heidegger y Wittgenstein asumen una posición crítica que nuestro autor recoge en su obra. En sintonía con el pensamiento de Hegel, Taylor (2014) asevera que la libertad del espíritu se alcanza al llegar a una completa autoconciencia y autoexpresión. Por lo tanto, el hombre, en tanto vehículo del espíritu, es libre al conocerse a sí mismo y expresarse plenamente en el terreno de la experiencia social.

1.2. El sujeto desvinculado

La tradición epistemológica de la modernidad defiende una explicación mecanicista del funcionamiento de la mente y propone una ciencia que Taylor describe como ‘fundamentalista y canónica’. Además, nuestro autor describe cómo esta tradición se vincula también a la idea de libertad y a su relación con la dignidad. Al respecto, señala que la teoría moderna del conocimiento defiende un ideal de libertad desde el cual el sujeto mismo es responsable del análisis reflexivo y del perfeccionamiento de los procesos mentales que lo llevan a construir un saber certero sobre la realidad (certeza que proviene de la corrección del procedimiento). La aspiración a la autonomía (inseparable de la libertad) requiere de un sujeto capaz de autoexigirse tal grado de corrección. Así, se establece una creencia antropológica construida a partir de tres concepciones importantes, las cuales se vinculan históricamente al modelo epistemológico (Taylor, 1997d).

La primera concepción se funda en la imagen del sujeto como ‘idealmente desvinculado’, capaz de distinguirse del mundo natural y social a través del uso de su razón y libertad. Así, definirá su identidad de manera autorreflexiva, prescindiendo de aquello que está fuera de sí. Respecto a la cuestión de la identidad, es posible explicarla desde el dualismo clásico que describe cómo el sujeto se desconecta de su propio cuerpo, al punto que puede observarlo como si se tratara de un objeto. La idea del sujeto desvinculado pervive al dualismo a partir del modelo de ciencia neutral y objetivadora de la vida y las acciones humanas.

De acuerdo con Taylor (2018c), existen algunos fenómenos de la cultura moderna que suelen ser experimentados en términos de pérdida o declive, entre ellos, tal vez el más importante, la pérdida de sentido experimentada desde el *individualismo*. Se trata de la primacía del yo sobre los vínculos sociales y todo ideal que trascienda la autorrealización. Paradójicamente, el individualismo ha sido considerado también como uno de los más importantes logros de la modernidad, pues ha situado en el agente la responsabilidad en la construcción de sus propios sentidos de orientación moral. De esta forma, podría decirse que el agente moderno es libre en tanto que dejó de formar parte de un orden mayor que otrora le otorgaba un sentido al mundo, a la vida social y, por supuesto, a su propia vida (Taylor, 2015). Es el sujeto, a través del uso de la razón, quien deberá generar desde sí mismo los principios morales que dirigirán su acción en el mundo; esto lo llevará a centrarse en sí mismo como *locus* de significado. En un mundo desencantado, el agente se dispone a buscar y hallar el sentido en él mismo. Ahora bien, si esta tarea fracasara de alguna forma, la sensación de pérdida de sentido podría generar un profundo sufrimiento.

La segunda concepción está vinculada a una visión del yo *puntual*, la cual separa al sujeto del mundo de tal forma que pueda tratar los objetos instrumentalmente, modificándolos y reorganizándolos para asegurar su propio bienestar y el de los demás. Los orígenes de esta visión se remontan a los ideales de gobierno y reforma del yo durante el siglo XVII, y pervive en el ejercicio de la razón instrumental. Taylor (2018a) explica que al sujeto desvinculado cartesiano le sucede el yo *puntual* lockeano, pues se constituye como el siguiente paso para lograr el ideal de un individuo capaz de realizarse a través del método y la disciplina. Es principalmente a partir de Locke que se desarrolla esta figura, puesto que el filósofo propone examinar los fundamentos de las ideas antes de suscribirlas. Locke (2005) nos insta a demoler y reconstruir el camino que conduce al

conocimiento rechazando las ideas innatas y reificando la mente. El atomismo mental que de esto se deriva sienta las bases para el punto de vista de la primera persona, el yo. La clave reside en el potencial de la desvinculación para adquirir control. La desvinculación y la objetivación se correlacionan a partir del razonamiento instrumental, a través del cual el agente adquiere la capacidad de controlar a los objetos del mundo y, más radicalmente, a sí mismo (*i.e.* se objetiviza). En efecto, la asunción de una posición puntual supone seguir la recomendación de Descartes de alejarse de la experiencia y de su dimensión intencional para objetivarla². Taylor (2018a) establece una serie de conexiones que explican con mayor claridad las características esenciales del sujeto moderno que dan cuenta del vínculo entre la posición ética del yo moderno y el conocimiento. Así pues, la desvinculación racional (*i.e.* objetivación y control sobre los objetos del mundo) asumirá la forma del ideal de la corrección procedimental. Este ideal definirá un tipo de racionalidad que procurará buscar modos más eficientes de ordenar y construir el pensamiento, y por tanto, la consecución de conocimiento discurrirá a través de una razón abstracta y formal.

Por último, la tercera concepción es entendida como la consecuencia social de las dos primeras, a saber, una interpretación *atomista* de la sociedad, entendida en términos del logro de bienes individuales. Se origina en las teorías del contrato social del siglo XVII y puede hallarse en algunos supuestos del liberalismo contemporáneo (Taylor, 1997d, p.27). El atomismo comprende la sociedad como una colección de individuos aislados e independientes. Por lo tanto, defiende la prioridad de los derechos individuales sobre las metas colectivas de la sociedad, proponiendo una visión instrumental de los vínculos sociales (Taylor, 2004f). Estas tres concepciones son de suma importancia para comprender los rasgos fundamentales del sujeto moderno y los vínculos que establece con el mundo exterior, natural y social. Además, la descripción que hace el autor demuestra el evidente vínculo entre la tradición epistemológica y la visión moral y

² Según Taylor (2018a) Descartes sitúa el lugar ontológico de las cosas en la mente humana, por lo que estas serán en última instancia ideas construidas en la mente. Sin embargo, la crítica fenomenológica sitúa el lugar en la experiencia en sí misma, aceptándola como la fuente de significado y conocimiento. Por ello, el estudio de Taylor acerca de la construcción de la identidad otorga especial importancia a la necesidad de reconocerse como “arrojados” a la experiencia, pues “hay una clase de búsqueda que implica estar «ahí» por completo, plantarnos más atentamente «en» nuestra experiencia” (2018a. p. 229).

política de la civilización moderna. De ahí que se defienda un enfoque amplio para la epistemología.

Es necesario señalar que, como se explicó en el acápite anterior, el modelo epistemológico defiende una ontología del sujeto, una ontología desvinculada que adquiere, según Taylor, (1997d) dos grandes formas. La primera, construida bajo el *dualismo cartesiano*, el cual separa radicalmente a la mente del cuerpo, de modo que el intelecto se libera de las distorsiones provocadas por la experiencia encarnada, basada en la sensibilidad. La segunda forma, inspirada en el *monismo mecanicista*, concibe la mente de una forma similar, comprendiéndola como un cuerpo-máquina cuyos procesos elaboran la información acerca del entorno. Ambas perspectivas entienden el intelecto como una entidad situada fuera de cualquier contexto natural o social. Ambos puntos de vista pueden ser interpretados como *ontologías de desvinculación* (1997d, p. 99).

En principio, la explicación mecanicista adquiere prestigio al asociarla con los éxitos de la ciencia natural en términos de control tecnológico. Por ello, la imagen de la mente y la teoría mecanicista que le subyace echan raíces en el sentido común de la época e incluso su influencia llega hasta nosotros. Las explicaciones mecanicistas -aun las de nivel más básico-, en la medida en que se han convertido en una suerte de sentido común, resultan más convincentes para un sector importante de la comunidad científica que la crítica fenomenológica. Ese mecanicismo aparece como una teoría que describe de modo plausible la lógica del funcionamiento de la mente.

Por ello, es posible identificar las tres concepciones antes descritas (sujeto desvinculado, yo puntual e individualismo atomista) como elementos presentes en la epistemología y en la moral de la cultura moderna. En contraste, la fenomenología procura hacer explícito el carácter mundano de la experiencia humana en toda forma de interpretación y de acción (1997d, p. 100). Al respecto, Taylor (1997a) describe posiciones críticas como las de Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein, a partir de las cuales concluye que al derrocar la concepción representacionista del conocimiento se establece una nueva propuesta antropológica y moral. A su juicio, los cuatro autores elaboran un tipo básico de razonamiento inspirado en Kant que denomina *argumentación trascendental*. Lo que nuestro autor sostiene es que el modelo epistemológico es inadecuado en la medida en que no tematiza las condiciones indispensables para que se dé la ‘experiencia’ o la ‘conciencia del mundo’.

En la teoría kantiana, las condiciones trascendentales son condiciones de intencionalidad que se establecen a partir de un tipo de argumentación basado en una suerte de “intuición” sobre aquello que presuponemos cuando tenemos experiencia de algo o construimos alguna clase de teoría. Kant (2013) explica que las condiciones trascendentales son el fundamento universal y necesario para pensar y conceptualizar un objeto. Más específicamente, señala que “anteriormente a toda experiencia, ha de haber una condición que haga posible la misma experiencia y que dé validez a dicha suposición trascendental” (p. 95), la cual servirá de fundamento de los conceptos *a priori*. En este sentido, la experiencia no se encuentra fundada en las percepciones del agente, sino en el reconocimiento intuitivo de su vínculo con el objeto de experiencia. Taylor (1997a) asocia esta apelación a la intuición con una actividad del sujeto, que denomina “conocimiento de agente” (p. 31), característica de la descripción intrínseca de toda percepción y conocimiento del mundo. Esta capacidad permite identificar aquellas condiciones sin las cuales la experiencia carecería de coherencia.

Las posiciones filosóficas de inspiración fenomenológica llevan el argumento kantiano más lejos, pues sostienen que es imposible tener experiencia alguna de objetos sin asumir un punto de partida concreto de interpretación. Este punto de partida es que la corporeidad y el lenguaje constituyen los medios a través de los cuales nos relacionamos con el mundo. La indagación respecto a estas condiciones de intencionalidad permite socavar las tres concepciones antropológicas antes descritas (*i.e.* el sujeto desvinculado, la posición puntual del yo y el atomismo). A partir de su análisis del concepto de *ser en el mundo*, Heidegger demuestra que la inscripción en el mundo es la condición de posibilidad incluso para la formación de representaciones desvinculadas. Toda teoría supone que nosotros, como sujetos de pensamiento, estamos situados en el mundo. Heidegger critica a Kant al señalar que al mantener las representaciones fuera del contenido *a priori* del ‘yo pienso’ dejó de ver el ‘problema del mundo’ en tanto tal. Como consecuencia, Heidegger (2018) afirma que “el yo fue reducido forzosamente a la condición de sujeto *aislado* que acompaña las representaciones de una manera ontológicamente indeterminada” (p. 312). En esta línea de pensamiento, las representaciones o descripciones solo pueden realizarse por un ente que se encuentra profundamente comprometido con la realización de una forma de vida, pues:

Incluso en nuestra postura teórica hacia el mundo, somos agentes; también al informarnos acerca del mundo y formular imágenes desinteresadas tenemos que luchar con él, experimentar,

situarnos para observar, controlar condiciones. Pero en todo ello, que forma la base indispensable de la teoría, estamos implicados como agentes enfrentándonos a las cosas (Taylor, 1997a, p. 32).

La fuerza de esta idea reside en que socava la posición epistemológica defendida por la cultura moderna. Así, las pretensiones del fundacionalismo parecen al enfrentarse a la realidad de las representaciones de las cosas como basadas en la forma en la que los agentes se relacionan con ellas. Estas conexiones están inarticuladas, por lo que una articulación específica implica reconocer que esta reposa sobre un trasfondo u horizonte que no puede hacerse explícito del todo. Además, el argumento va más allá al limitar la búsqueda fundacionalista por representaciones cada vez más “básicas” u “originales”, pues al realizar un análisis retrospectivo lo que se descubre no es una representación (imagen identificable con independencia a lo que figura), sino más bien aquellas formas de captación del mundo que ponen en ejercicio los agentes en tanto seres arraigados en él, es decir, ponen de manifiesto las condiciones trascendentales de su experiencia. La fundamentación como movimiento que distingue las ideas del sujeto respecto de los rasgos del mundo exterior no se revela inconsistente con los modos en los que se formula la experiencia. Según Taylor, todo intento de explicación desvinculada del conocimiento es errónea, ya que el proceso de indagación manifiesta el reconocimiento de un vínculo encarnado entre el conocimiento y la experiencia (Taylor, 1997a).

Para profundizar en esta idea, resulta pertinente referirnos de manera breve al concepto de objeto tan frecuentemente utilizado por la ciencia bajo la idea de un “objeto de estudio”. La palabra proviene del latín *obiectus*, formado a partir del verbo *iacere*, que describe el acto de lanzar o tirar, su prefijo *ob-* describe lo obvio, el obstáculo y la opresión, y el sufijo *-tus* describe la recepción de la acción. De ahí se entiende que la palabra “objeto” designa aquello que se pone en frente para ser alcanzado, tomado. En contraposición, Han (2017) sostiene que el objeto es aquello que se vuelve contra uno, que se le arroja y contrapone, que contradice, que es reactivo y que ofrece resistencia. Se trata de un objeto negativo que ocupa el orden de lo terreno, tal como lo describe Heidegger (2018) cuando hace referencia a la pesadez de las montañas o a la dureza de las rocas, que constituyen aquello que se contrapone con su peso y dureza, y que demanda ser tomado. La negatividad de este objeto se constituye a partir de la representación del sujeto, con la cual se “apodera” del objeto. El problema aparece cuando el discurso científico toma al objeto, lo despoja por completo de su negatividad y lo dispone a ser

utilizado en todo momento. El objeto de la ciencia no condiciona al *Dasein*, no le demanda ni le reclama atención. Más bien, se amolda a las necesidades y deseos de ese sujeto que tiene para el objeto una pretensión particular.

El núcleo del problema respecto al objeto de estudio de la ciencia moderna reside en este tratamiento y en la idea de experiencia de la realidad como objeto que se contrapone a la experiencia de la realidad como “lo que hay frente a mí”, noción que Heidegger recupera de la perspectiva griega (Taylor, 1997a, p. 75). En ella, el sujeto puede apoderarse del objeto en tanto este se constituye de forma negativa a partir de la representación que el sujeto hace de él. Sin embargo, en el caso de aquello que aparece, o de “lo que hay enfrente”, se configura como lo que el sujeto percibe, lo que observa y escucha, lo que le sobrecoge en tanto le demuestra que es concebido como un sujeto para los objetos. Lo presente -la realidad misma- es lo que sobreviene a la percepción y, por ello, la experiencia se produce como un encuentro con lo totalmente distinto. He aquí su dimensión fenomenológica.

Por lo antes expuesto, resulta claro que la reflexión en torno a las condiciones de posibilidad para el fundacionalismo deviene en la afirmación de un agente instalado “en el mundo”. Esta idea cuestiona la concepción de un sujeto que no se compromete, pues resultaría imposible saberse implicado en el mundo y no reconocerse comprometido con él. En esa medida, es imposible convertir el trasfondo que sostiene el trabajo de la razón en un objeto transparente de estudio. Antes bien, la razón actúa de forma distinta, articulando este trasfondo, develando parcialmente su contenido.

Ocurre algo similar con la noción del *yo puntual*. De acuerdo con Taylor (1997a), Heidegger destaca la riqueza del mundo del *Dasein*, pues se define según los propósitos relacionados a un modo de vida compartido con otros. De modo similar, Merleau-Ponty describe las capacidades del agente como esencialmente encarnadas, poniendo el acento en las funciones del cuerpo y considerando al cuerpo vivido como aquel lugar desde el cual emana la acción y el deseo. Frente a esto, la defensa de la posición del *yo puntual* capaz de obtener el control a través de la desvinculación, objetivizar e instrumentalizar al mundo, pierde sentido.

Asimismo, estas perspectivas ancladas en la fenomenología cuestionan al *atomismo*. El núcleo de la posición crítica se apoya en la descripción que realiza Heidegger (2018) respecto al modo de vida del *Dasein* que es esencialmente colectivo.

Esto pone de relieve la prioridad de la sociedad como fuente de la identidad individual (Taylor, 1997a, p. 34), cuestión que puede entenderse mejor a partir de una aproximación al uso del lenguaje. El agente hace uso del lenguaje para articular, en comunicación con otros, los trasfondos que otorgarán sentido a sus acciones. Aquí, el lenguaje se considera no solo como elemento esencial para el pensamiento que pone en ejercicio el individuo, sino también como factor estructurante de una comunidad, *la comunidad del habla*, tal como lo describen Herder y Humboldt (Taylor, 1997a; 2016), cuestión que será examinada en el último capítulo de esta investigación.

La reflexión que lleva a cabo Taylor deja entrever cómo, a través de la clarificación de las condiciones de intencionalidad y la corrección de la interpretación del conocimiento, se mejora la comprensión de los agentes como conocedores de su mundo, arraigados en él y, por tanto, seres lingüísticos en constante comunicación con los otros. Esto se discutirá en profundidad en el acápite dedicado a la condición del sujeto vinculado-agente encarnado.

1.3. Argumentos Apodícticos y *Ad hominem*

La cultura intelectual moderna ha defendido la primacía del paradigma epistemológico, vale decir, la tendencia a preguntarse sobre lo que algo *es* en términos de *cómo es conocido* (Taylor, 1997c, p.59). Esta tendencia ha supuesto el establecimiento de una serie de teorías explicativas sobre el mundo que, en tanto paradigmas, resultan inconmensurables. Esto se traduce, en una dimensión práctica, en la imposibilidad de establecer un debate entre posturas contrapuestas, dado que cada uno de los bandos defenderá una serie de principios que proponen explicaciones antagónicas sobre el mundo, imposibilitándose así el consenso, la reparación e incluso la deliberación.

En este contexto adquiere relevancia un modelo de ejercicio de razón práctica implícito en la epistemología moderna en el que las razones corresponden a la afirmación de argumentos apodícticos, el cual nuestro autor criticará severamente. Se desestiman así las posibles interpretaciones e ideas de un agente que pone en cuestión estos argumentos en razón de su practicidad. Lo que emana de esto es una idea de razón que pretende rechazar aquellas premisas radicalmente opuestas; por ello, la razón se ve limitada en cuanto a la posibilidad de alcanzar consensos. En contraste, nuestro autor aboga por una

razón que busca premisas comunes suscritas por ambas partes del debate, y por cuya consideración se permite incrementar la autocomprensión y claridad de los agentes (1997c, p. 61).

En tal sentido, conviene examinar brevemente dos modelos de razón: el modelo apodíctico y el modelo *ad hominem*. Como veremos más adelante, nuestro autor propondrá un tercer modelo de razón argumentativa, fundada en la perspectiva *ad hominem*, pero que contempla un paso más en el proceso de justificación. El modelo apodíctico es la fuente principal del escepticismo y desconfianza frente a los argumentos morales que otorgan sentido a las acciones de los agentes. Esto es consecuencia del tratamiento de los argumentos *ad hominem* dados por el utilitarismo, desde cuya perspectiva, las personas actúan de manera natural persiguiendo un único fin, el deseo de ser felices. Aunque no lo acepten o no lo reconozcan de modo consciente, los sujetos anhelan alcanzar la felicidad.

El problema reside en que el utilitarismo ha desconocido la fuerza de los argumentos *ad hominem* para incorporar una diversidad de fines que se trazan los agentes en el desarrollo de sus deliberaciones; esta diversidad de fines no puede evaluarse desde un único criterio, como el principio de utilidad. Este tipo de reflexión pone de manifiesto lo que Taylor llama “evaluaciones fuertes”. Para nuestro autor, “un objetivo fuertemente evaluado es tal que, en el caso de que dejemos de desearlo, nos desenmascararemos como moralmente insensibles, perversos o brutos” (1997c, p. 63). Como se puede ver, la crítica de Taylor (1997c) a la epistemología de la moral moderna invoca la recuperación de la idea de los bienes y fines para promover el logro de clarificación moral. Las teorías éticas fundamentadas en el reduccionismo naturalista tenderán a desacreditar las evaluaciones fuertes. Se prescinde, pues, de importantes fuentes de sentido para explicar las razones por las cuales se valoran ciertos fines y no otros. Por tanto, la desconfianza hacia la razón práctica se hace evidente, puesto que la epistemología moral moderna preferirá postular una razón que formule argumentos apodícticos que no se sometan a crítica. Desde la perspectiva antes descrita, carece de sentido participar en debates de clarificación moral, e incluso, cuestionar los principios imperantes de las teorías éticas vigentes.

El argumento del utilitarismo responde a la inclinación naturalista de la cultura intelectual moderna, en la cual, como vimos, se desacredita la idea de una evaluación fuerte. Imperan aquí los principios resultantes de la revolución del siglo XVII, en los que la ciencia natural ofrece explicaciones sobre la realidad en la que el universo es concebido

como neutral, pues no ofrece espacio para pensar en valores intrínsecos o fines. De esta manera, puede identificarse la pretensión del utilitarismo de construir una ética compatible con esta visión científica (1997c, p. 64), Esta identificación conduce a la progresiva aceptación de los modelos apodícticos de ciencia y el subjetivismo.

El vínculo entre el naturalismo y el subjetivismo³ resulta claro cuando se examina el abandono de la concepción platónico-aristotélica del universo planteado por la revolución científica. Lo que se rechaza es, sobre todo, la idea del universo como instancia de las formas, horizonte que solía llevar a los sujetos a buscar más allá de sí mismos el conocimiento del mundo. La perspectiva moderna defiende una postura contraria, aquella que contempla al mundo natural como un universo neutro en el que los sujetos proyectan en este una serie de propósitos que permiten intervenir tecnológicamente sobre él.

Ahora bien, la fenomenología se establece como una postura contraria al reduccionismo naturalista. Para nuestro autor, la fenomenología demanda centrar la atención en las prácticas de deliberación, debate y comprensión moral. Se trata de una postura filosófica que recupera el vínculo entre la experiencia y la razón práctica al sostener que la explicación del pensamiento moral pasa por un tipo de lenguaje cuya riqueza permite dar cuenta de la evaluación fuerte. Lo que la fenomenología reconoce es la imposibilidad de pensar en un lenguaje de descripción que sea neutro, pues este lenguaje se nutre de los horizontes que le otorgan sentido a nuestras prácticas e ideas. Aquí encontramos una de las claves para recuperar el valor del argumento *ad hominem*.

Al desacreditar de antemano este tipo de argumento, el escepticismo y el subjetivismo contemporáneos recurren a argumentos apodícticos, haciendo que, en situaciones de debate, las posiciones contrarias y los desacuerdos sean inarbitrables. El modelo apodíctico permite explicar la influencia que la epistemología tiene sobre la cultura moderna, pues surge a la par de la física matemática y traslada el método científico a las formas de entender el funcionamiento de la razón. De esta forma, primero con

³ Para Taylor (1997c), el subjetivismo es una cualidad de la cultura moderna basada en la creencia en que las posiciones morales no pueden ser argumentadas o evaluadas por la razón y que los valores morales se escogen a partir de lo que uno siente que es lo mejor. Esto ha sido denominado por MacIntyre (2013) como 'emotivismo', una doctrina en la cual los juicios morales no son más que una expresión de preferencias, actitudes y sentimientos que poseen un carácter valorativo (p. 16 y ss).

Descartes, y más adelante con Locke, se establecen propuestas que pretenden identificar y analizar los fundamentos últimos de la razón, y explicar su naturaleza y alcances procedimentalmente, cuestión que caracterizará el modelo que nuestro autor denomina *fundacionalista*. La epistemología se preocupará por describir los procedimientos esenciales a ella que le permiten establecer un orden en el pensamiento, el cual se proyecta luego al mundo externo. Desde esta perspectiva, solo el razonamiento apodíctico resultará satisfactorio.

Otro rasgo de este tipo de argumentación fundacionalista consiste en la pretensión de “hacernos perder nuestra estrechez de miras” (199c p. 66). Se plantea un alejamiento de la perspectiva humana sobre las cosas fundada en la experiencia ordinaria. Como se verá más adelante, esta idea resulta esencial para entender las tres modalidades de comprensión del yo en la época moderna que nuestro autor examina en *La superación de la epistemología*, es decir, el yo desvinculado, el yo puntual y el atomismo. El objetivo es postular una separación estricta entre la perspectiva del científico y la realidad que estudia, pues a través de la formulación del procedimiento, este deberá ser capaz de describir la realidad en términos neutrales y absolutos, no antropocéntricos.

Como puede observarse, el modelo de argumentación apodíctica imperante en la modernidad coloca al argumento *ad hominem* en una posición inferior, pues este se concentra en los compromisos personales del interlocutor. Esto se entenderá como un modo defectuoso de pensamiento moral, excluyendo así al modelo de razonamiento *ad hominem* del horizonte de la deliberación práctica. El modelo apodíctico será reconocido por el naturalismo como la única forma posible de construir conocimiento. Sin embargo, falla al trasladarse al debate moral, e incluso, se muestra débil para explicar el fenómeno de transición de las teorías explicativas sobre el mundo a nivel epistemológico. Asimismo, este tipo de argumento no permite describir la ganancia epistémica que experimentan los agentes y que admite fuentes morales alternativas (Taylor, 2018a, p. 429). Esta ganancia, a juicio de Taylor (2018a), se adquiere al comprender la cultura moderna como un escenario en el que convergen fuentes morales alternativas que describen importantes potencialidades humanas que pueden alcanzarse en el ámbito práctico.

Taylor (1997c) es enfático al señalar que resulta erróneo identificar la moral crítica con una comprensión procedimental de la razón y con un modo de argumentación apodíctico. El error se hace evidente en la imposibilidad de evaluar situaciones morales

complejas a través del debate y en la desestimación de la capacidad de los agentes para construir o reconstruir teorías. Pensar en que el arbitraje de un debate requiere fijar la atención en los criterios (concebidos desde el modelo fundacionalista) ha supuesto la completa desvinculación de los agentes y el completo rechazo a una propuesta de razón práctica que, más bien, evalúe estos criterios y condiciones a la luz del contexto específico de debate y la experiencia de los agentes.

A nivel del debate entre teorías, es posible asumir una posición distinta al modelo fundacionalista que permita demostrar racionalmente la superioridad de una concepción científica con respecto a la otra, incluso en ausencia de sus criterios fundacionales (1997c, p. 69). Esto se puede lograr a partir de la *transición* de una teoría a otra, entendiéndosela como un progreso en el proceso de comprensión o ganancia epistémica. Como vimos anteriormente, al contraponer dos teorías y examinarlas desde la perspectiva de sus criterios fundacionales, la tendencia será reconocer como la mejor teoría a aquella que mejor explique la realidad. Al confrontar A y B, resultará probable que B explique mejor la realidad, pues sus criterios son más certeros o resuelven las anomalías identificadas en A. A y B continuarán siendo teorías inconmensurables, pues no habrá un criterio externo y neutral que permita decidir entre ellas. Sin embargo, lo que ocurre en esta nueva perspectiva es que la idea de enfrentar a A y B no supone demostrar cuál de las dos teorías es la mejor *de cara al objeto exterior*. Antes bien, la contraposición se realiza para analizar y demostrar cómo la segunda teoría “B” expresa un avance en el conocimiento, un progreso del entendimiento de los fenómenos desde algo que es ‘menos bueno’ a algo que es mejor, es decir, más razonable y plausible (1997c, p. 69). Esta forma de explicar y resolver los debates epistemológicos y morales será concebida a partir de la construcción de *argumentos de transición* que añade una importante reflexión respecto a la reducción del error que la nueva propuesta teórica aporta a la precedente, y que, además, supone el logro de una ganancia epistémica. Los argumentos de transición resultarán claves para comprender el vínculo entre el saber y la moral.

En *La explicación y razón práctica* (Taylor, 1997c), nuestro autor examina tres formas de argumentación que se alejan del modelo canónico fundacionalista. La primera, se sostiene en los juicios comparativos, a saber, aquellos juicios que se basan en juicios absolutos acerca del funcionamiento de los principios en los fenómenos. Las posturas teóricas rivales A y B son contrastadas con los hechos. Lo que constituye una transición para esta primera forma es la relación entre A y B, en donde B se presenta como una

teoría que adquiere sentido en relación con el objeto y también con la historia de las tentativas para explicar los fenómenos, parcialmente esclarecida por A (1997c, p. 70). El éxito de la transición depende de la capacidad de la segunda teoría B para explicar y representar de mejor manera los hechos, capacidad que, además, le permite comprenderse a sí misma como teoría y a la precedente. El desarrollo de la transición implica la construcción de una narración histórica sobre el paso de A hacia B, lo cual supone una ganancia. Esta forma de entender las cosas aún se aproxima a la perspectiva fundacionalista, pero establece un argumento de transición.

Según Taylor (1997c), la segunda forma de argumentación requiere reexaminar las nociones premodernas de ciencia procedentes de la teoría platónica y aristotélica. Estas teorías ofrecen explicaciones en términos de la correspondencia con las formas esenciales, cuyo orden y estructura constituyen la realidad y se orientan hacia lo que es bueno. Desde estas perspectivas, podría entenderse a la ciencia como aquella capaz de captar ese tipo de orden, por lo que la ‘explicación’ se vincula estrechamente a determinar lo que es el bien y, en consecuencia, requiere de una reflexión sobre cómo debería ser la vida humana en correspondencia con ese orden. Se entiende a la revolución científica como la situación en la que un paradigma de comprensión ocupa el lugar de otro como punto de referencia para explicar el funcionamiento de la naturaleza, cuestión que, al menos en primera instancia, separó radicalmente los ámbitos de la razón práctica y la explicación teórica.

En relación a lo anterior, el problema que intenta resolverse en el segundo tipo de argumentación consiste en la formulación de explicaciones que no contemplan el avance de la ciencia en términos de superioridad de conocimiento de cara al objeto. Las posiciones epistemológicas que se sostienen desde esta perspectiva no “consiguen pensar la transición entre las dos concepciones. Consideran que cada una de ellas, con sus propios cánones, afirma una realización teórica frente a la realidad” (1997c, p. 74). Dicho esto, el arbitraje fundacionalista entre las disputas teóricas paradigmáticas por medio de criterios, conduce al escepticismo hacia la razón, pues las explicaciones que esta produce no otorgan más valor a la superioridad de una de las teorías frente a la otra.

Este segundo tipo de argumentación requiere que la teoría precedente reconozca, fuera de sus estándares originales, que el éxito del nuevo paradigma plantea un problema. Por ejemplo, si se establece la disputa entre las teorías platónico-aristotélicas del mundo y la galileana, la primera habría que identificar a este nuevo modelo como capaz de

explicar mejor solo las anomalías de la primera. Sin embargo, tendría que reconocer que el modo de comprensión del nuevo dominio consiste en la capacidad para moverse en él y realizar sus propósitos, es decir, que antes de la explicación teórica en sí misma, los seres humanos plantean precomprensiones. Heidegger (2018) describe a las precomprensiones como constitutivas de la comprensión de la existencia en cuanto tal. Señalará que “en la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez el estar-en” (p. 149). La existencia de las precomprensiones permite dar cuenta de cómo un incremento en el conocimiento surge a partir de la capacidad del agente de explicarlas formalmente, y, por tanto, ampliar el entendimiento y la captación de las conexiones que subyacen a su capacidad de relacionarse con el mundo (Taylor, 1997c, p 76). Este tipo de conocimiento se vincula a la capacidad de orientarse en la práctica, por lo que podría decirse que para nuestro autor aquí reside la profunda relación entre el saber y la ética. El razonamiento de este segundo tipo de argumentación apela a una comprensión implícita de las formas de vida, de modo que el tipo de argumento que se formula es un argumento de transición. Lo curioso aquí es que la precomprensión moderna y su correlato teórico en el punto de vista fundacionalista supuso cerrar los sistemas de comprensión y formular premisas imposibles de apelar. Por ejemplo, se considera al modelo pregalileano de ciencia como insensible a los nuevos estándares de predicción y control (1997c. p 77). Lo que cambia aquí es que el argumento de transición intenta formular una analogía entre las revoluciones científicas y morales, pues el cambio en las teorías científicas fue acompañado de un cambio en la visión de la acción.

1.4. La razón práctica y los argumentos de transición

El tercer tipo de argumentación planteado por nuestro autor recupera de manera integral el valor de la razón práctica. En las ideas precedentes, el ganador del debate -epistemológico o moral- ha desarrollado una razón que el perdedor debe asumir. Por lo tanto, la transición de A hacia B es entendida como una ganancia epistémica, dado que esta se experimenta como una reducción del error. En ese sentido, la ganancia resulta de la comprensión del paso de un modelo a otro, en el que la transición entraña un crecimiento en materia de claridad y consistencia teórica.

Ahora bien, este tercer tipo invierte la dirección del argumento. Por ejemplo, la argumentación fundacionalista solo puede demostrar la transición de A hacia B en términos de una ganancia de conocimiento al describir A como totalmente falsa y B como

verdadera. Aquí el juicio se basa en el resultado distinto que surge de la aplicación de A y B. Por otra parte, si se considera la transición como la superación del error –resolver una contradicción, por ejemplo–, en vez de concluir que B es una ganancia sobre A, pues el resultado de B es superior en correspondencia con el objeto, sería posible indicar que se puede confiar en la superior realización de B porque supone una ganancia sobre A. La confianza en la segunda posición se basa en la experiencia del agente de una transición mejoradora (Taylor, 1997c. p. 80). Sucede lo mismo a nivel de las intuiciones morales, pues las ganancias se demuestran como crecimiento moral en la ampliación de perspectivas, en la articulación de nuevos sentidos o corrección del juicio moral.

De esto se deduce que la razón práctica se ejerce siempre desde el ámbito de la cadena de experiencias del agente, articuladas por un sentido que describe aquello que es importante para la vida. Taylor (2016) subraya que el agente es capaz de confiar en los significados articulados a partir del uso de la razón práctica en tanto que la experiencia o cadena de experiencias le permiten percibir, al menos intuitivamente, que ha transitado hacia una posición más esclarecedora. Por lo tanto, la confianza se adquiere en el camino recorrido, que se interpreta como un movimiento “reductor del error” desde una visión superficial o confusa hacia una más clara y comprensible (2016. p. 301). En tal sentido, Taylor (2016) cataloga este movimiento como *diacrónico*, cuestión que será fundamental para comprender el proceso narrativo de construcción de la identidad que se discutirá en los siguientes capítulos. Es necesario señalar que la razón práctica entendida como un proceso que opera desde la diacronía es de vital importancia para la *confianza hermenéutica* que tendrá el agente hacia el sentido que orienta y estructura sus actividades. En otras palabras, la convicción frente al cambio de posición producto del uso de la razón resulta de la revisión y contraste con la posición previa.

Lo que se deja entrever es que la razón práctica, aplicada en la vida cotidiana, es la propuesta de transiciones mediadas por pasos reductores del error que pretenden identificar contradicciones, disipar confusiones o recuperar consideraciones significativas (Taylor, 1997c, p. 82). Apelar a criterios externos carece de sentido. Es por esta razón que la modalidad de argumentación *ad hominem* resulta importante como argumento práctico, pues invoca condiciones o principios con los que el oponente está comprometido o que no puede repudiar, situación que requiere explicitar las premisas comunes. Nuestro autor va más allá al aseverar que a partir de las transiciones es posible mostrar cómo se puede conducir de manera racional un debate, incluso donde no puede explicitarse

inicialmente una base común. Por lo tanto, puede entenderse este modelo de argumentación como encarnado, en cuanto requiere de la experiencia práctica del agente. Su articulación orienta el curso de la vida y el discernimiento práctico (Gamio, 2012).

Los argumentos de transición son también *ad hominem*, puesto que (1) están dirigidos a quienes sostienen teorías A de forma diferente a cómo lo harían quienes defienden teorías con argumentos apodícticos. Así pues, dado que el argumento transicional es esencialmente comparativo, realiza una afirmación más modesta, es decir, no indica que la teoría B es “correcta”, sino que es “menos falsa”. Dicho de otro modo, al pasar de A hacia B, el agente que suscribe la teoría A puede mejorar su posición epistémica. Por otro lado, (2) la argumentación requiere asumir por lo menos dos supuestos: (a) que se puede desarrollar una idea que esté –al menos marginalmente– presente en todas las culturas y (b) que las prácticas de las culturas previas adquieren un sentido a partir de una determinada cosmología.

Quienes participan en esta clase de diálogos se plantean dos posturas previas. La primera abre un campo potencial de argumentación para quienes no están de acuerdo con algún punto de vista particular que se extrae del propio argumento y deben recurrir a explicaciones especiales de tipo “a no ser por” o “lastimosamente”. Este proceder aspira a desarrollar la defensa estratégica de la propia postura, empresa que se torna cada vez más difícil si recurrimos exclusivamente a una razón desvinculada. Por otra parte, la segunda postura se muestra dispuesta a considerar las distintas definiciones y reconoce que existen exigencias morales y religiosas de otras culturas. Esta actitud conlleva una argumentación que respeta el valor de la otra. La línea divisoria entre estas dos posturas reside en la capacidad de formular “una condición desencapsulada o, como mínimo, de ver nuestra sociedad como una entre otras posibles” (Taylor, 1997c. p. 88). Por tanto, la pretensión moderna de universalidad entraña prescindir de algunos bienes que se vinculan a perspectivas pasadas o formas más cerradas de vida.

Dicho esto, lo que nuestro autor desea destacar es que la cultura moderna perdió su asidero práctico en los modelos de razonamiento ético. Esta situación explica la razón por la que la argumentación moral se entiende a partir de modelos inapropiados, lo cual conduce a incurrir en el escepticismo y, en última instancia, al profundo malestar que genera el no poder formular explicaciones morales sobre el mundo. En esta línea de pensamiento, Taylor (1997c) identifica tres órdenes de motivos que se combinan para generar una ceguera moral: (1) la perspectiva naturalista que es hostil a la argumentación

ad hominem, (2) la idea de una razón desvinculada de los compromisos y comprensiones implícitas del agente y (3) el modelo fundacionalista de razonamiento práctico, proveniente de la tradición epistemológica, el cual defiende la justificación racional basada en criterios, juzga entre posiciones explícitas y produce juicios absolutos de adecuación/inadecuación y afirmaciones comparativas (1997c, p. 89). En contra de estos motivos y perspectivas, Taylor reconoce el papel de los *juicios transicionales*, los cuales han sido invisibilizados por el modelo apodíctico de razonamiento. En la medida que no comprende la multiplicidad de elementos que constituyen las discusiones morales, este modelo desconoce su esencial complejidad.

Taylor (1997a) sugiere dar cuenta de lo que la razón gana al comprender las ilusiones teóricas del proyecto moderno y propone asumir una actitud reflexiva que permita entender el desarrollo histórico de la razón. Nuestro autor concibe la razón práctica como aquella facultad que hace posible nuestra capacidad de “articular claramente el sustrato de nuestras vidas” (1997c, p. 37), de modo tal que la racionalidad sea el proceso a partir del cual el agente se autoclarifique (Gamio, 2012). Esta articulación demanda aquello que Heidegger (2018, p. 217) denomina ‘desocultación’⁴.

1.5. El sujeto vinculado y la agencia encarnada

¿Qué es la agencia encarnada? Para responder esta pregunta, Taylor (1997b) sostiene que la concepción contemporánea del agente, desarrollada por la corriente fenomenológica en las obras de Heidegger y Merleau-Ponty, deriva del paradigma de los *argumentos trascendentales*, formulado por Kant (2013) en la *Crítica de la razón pura*. El autor canadiense reconoce que la concepción de agente encarnado entraña el intento por desplegar un argumento trascendental, cuyo proyecto inaugura Kant, quien pretende fundamentar las condiciones de posibilidad de la experiencia humana.

⁴ La ‘desocultación’ es elaborada por Heidegger (2018) en el ámbito de la exploración fenomenológica del fenómeno originario de la verdad. Al respecto, señala que el ser-verdadero del *Logos* en cuanto *ἀπόφανσις* o discurso verdadero es “ἀληθεύειν en el modo del ἀπόφαίνεσθαι” (p. 217) es decir, hacer ver al ente en su desocultación o ‘estar al descubierto’. Por ello, el retorno fenomenológico a ‘a las cosas mismas’ exige prestar atención a aquello de los entes que se muestra.

Este tipo de argumentos suponen, como afirmación inicial, que la experiencia posee algún rasgo que es indudable y que no se puede objetar. Esta afirmación es la que permitirá luego avanzar hacia una conclusión fuerte, relativa a la condición del sujeto y a su posición en el mundo. La indagación trascendental es una clase de argumento regresivo que pone de manifiesto elementos que hacen posibles tener *experiencia de algo*. Este tipo de razonamiento se remite a la deducción trascendental kantiana, pues tiene como punto de partida la idea de que

debemos ser capaces de distinguir dentro de la experiencia entre un orden objetivo de cosas y un orden meramente subjetivo, ya que de lo contrario la experiencia que tendríamos no sería experimentada como siendo *de algo*; sería una experiencia sin un objeto, lo cual hay que considerar imposible (Taylor, 1997b, p. 43).

La cita anterior constituye el punto de partida para la articulación de los argumentos trascendentales, a saber, la necesidad que la experiencia intencional (*experiencia de algo*). Esto requiere que el sujeto sea capaz de distinguir entre el yo y el mundo en el que está inmerso, de manera que pueda identificar con claridad aquel objeto de la experiencia y pueda afirmar algo sobre él. Por ello, como explica Taylor (1997b), Kant reconoce la necesidad de cierto tipo de unidad coherente de representaciones que permita que la experiencia misma sea condición para la experiencia de un objeto. Este es el primer paso para construir un argumento trascendental que es regresivo, en tanto identifica un rasgo de la experiencia para luego formular la tesis de su condición de posibilidad. De ahí que se acepte que las experiencias han de manifestar cierto grado de unidad, es decir, uno debe ser capaz de reconocer que las experiencias le son propias. Como puede apreciarse, el argumento kantiano contempla la necesidad de aplicar las categorías a la experiencia a través de la actividad del entendimiento; dicha actividad permitirá constituir la coherencia necesaria para asumir y comprender a la experiencia como tal. La aplicabilidad de las categorías al mundo de la experiencia es lo que les otorga validez y permite estar seguros *a priori* de ellas.

La expresión “agente encarnado” no debe llevarnos a presuponer que la noción de sujeto es dependiente de determinaciones corporales, sino más bien hace referencia a las condiciones esenciales de la experiencia, del pensamiento y de todo aquello que constituye al sujeto como tal, que trasciende los meros factores empíricos de nuestras actividades cotidianas, por ejemplo, la percepción; el juicio; el movimiento; la

comunicación, etc. Por supuesto, existen condiciones de naturaleza física (e. g. que no se pueda ver teniendo los ojos tapados), pero se trata de describir los factores esenciales que subyacen a nuestras actividades. Para explicar mejor esta tesis, nuestro autor recurre a los argumentos planteados por Merleau-Ponty, de clara inspiración en los argumentos kantianos.

Merleau-Ponty (1993) establece la tesis del agente encarnado a partir de la percepción y su naturaleza. La validez de su tesis reside en que la percepción es condición básica para que los sujetos se relacionen con el mundo circundante. En este sentido, ser un 'sujeto' es ser consciente del mundo, asumiendo como condición indispensable para adquirir tal conciencia, la capacidad para percibirlo a través de los sentidos. Por consiguiente, ser consciente del mundo y de nuestra inscripción en él implica ciertas convicciones básicas: (1) mientras se es consciente del mundo él está ahí y nosotros estamos en él, (2) la existencia del mundo constituye el fundamento de los diversos modos de estar en el mundo. De esta forma, el sujeto asume una actitud de apertura y flexibilidad frente a un mundo que puede ser explorado, teorizado, aprehendido, en tanto se percibe en él y se vincula con él.

La percepción no corresponde únicamente a la puesta en marcha de una condición fisiológica de los sujetos. La encarnación requiere considerar a la percepción como un modo de experiencia que solo puede tener el agente encarnado, es decir, un sujeto que actúa, se vincula y se compromete con aquel mundo que percibe. Esto se manifiesta claramente al reconocer la estructura orientativa de la percepción (planos, direcciones), pues hace explícitas las condiciones de movimiento y actuación, a partir de las cuales se despliegan formas de experiencia en las que el agente se implica. El campo perceptivo del agente encarnado se estructura como un campo potencial de acción (Taylor, 1997b. p. 47). Como veremos en los capítulos siguientes, esta idea será crucial para comprender los marcos de referencia morales como sentidos de orientación de la construcción identitaria.

La *direccionalidad* podría entenderse como la línea base de la postura erguida del agente y de su acción, lo que constituye a la percepción del campo como el *locus* de la actividad del agente. La captación de la direccionalidad del campo está esencialmente vinculada a cómo el agente actúa y dónde se encuentra. Por ejemplo, puedo indicar con claridad que el mirador está "más arriba" en la montaña, en tanto me encuentro en el camino hacia ella y percibo el entorno, en el marco de mi posición y mi movimiento en

el campo. Sin embargo, si estuviese en una avioneta, sobrevolando el terreno, diría que el mirador se sitúa “ahí abajo”. De ello se colige que la dirección solo tiene sentido en relación con la acción y a la posición del agente en el escenario de la acción. Este ejemplo describe cómo la dirección estructura la percepción y revela su facultad orientadora. Lo que se sugiere es que estas determinaciones describen nuestra experiencia del campo como potencial de acción. En otras palabras, el mundo es percibido por el agente a través de sus capacidades para actuar en él.

Nuestro autor sostiene que la experiencia de objetos corresponde a un agente encarnado cuyo campo perceptivo se relaciona con su acción en el mundo y esta, a su vez, determina la estructura que es condición de posibilidad para la acción misma. Merleau-Ponty (1993) concibe al ser humano desde su “ser en el mundo”, pues su acceso primario a este se realiza a través de la percepción. Con respecto a este punto, Taylor afirma que:

Somos seres vivos y como tales actuamos en y sobre el mundo: nuestra actividad está dirigida hacia las cosas que necesitamos y que usamos y hacia los otros con los que estamos vinculados. Estamos, pues, inevitablemente abiertos al mundo y nuestra manera de estar abiertos al mundo, nuestra percepción, es esencialmente la de un agente estrechamente entrelazado con el mundo (1997b, p. 48).

De la reflexión anterior se desprende que la experiencia del agente encarnado manifiesta cierta circularidad, pues su acción adquiere sentido en la vivencia de un mundo que existe, y este mundo es a su vez modificado por la acción. Por lo tanto, la idea de los sujetos comprendidos como agentes encarnados es constitutiva de la experiencia. Según Taylor, los argumentos propuestos desde la perspectiva fenomenológica pueden ser interpretados como *argumentos trascendentales*, puesto que señalan aquellas características esenciales de la experiencia y ponen de manifiesto las condiciones de posibilidad de la percepción como tal. El argumento avanza y demuestra que el hecho de considerarse agente encarnado es la condición de una experiencia en las que intervienen tales elementos (estructura de campo según dirección u orientación) (1997b, p. 49).

Este tipo de argumentos es incompatible con las explicaciones de la naturaleza humana basadas en el reduccionismo mecanicista. Por el contrario, ellos evidencian que el pensamiento, la experiencia y la posición del sujeto deben describirse desde la experiencia de un agente encarnado. La importancia de estos argumentos radica en que

hacen explícito que cualquier explicación hace referencia a la autocomprensión del sujeto como encarnado en un mundo que lo circunda.

Taylor (1997b) describe tres rasgos de los argumentos trascendentales que es preciso examinar. En primer lugar, estos argumentos apelan a *pretensiones de indispensabilidad* de la experiencia. Estas demuestran que la conclusión de un enunciado es indispensable como origen del siguiente. Así, es posible afirmar que la idea de sujeto como agente encarnado es necesaria para que el campo perceptivo adquiera estructura direccional y sentido orientador. Por lo tanto, el punto de partida indispensable es que la experiencia sea coherente y que la percepción sea imposible sin una orientación básica. El proceso de la deducción trascendental de Kant (2013) puede articularse en tres etapas: (1) la experiencia es de algo (un objeto), (2) esta experiencia debe ser coherente y (3) para adquirir coherencia debe estar constituida por las categorías del entendimiento.

En segundo lugar, estos argumentos resaltan una característica de las pretensiones de indispensabilidad, que son necesariamente *a priori* y autoevidentes. En ese sentido, la cadena de argumentación arranca con el claro conocimiento de que la experiencia es intencional, es decir, que es necesariamente experiencia 'de algo', y que, además, debe ser coherente. En tercer lugar, los argumentos trascendentales ponen de manifiesto que las pretensiones de indispensabilidad estructuran la experiencia (1997b, p. 52), dado que anclan los argumentos de manera que la cadena de relaciones entre sí adquiera y mantenga un sentido. En esa medida, los argumentos trascendentales ofrecen un firme punto de partida para articular una idea respecto a la actividad del agente. Estos argumentos dan cuenta de las condiciones indispensables para la experiencia, sin las cuales esta -y la actividad del agente- carecerían de sentido.

La reflexión acerca de la función de los argumentos trascendentales como fuente de toda explicación de la experiencia del sujeto permite fundamentar la idea de *agente encarnado*. Este agente se reconoce como sujeto situado en el mundo y es capaz de dar cuenta de la estructura y sentido de su actividad. Dicha actividad puede resumirse en una descripción (incluso mínima), en la que el agente da razón de su experiencia y reconoce las posibles condiciones de fracaso (interrupción de la actividad), por ejemplo, la inexistencia de un objeto, la carencia de coherencia o la falla perceptiva.

Ahora bien, es necesario señalar que las características de los argumentos trascendentales revelan un elemento autoevidente que fundamenta la posibilidad de su

formulación. Se basan en la constitución de la idea que se tiene de la propia actividad. Por lo tanto, el agente ha de ser consciente del núcleo de su actividad, es decir, debe tener idea de lo que está haciendo, comprensión que se halla implícita en la actividad misma. Esto quiere decir que el agente experimenta la actividad, pero también la comprende, cuestión que reafirma que la percepción es un elemento constitutivo de la experiencia.

Las pretensiones de indispensabilidad de los argumentos trascendentales podrían parecer similares a aquellas formuladas por los argumentos apodícticos que, como vimos, caracterizan el discurso de la epistemología moderna. Por tal motivo, la perspectiva fenomenológica resulta esencial para establecer la distinción entre ambos tipos de argumentos. La reflexión sobre las condiciones trascendentales de la experiencia le otorga un lugar central a la percepción. Ella a menudo se da por sentada, permanece inarticulada, pues, a primera vista, no requiere de una formulación explicativa para poder comprenderse. El contenido de la percepción se comprende en el acto mismo de percibir y experimentar la realidad. Por ello, la conciencia se establece como aquella condición ineludible para captar la experiencia que precisamente nos capacita a formular preguntas sobre ella. En tal sentido, los argumentos trascendentales se distinguen de los apodícticos en tanto la percepción se manifiesta como su condición de posibilidad. De esto se sigue que los argumentos de este tipo permitan el paso de la experiencia como siendo experiencia intencional. Esta condición es indispensable para entender a cabalidad el acto perceptivo.

Se podría objetar que las conclusiones de los argumentos trascendentales no son más que juicios apodícticos velados. Quien critica esta posición sostiene que se evidencia una paradoja en la defensa del argumento trascendental, según la cual se describe de manera concluyente ciertos argumentos apodícticos, pero que al mismo tiempo estos están abiertos a un debate que es en sí mismo inacabable. Esta aparente contradicción se resuelve retornando a la posición situada del agente, la cual es fenomenológica por naturaleza pues establece las condiciones límite para la formulación de argumentos válidos en su inmediatez. Los argumentos trascendentales dan cuenta del núcleo de la actividad del agente y sus formulaciones aspiran a ser evidentes de suyo; sin embargo, al articular aquello que es poco claro, y que debe hacerse explícito, dichas formulaciones estarán siempre abiertas a un debate en términos de su corrección.

El examen de la capacidad de agencia que propone Taylor (1997d) dirige su atención al carácter encarnado de la subjetividad y su potencial para justificar argumentos

que permitan articular algo sobre el mundo y sobre su actividad en él. La recuperación de la idea de agencia encarnada surge de la necesidad de reconstruir el vínculo entre el ser humano y el mundo de la vida, cuestión que surge de las críticas a la filosofía moderna planteadas por Husserl, Heidegger y Wittgenstein. Taylor describe estas críticas como una lucha entablada para reivindicar el lugar del lenguaje y la corporalidad como las vías de comprensión del mundo y la creación de cultura. El hecho de estar vinculado al mundo revela un aspecto concreto de la experiencia del ser humano en su entorno vital. El mundo se configura a través de la percepción y la comunicación, pues tomamos contacto con los objetos y actuamos a través del cuerpo y del lenguaje. La circularidad y correlación intrínseca entre el estar vinculado y estar encarnado se hacen evidentes.

Taylor sostiene que al describir a la experiencia como configurada por el cuerpo se explicitan dos tipos de relaciones con el mundo. En la primera es posible notar las consecuencias de la constitución corporal para la experiencia, una relación afirmada a través de *enunciados ordinarios de causalidad contingente*. Por otra parte, la segunda relación explica el modo en el que la naturaleza de la experiencia se forma a partir de la constitución encarnada, por lo que la descripción de esta solo tiene sentido con relación a esta forma de encarnación. Esta segunda relación atañe a las *condiciones de inteligibilidad* de ciertos términos. Para nuestro autor, esta relación es la que nos permite hablar de nuestro mundo como “estando conformado” por la cultura, el cuerpo y las formas de vida. La conformación del mundo define los marcos de referencia para la condición encarnada del agente, que Heidegger describió como “la finitud del agente de conocimiento”⁵ (1997d. p. 93).

En consecuencia, queda clara la necesidad de formular un argumento en favor de un ser humano vinculado a su entorno, atento a su experiencia. Para nuestro autor, las propuestas de Heidegger y Wittgenstein están en sintonía porque persiguen la liberación del racionalismo a través de explicitar la función del *trasfondo* como aquel marco hermenéutico desde el cual se hace inteligible la experiencia y la acción del ser humano. La encarnación permite comprender la experiencia. Aquí entra en juego una importante

⁵ Para Heidegger (2018) cuando el Dasein asume su finitud es que se realiza el “acontecer originario” (p. 370) en el cual tiene lugar una resolución, la sustracción de la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades. A partir de ella, el Dasein se entrega a sí mismo una posibilidad heredada y también elegida de proyectar-se.

relación entre la forma de actuar y el contexto de la actividad del sujeto. Este contexto es, en palabras de nuestro autor, “el horizonte no explícito dentro del cual –o para variar la imagen, el lugar estratégico dentro del cual– [la experiencia] puede ser entendida” (1997d. p. 101).

Llegado a este punto, el concepto de trasfondo es esencial para comprender la dimensión hermenéutica de la agencia encarnada, tema que será discutido en mayor profundidad en el tercer capítulo. Sin embargo, resulta relevante señalar que el círculo hermenéutico se cierra cuando entra en juego el trasfondo de interpretación que hace inteligible todo aquello de lo que el agente puede ser consciente. Aunque implícito, este trasfondo puede articularse, es decir, se pueden ensayar explicaciones y descripciones sobre él. Por lo tanto, no es enteramente inconsciente para el agente. Más aún, esta articulación se realiza narrativamente, por lo que el agente encarnado, al comprometerse con su articulación, se hace responsable de la misma y ha de procurar hacer explícita su coherencia. En este sentido, el trasfondo como sustrato narrativo permite que las experiencias sean comprensibles, por lo que puede representarse como una precomprensión o comprensión implícita. Apelamos al trasfondo para dar cuenta de nuestras actividades.

El trasfondo que se hace explícito parcialmente en la constitución de sentido producida por el agente es el contexto que hace inteligible su experiencia (1997d. p. 102). Por lo tanto, toda experiencia es inteligible dentro de un contexto específico. De esta forma, es posible intuir que incluso las formulaciones éticas y epistemológicas que sostienen la posición del sujeto desvinculado poseen un trasfondo inexpresado que les permite articular esas descripciones de la experiencia humana. El concepto de trasfondo plantea una situación paradójica, pues cada ensayo de explicitación supone también un trasfondo. Por ello, señalará nuestro autor, este no puede ser pensado en términos cuantitativos ni concebido como un objeto.

Por su parte, la concepción desvinculada asume una actitud mecanicista que rechaza la noción de trasfondo. Por consiguiente, supone que no es necesario remitirse a un contexto para hacer inteligible el mundo. Así, por ejemplo, las teorías cognitivistas que explican el funcionamiento de la mente describirán el procesamiento de información como un procedimiento en el que los datos o *bits* de los *inputs* de información son considerados como tales según el esquema conceptual de la ejecución de un programa.

Dicho de otro modo, no hay lugar para un trasfondo que aporte un sentido específico a tales *bits* y el programa adquiere su sentido solo desde su ejecución misma.

Las críticas de Husserl, Heidegger y Wittgenstein a la posición desvinculada le otorgan un lugar especial a la noción de trasfondo. Este desempeñará un rol central en la estrategia argumentativa de Taylor, pues permite responder al desafío planteado por quienes demandan una demostración de la presencia del trasfondo, a partir del cual formulan la idea misma de sujeto desvinculado. La respuesta a aquel desafío reside en evidenciar la imposibilidad de sostener con coherencia el sentido del sujeto desvinculado sin hacer referencia a un horizonte hermenéutico que subyace a la descripción de los rasgos esenciales de los argumentos trascendentales.

Según Taylor, tanto Husserl, Heidegger como Wittgenstein recuperan la forma kantiana de argumentación trascendental (1997d, p. 106), vinculada a la deducción trascendental de las categorías del entendimiento, como un intento para describir el trasfondo a partir del cual la realidad sensible se hace cognoscible. Se trata de una propuesta que se aleja profundamente del atomismo epistemológico moderno. Por ejemplo, Heidegger indica en *Ser y tiempo* que al *Dasein* le corresponde esencialmente el estar en un mundo, condición que hace accesible la comprensión del ser.

El *Dasein* tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el mundo (2018, p. 26).

Heidegger indica con claridad que es necesario que el *Dasein* reconozca su relación esencial con el mundo, *locus* que constituye el escenario de encuentro con los entes. La comprensión del ser del *Dasein*, como ente que puede formular la pregunta por el ser, supone la remisión a un mundo en el que los entes y él mismo pueden ser percibidos e interpretados. Para Taylor, el argumento de Heidegger es similar al de Kant, pues su objetivo es demostrar que la pretensión de captar las cosas como objetos o proyecciones sobre la naturaleza es un error fundamental. Solo es posible captarlas como tales a partir de un trasfondo que describa un modo de ser en el mundo en el que las cosas aparecen a la mano. La captación neutral del mundo requeriría un cambio de actitud hacia este, siendo la actitud original el *estar vinculado*.

Sin embargo, de acuerdo con Taylor, Wittgenstein desarrolla una línea de argumentación crítica hacia el atomismo de significado que se sostiene en la idea de que toda palabra adquiere un significado al conectarse con un objeto en una relación de nombramiento o significado (Taylor, 1997d, p. 107). Esta propuesta presupone que las palabras adquieren significado en el acto de nombrar un objeto, el cual puede ser comunicado al señalar al objeto designado por la palabra. Para Wittgenstein, lo que ocurre es que, aunque parezca que el nombrar es una actividad primitiva del lenguaje, este requiere de una serie de condiciones a nivel del uso del lenguaje para que su puesta en ejercicio tenga sentido para los hablantes. Es aquí donde se hacen explícitas *las condiciones de inteligibilidad*, pues la relación entre la palabra y el objeto que nombra no tiene sentido sin un trasfondo y un conjunto de prácticas sociales, es decir, la determinación del significado depende de su uso en los juegos del lenguaje en tanto formas de vida. Por lo tanto, al situar los significados de las palabras en el contexto de las prácticas del ser humano, las propuestas de Wittgenstein y de Heidegger ofrecen un contraargumento sólido frente a la posición desvinculada.

Taylor (1997d) describe la contraposición entre el enfoque desvinculado y las propuestas de la fenomenología, así como los planteamientos de Wittgenstein en el marco de la crítica a las tres características de la subjetividad desvinculada, a saber (1) el atomismo, (2) el mecanicismo y (3) la neutralidad valorativa. El autor añade una cuarta característica que señala como sumamente importante en términos políticos y éticos, a la que denomina (4) monológica, según la cual se describe a la mente como el espacio en el que se asientan el pensamiento y el conocimiento (Taylor, 2018). La perspectiva monológica reconoce que existen ciertas facultades que los seres humanos comparten, como la capacidad de pensamiento y lenguaje, actividades en las que existe cierto grado de convergencia entre los sujetos. El problema reside en que, al hablar de convergencia, se presupone que existen algunos elementos individuales (*e. g.* mi lenguaje, mis ideas) que no son compartidos. Taylor sostiene que el punto de vista desvinculado también es monológico, hipótesis que se pone en evidencia en virtud de la comparación entre el funcionamiento del pensamiento y los mecanismos de procesamiento de información que para el enfoque desvinculado indudablemente ocurren dentro de la mente del individuo. La explicación mecanicista del funcionamiento de la mente es monológica al situar estos procesos en organismos individuales. Sin embargo, es posible liberarse de esta perspectiva al reconocer la función del trasfondo en el ejercicio del pensamiento y la

comunicación, que es por naturaleza compartido, expresado en las prácticas humanas y profundamente vinculado a los modos de relación de los agentes. A juicio de nuestro autor, tanto Wittgenstein como Heidegger develan aspectos no monológicos de la acción humana (2018. p. 111), tales como la primacía del *das Man* (la multitud) [Heidegger], la adquisición de sentido en palabras como “placer” o “dolor” a partir del intercambio entre personas y no a partir de la contemplación individual [Wittgenstein]. No obstante, existe ciertas diferencias entre ambos. La actitud antimonológica de Heidegger se vincula a un ataque al subjetivismo y al humanismo, cuestión que se examina desde la idea de *Lichtung* (claro del bosque), a través de la cual Heidegger describe el espacio en el que el ser se oculta y se revela, un claro en el vasto bosque de entes en el que el *Dasein* toma contacto con el ser que se manifiesta en el camino del pensar. La *Lichtung* ocurre necesariamente en el mundo, pero es más que una consecuencia de la capacidad interna del *Dasein*, es más bien el encuentro con aquello que es. No hay lugar para la objetividad ni para la descripción neutral y desarraigada. Por otra parte, Wittgenstein propone más bien un humanismo desde el cual el significado ofrece una explicación del modo de vida de los seres humanos. La *Lebensform* (forma de vida), describe la encarnación del significado en la actividad humana y, en consecuencia, la imposibilidad de pretender ubicarlo fuera de la misma y adjudicarle un valor universal y objetivo.

CAPÍTULO II: CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN LA MODERNIDAD

2.1. Vínculo entre la identidad y el bien: la función de los marcos referenciales

La pregunta por la identidad es una pregunta crucial en la vida y se formula en el espacio cotidiano tomando en cuenta muchos matices. Esta cuestión se hace explícita en preguntas como ¿Quién soy? ¿Qué debo hacer? ¿Qué se espera de mí? ¿Cuál es mi lugar en el mundo? ¿Qué puedo llegar a ser?⁶. Estas interrogantes dan cuenta, en primer lugar, de un sujeto que se interpela a sí mismo invocando una construcción subjetiva e introspectiva. En este capítulo se examinarán los elementos que tienen lugar en una aproximación fenomenológica a la pregunta por la identidad en la cultura moderna.

Taylor (2018a) describe el contexto moderno de la construcción de la identidad individual discutiendo las fuentes histórico-culturales que brindan espacios de construcción de sentido a nuestro concepto de agencia humana, a saber, la idea de interioridad, libertad, individualidad y remisión a la naturaleza (p. 11). Para tal fin, sostiene que para establecer una explicación coherente de la *construcción* (término para nada arbitrario, en tanto implica la voluntad del agente) es necesario explicitar la conexión entre la identidad personal (individualidad) y el bien (ética). Esta conexión está asociada con la práctica de la deliberación y con el desarrollo de vínculos sociales como elementos de la construcción de una vida. La perspectiva de Taylor se basa en la recuperación de un tema de la filosofía moral que ha sido poco desarrollado luego de la Ilustración, el cual se ocupa de lo que “es bueno ser”, en contraposición a la reflexión sobre lo que “es correcto hacer”. Esta reflexión es característica de la llamada *afirmación de la vida*

⁶ ¿Qué puedo llegar a ser? plantea la posibilidad de la dirección del sentido de vida y definición identitaria hacia el ejercicio de la virtud que otorga un sentido de orientación para la identidad y que podría fundamentar su curso de construcción narrativa (Taylor, 2018).

*corriente*⁷, postura moral defendida por la filosofía kantiana y el pensamiento utilitarista, ambos puntos de vista inspirados en una noción moderna de identidad desvinculada. La pregunta respecto a lo que “es bueno ser” se refiere sobre todo a la naturaleza de una vida buena (2018a, p. 19).

El problema de lo que “es correcto hacer” hace referencia a la serie de obligaciones que dirigen el pensamiento moral y forma parte del repertorio de conductas del sujeto racional. Taylor afirma que la corrección normativa no es independiente de los marcos referenciales u ontologías morales que explican y sostienen las intuiciones morales ligadas a la corrección. A la discusión respecto a lo que “es correcto ser” le precede una reflexión acerca de lo que uno considera que el bien *es*. Por ello, establece una distinción básica entre “intuiciones morales” e “intuiciones espirituales”; las segundas aluden a la descripción de “valoraciones fuertes” que ofrecen criterios para juzgar la motivación y la acción de las personas.

Este tipo de valoraciones son independientes de los deseos e inclinaciones del agente, pues su racionalidad reside en la capacidad de juzgar aquellas decisiones y actitudes que involucren la imagen que tenga de mí mismo como agente moral. Así pues, al describir la propia vida como carente de sentido y profundamente insatisfactoria, uno se somete a un parámetro que es independiente de los deseos y anhelos del individuo, parámetro que pretende orientar y someter a crítica tales deseos y anhelos. Ahora bien, existen mandatos profundamente enraizados en la cultura que reconocemos como morales, por ejemplo: el respeto a la vida y dignidad humana, el bienestar y la prosperidad de uno mismo y de los otros. Estos mandatos se reconocen en todas las sociedades humanas, aunque varían según la época y las peculiaridades de las culturas que los

⁷ Taylor (2018a) utiliza el término *vida corriente* para los aspectos de la vida humana dedicados a la producción de los medios necesarios para la vida (*i.e.* trabajo) y aquellos concernientes a la sexualidad humana (*i.e.* vínculos matrimoniales y la vida familiar) (p. 289). La *afirmación de la vida corriente* es considerada como la segunda fuente de la moral moderna luego de la interioridad. Nuestro autor examina el desarrollo histórico de esta idea desde la ética protestante hasta la Revolución industrial. La ética protestante hace evidente el paso de la racionalidad instrumental propia del quehacer científico hacia la vida espiritual, de manera que los agentes “adquieren” control racional sobre sí mismos y sobre su mundo. Según Taylor, la afirmación de la vida corriente, aunada a la racionalidad desvinculada, explican un aspecto central de la identidad moderna.

defienden. Sin embargo, estos se sostienen en un tejido social originario, a partir del cual adquieren su profundidad y universalidad y que puede incluso estimular la idea de que son producto del instinto, en contraste con aquellos mandatos morales que son producto de los estilos de crianza y educación.

Para Taylor, la crianza y la cultura no son generadoras de una reacción moral básica e inmediata. Por lo tanto, aquello que Rousseau (2014) identifica como “una disposición natural para compadecerse de los demás” es más bien producto de prácticas de socialización, de encuentro con el otro y del argumento moral, pues “parece que la consideración articula la intuición” (Taylor, 2018a. p. 21). Así, la principal fuente de sentido orientador para la intuición moral es la consideración del otro. Esta varía en cuanto a las descripciones que hacen del otro una persona digna de respeto (*i.e.* los seres humanos son hijos de Dios, agentes racionales, sujetos cuya existencia misma nos interpela, entre otros).

Pueden distinguirse dos facetas para las reacciones morales. En la primera, estas son entendidas ‘casi’ como instintos (en apariencia automáticas e involuntarias). Por el contrario, a la segunda faceta subyace una interpretación sobre la naturaleza de los seres humanos, sea está implícita o claramente formulada por el sujeto de la reacción moral. Esta segunda faceta permite comprender una reacción moral como la expresión de consentimiento y suscripción de una ontología de lo humano⁸. Lo que se hace explícito aquí es lo que más adelante Taylor (2018a) denominará “marcos de referencia”.

El punto de vista que defiende la primera faceta, el enfoque sociobiológico, describe las reacciones morales como reacciones viscerales, puesto que para esta perspectiva todo lo que se diga acerca de aquello que es digno de una respuesta moral es ilusorio e innecesario. El problema con esto es que las reacciones morales se ven reducidas a simples respuestas que, en el marco del proceso evolutivo, han garantizado nuestra supervivencia. Sin embargo, en la práctica, las reacciones morales -ya sean propias o ajenas- movilizan a los sujetos hacia posturas reflexivas, a la búsqueda de

⁸ Las perspectivas naturalistas y sociobiológicas rechazan esta segunda faceta al desestimar su potencial para otorgar sentido a la acción moral. Para esas orientaciones resulta más bien necesario cuestionar o desconfiar de las explicaciones ontológicas, pues se suele hacer mal uso de las mismas. Por ejemplo, una ontología de lo humano basada en distinciones raciales o de clase puede justificar la articulación racional de reacciones morales cuya idea de la diferencia se sostiene en el desprecio del otro.

argumentos y a la deliberación de posibles fundamentos que sostengan tales reacciones. Por ello, Taylor (2018a) señala que las explicaciones ontológicas respecto a lo que consideramos digno de respeto resultan de la respuesta a un objeto que posee una propiedad que le confiere valor y que, además, la conexión con los objetos es clara y razonable. Así, es posible que el sujeto argumente sobre quién o qué es objeto digno de respeto moral, cuestión que sería virtualmente imposible si nos remitiésemos a reacciones fisiológicas automáticas como la náusea, por ejemplo. Por lo tanto, asumir que las reacciones morales no son más que reacciones viscerales, convierte a las explicaciones ontológicas en algo conceptualmente superfluo o solo útil desde un punto de vista evolutivo.

El problema reside en que en la práctica nuestras reacciones morales son tema de discusión y conflicto con otros agentes. En ese sentido, resulta inconsistente pensar que una reacción de indignación, por ejemplo, frente a un episodio de violencia infantil, no es más que una reacción visceral que manifiesta nuestra preocupación por la supervivencia del infante en términos de la preservación de la especie. Por el contrario, lo que ocurre con una reacción de este tipo es que uno hace explícita esta reacción moral al sostener que ella es *coherente* con una visión del bien que ha dispuesto como el cimiento ontológico-moral de tal reacción. Por ello, Taylor afirma que la validez de nuestras intuiciones morales depende de “una descripción intrínseca” (2018a. p. 24) que se plantea cuando la reacción se relaciona con una propiedad independiente del objeto.

En tal sentido, la pregunta sobre nuestra actitud moral y la cuestión del respeto se sostiene sobre dos condiciones acerca de la naturaleza de nuestras intuiciones morales: (1) no son solo reacciones viscerales, (2) reconocen pretensiones de validez respecto a sus objetos. Así pues, las argumentaciones ontológicas funcionan para justificar las pretensiones y otorgar coherencia a las reacciones. Este segundo rasgo de nuestra intuición moral ha sido negado por la epistemología moderna, al proponer ella argumentaciones que se asemejan a los postulados teóricos de la ciencia natural. Estos argumentos se estructuran bajo la forma de teorizaciones de lo humano que se alejan de las descripciones que llevamos a cabo en la vida cotidiana. Cuando tratamos con personas o nos referimos al sentido de nuestra propia vida hacemos referencia a lo que significa ser humano, a una idea del universo o de la comunidad, así como al lugar que ocupamos en ellos.

Consideremos el caso de nuestras reacciones frente a la violencia. Podemos condenar los actos violentos en contra de personas inocentes porque consideramos que los seres humanos son hijos de Dios o sujetos de elección racional. Al describir así la condición humana, apelamos a explicaciones ontológicas que ponen en discusión cualidades y valores que son independientes de nuestras reacciones. Estas explicaciones sostienen nuestras intuiciones y dan sentido a nuestras actitudes y acciones. Taylor hace referencia a un sujeto que se cuestiona lo que está bien para él y que reconoce que la respuesta a esa pregunta no depende de un principio teórico o de una explicación fisiológica, sino que echa raíces en las prácticas sociales y en los vínculos que establece con los objetos. Es por ello que Taylor (2018a) arguye que

Las argumentaciones ontológicas poseen el estatus de articulaciones de nuestros instintos morales. Articulan las pretensiones implícitas en nuestras reacciones y no podemos seguir formulándolas una vez que hayamos asumido una postura neutral e intentemos descubrir los hechos independientemente de estas reacciones (p. 25).

Aquí reside un elemento esencial de la crisis de la identidad moderna. La supuesta asunción de una postura “objetiva” y “neutral” desestima todo intento posterior para ensayar otras respuestas a las reacciones morales. El sujeto de la reacción moral se estanca en una explicación que logró la neutralidad y corrección teórica suficientes, que no requiere de mayor profundización y cuyo cuestionamiento puede ser incluso tomado como una afrenta ante los esfuerzos de la ciencia. Ella pretende construir una explicación lo suficientemente objetiva y coherente como para tomar decisiones certeras en las diversas circunstancias de la vida. Así, el sujeto se desvincula, se aleja del mundo y de su sufrimiento. Por lo tanto, podemos entender a la ontología moral no como una ficción que explica las reacciones morales. Es más bien un parámetro reflexivo para discernir aquello que los seres humanos tienen que los hacen dignos de respeto y cuidado. Es, por tanto, un modo de acceso al mundo del sufrimiento, a la experiencia de la repugnancia; es el escenario de la injusticia, pero también el de la reverencia frente al valor de la vida humana. Un mundo en el que las pretensiones ontológicas se pueden discernir, formular o examinar meticulosamente (2018a, p.26).

El objetivo de Taylor en *Fuentes del yo* es examinar la ontología moral que justifica y da sentido a las intuiciones morales. La pregunta fundamental se formula de la siguiente manera: “¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a

nuestras respuestas [morales]?” (2018a, p. 26). La cuestión del sentido aquí es clave, pues la pérdida de sentido es uno de los problemas más evidentes de la época moderna, principal causa de sufrimiento y desorientación en el espacio moral. Por tal motivo, la referencia al sentido ha de entenderse como aquello que permite que las respuestas morales sean las apropiadas. Esta referencia explica qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto. El sentido subyace a toda interrogante sobre la rectitud de la acción moral, por lo que su comprensión resulta relevante para encontrar un fundamento moral.

Las consideraciones sobre la ontología moral suelen estar implícitas en las opiniones de los sujetos en diversos contextos de la vida cotidiana. Sacar a la luz estas consideraciones constituye un ejercicio de reflexión que puede resultar controvertido. Esto explica por qué una persona corriente no necesita reflexionar sobre las bases del respeto universal o el fundamento de la dignidad humana, pues estas usualmente se dan por sentado o se las toma como axiomas. El trasfondo de la acción moral suele permanecer inexplorado o su exploración puede generar resistencias, dado que el cuestionamiento hacia los sentidos del trasfondo interpela directamente el modo de ser y el hacer de las personas. Taylor (2018a) destaca que las resistencias pueden ser producto de una discrepancia o de una contradicción entre lo que la gente cree y defiende de manera oficial y consciente, por un lado, y lo que la gente necesita entender sobre las reacciones morales, por el otro.

El ejemplo que mejor ilustra esta situación se encuentra en los discursos naturalistas y científicos que fueron discutidos *supra*. Las explicaciones de este tipo consideran a las ontologías morales como formulaciones irrelevantes y sin sentido, mientras que investigadores y científicos mantienen vigente la discusión respecto a “cuáles son los objetos dignos y cuáles las reacciones apropiadas” (2018a, p.28). Lo que ocurre al final es que las explicaciones reduccionistas producto de estas discusiones asumen el papel de una ontología moral, pues permiten discriminar entre los objetos que son dignos de respeto y las respuestas morales válidas de las que no lo son. Por supuesto, la paradoja reside en que la lógica de funcionamiento es la misma, dado que esta nueva ontología se asume como un axioma y deja de cuestionarse, o incluso se la utiliza para desestimar otras ontologías posibles, instaurándose desde ella una nueva ética de carácter científico o evolutivo.

Si la ontología moral ha sido tan tajantemente omitida entre nuestros contemporáneos, se debe en parte al hecho de que la naturaleza pluralista de la sociedad moderna facilita el vivir de esa

manera; pero, por otra parte, también se debe al peso de la epistemología moderna (como sucede con los naturalistas antes mencionados) y, tras ello, a la perspectiva espiritual que va asociada a dicha epistemología (Taylor, 2018a, p. 28).

La cita anterior demuestra el motivo por el cual la recuperación de la ontología moral resulta relevante para entender los modos particulares de construcción identitaria. El pluralismo que describe Taylor hace explícitas las decisiones acerca de la ontología que el agente considera más valiosa que otras. Estas decisiones han de examinarse en el espacio público poniéndose en discusión los lenguajes de trasfondo que orientan las reacciones morales. La discusión permite demostrar como la cultura moderna justifica el uso de ciertas ontologías morales y no otras. De ahí que, al ser sometida a una evaluación, la justificación que el agente articula acerca de la ontología moral que suscribe puede mostrarse provisional e incierta.

En situaciones de crisis, es de esperar que los agentes pongan en cuestión sus concepciones generales acerca de lo que es bueno y mejor para la vida. Se examinarán las bases que se consideran más adecuadas para justificar las intuiciones morales (*e. g.* ontología teísta y laica como fundamento de las reacciones de respeto). Frente a ontologías morales contrapuestas, el sujeto puede verse confrontado y manifestar dificultades para decantarse por una concepción en particular. Por lo tanto, lo que Taylor se propone es mostrar que “la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales, independientemente de que la reconozcamos o no” (2018a, p. 29). Este será uno de los puntos más importantes de su propuesta respecto a la construcción de la identidad. El mapa ético-espiritual que da cuenta de las coordenadas que ofrecen una orientación al yo se expresa en términos de las ontologías morales.

Una forma de explorar el modo en que las ontologías morales son relevantes en la construcción de la identidad reside en establecer un contraste entre las imágenes de lo humano propias del mundo moral moderno y el de las civilizaciones anteriores. Esta diferencia se descubre al examinar el sentido a partir del cual se considera a los seres humanos como merecedores de respeto, cuestión que parece ser un sentimiento humano universal, presente en todas las civilizaciones. Por ejemplo, en el occidente moderno, que un ser humano sea digno de respeto está conectado con la idea de que sea titular de lo que se denomina “derecho subjetivo”, a saber, “un privilegio legal que se percibe como si fuera una cuasi posesión del agente al que se le atribuye” (2018a, p. 30). Este giro hacia

los derechos del individuo se origina en las teorías del derecho natural del siglo XVII. De esta forma, cuestiones como el derecho a la vida, a la libertad y a la dignidad empezaron a llamarse ‘derechos naturales’. Lo que interesa en este punto y que resulta vital para el argumento de Taylor, es que aquí, al pasar de la lógica de la ley a la lógica de los derechos, la posición del sujeto cambia. De verse obligado a obedecer, por ejemplo, a la ley que prohíbe acabar con la vida de otro, el sujeto aprende a reconocerse como libre y con derecho a llevar una vida digna, cuestión que lo lleva a trasladar ese derecho asumido para sí a todos los miembros de la sociedad. Este cambio de localización puede ser uno de los primeros elementos para comprender el valor que le otorga Taylor al concepto de agencia, el cual se vincula con la idea de “derecho subjetivo”.

Un punto central en la comprensión del individuo como titular de derechos naturales es la *autonomía*, considerada como uno de los conceptos fundamentales de la moral occidental moderna. Los derechos universales, naturales o humanos vinculan el respeto con el principio de autonomía, pues se considera a las personas como ‘cooperantes activos’ en la implementación del respeto que se les debe. Además, a la autonomía le sigue el concepto de respeto, dado que el respeto hacia la persona se torna en el respeto hacia la autonomía moral de la misma. Esta actitud supone respetar las diferencias individuales, otorgando a las personas plena libertad para desarrollar su personalidad libremente. Así, Taylor refiere cómo, en la cultura moderna, “todos sentimos la fuerza de ese llamamiento a conceder a las personas libertad para desarrollarse a su manera” (2018a, p. 31). Además, este impulso se traduce en órdenes sociales que, a nivel institucional, ofrecen la posibilidad de desarrollo individual a partir de distintas perspectivas, en las que incluso se hace referencia al desarrollo del potencial o del talento y su puesta al servicio de la comunidad como parte del discurso del mercado. Por ello, la autonomía se ubica en un lugar central para la comprensión del respeto al individuo.

Cuando se considera a la autonomía como núcleo del respeto, las imágenes respecto a la naturaleza humana se complejizan y enriquecen. Al respetar la autonomía, se respeta a su vez la compleja particularidad del sujeto. La demanda de respeto hacia la autonomía también se justifica recurriendo a razones. Así, por ejemplo, aparecen razones que se relacionan a la idea del ser humano como ser desvinculado, emancipado de la sensación de estar conectado con la naturaleza, un sujeto que es capaz de objetivar el mundo. Esta es la imagen de ser humano como puro agente racional desde una perspectiva kantiana, en contraste con la comprensión del ser humano, como un individuo situado en

el cosmos, capaz de expresar su propia naturaleza, según la imagen característica del romanticismo. Si bien estas perspectivas respecto a lo que hace que el hombre sea merecedor de respeto son antagónicas y tienden a generar controversias, la idea general parte del hecho de que la modernidad occidental admite este tipo de concepciones, pues se destaca por admitir la pluralidad de creencias y posiciones morales.

La comprensión moderna del respeto se funda en dos consideraciones importantes: (1) la evitación del sufrimiento y (2) la afirmación de la vida corriente. En cuanto a la primera, la sensibilidad hacia el sufrimiento puede manifestarse como el deseo de no saber o no enterarse de nada que se le asocie con él, pues recuerda la propia susceptibilidad al dolor (*e. g.* evitar noticias o discursos vinculados al sufrimiento). Por otra parte, puede manifestarse también como el deseo de realizar alguna acción concreta que remedie el sufrimiento de otro individuo. Se trata de una exhortación a la solidaridad para reducir el sufrimiento al mínimo. Lo que adquiere importancia moral aquí es la significación espiritual de todo aquello que acontece en la esfera de la vida cotidiana, en contraste con los grandes eventos de un tiempo superior, por ejemplo, la eternidad (2018a, p. 33). El proceso de secularización de la modernidad que Taylor (2007, 2015) describe como el paso del tiempo divino al tiempo ordinario, permite reconocer al sufrimiento como algo que limita y daña el bienestar del sujeto, pues el ser humano ya no forma parte de un orden cósmico en el que su sufrimiento tiene un valor especial, un sentido de comunión con el plan de la divinidad. El énfasis en el bienestar humano procede del utilitarismo ilustrado que critica el sufrimiento innecesario, así como también de fuentes religiosas, sobre todo a partir de la espiritualidad cristiana en la que el bienestar adquiere mayor importancia (por ejemplo, la ética del trabajo calvinista).

La importancia del bienestar es un elemento esencial para la cultura moderna. Una de sus fuentes es la ética cristiana y también la ética aristotélica. A la segunda consideración de la comprensión moderna de respeto, Taylor la denomina *afirmación de la vida corriente*, término que se vincula con la vida familiar y productiva. Esta perspectiva guarda alguna clase de paralelo con la ética aristotélica, al referirse a la ‘vida’ como trasfondo de la ‘vida buena’, vinculada a la contemplación y al ejercicio de la ciudadanía. Con la reforma protestante se añade otro sentido que se inspira en el cristianismo y que tiene que ver con la consideración de la vida corriente como el centro de la vida buena. En ese sentido, Taylor (2018a) sostiene que la afirmación de la vida corriente es una de las condiciones más relevantes de la civilización moderna, pues

subyace a la política burguesa preocupada por el bienestar y, además, se traduce en una idea del hombre como productor (p. 34). El respeto hacia la vida y la libertad humanas requiere otorgarles al sufrimiento y a la vida cotidiana el lugar que se merecen, considerando así a la autonomía como núcleo integrador de la dignidad del sujeto.

Podría suponerse que Taylor propone un modo de entender la moral desde la experiencia de conducirse con respeto hacia los demás. Sin embargo, reconoce que la adopción de una postura de obligación hacia los otros exige tomar en cuenta dimensiones de la vida ética que van más allá de las consideraciones morales, centradas en el deber. Conceptos como la virtud o la idea de una vida plena, cuestiones que evocan la ética antigua y que ponen en juego valoraciones fuertes. Se somete a discusión cuestiones referidas a las formas de vida particulares, que se vinculan a preguntas acerca de qué tipo de vida merece ser vivida, o qué clase de vida permite el desarrollo de las capacidades humanas, o qué es lo que constituye una vida rica y significativa.

Taylor afirma que existen tres ejes de pensamiento moral que serán relevantes para la comprensión de la identidad: (1) el sentido de respeto hacia los otros, (2) lo que entendemos por una vida buena y (3) las nociones pertinentes a la dignidad. Este último eje alude al estatus de las personas en una comunidad o en la naturaleza. Esta concepción del estatus evoca las razones por las cuales valoramos a alguien o lo admiramos. Desde esta perspectiva, la dignidad tiene que ver con considerar a otra persona como merecedora de un respeto actitudinal. Al respecto, Taylor señala:

(...) nuestra dignidad está muy estrechamente tejida con nuestro comportamiento. Nuestra manera de andar, movernos, gesticular y hablar está configurada desde un primer momento por la conciencia que tenemos de que aparecemos ante los demás, de que nos encontramos en el espacio público y de que ese espacio es potencialmente el espacio del respeto o del desprecio, del orgullo o de la vergüenza (2018a, p. 36).

Como se observa, Taylor contempla el respeto hacia la dignidad a partir de la dimensión práctica de esta idea, como lo que manifestamos a través del comportamiento que se expresa en el espacio público y que refleja nuestros modos de ser. Podríamos asumir que se trata de una dignidad basada en la expresión del yo auténtico que Taylor (2018c) desarrolla en *La ética de la autenticidad*, bajo el ideal descrito como ser fiel a uno mismo, a la propia originalidad. La autenticidad del agente es algo que solo él puede descubrir y enunciar. En este sentido, el espacio público se configura como el espacio

propicio para su expresión, en el cual es posible demostrar dominio o incompetencia. La dignidad puede ser entendida como el poder o sentido de dominio del espacio público o en la invulnerabilidad ante el poder, en la autodeterminación, en la capacidad para otorgarle a la vida su propio centro en función a lo que creemos que es bueno para nosotros. La dimensión del encuentro con el otro en el espacio público alude a la dimensión de la estima social, si somos admirados o si somos foco de atención respecto de los demás. Así pues, la dignidad se vincula con la noción moderna de la importancia de la vida corriente.

Es probable que los tres ejes del pensamiento moral hayan existido en todas las culturas, bajo otras acepciones, diferenciándose según cómo se conciben, se relacionan entre sí y la importancia que se les otorga. Por ejemplo, según Taylor (2018a) la ética del guerrero y del honor de la antigua Grecia homérica reconoce al tercer eje -la dignidad y el estatus- como predominante, que además incorpora al segundo eje bajo la idea de *Agathós* como el hombre de dignidad y poder. En contraste, la civilización moderna se diferencia, sobre todo, en el valor que se le otorga al primer eje, el nivel de las obligaciones y del respeto. La vida buena se ha nutrido de múltiples fuentes para articular su significado. El sentido que adquiere para nosotros es vital para comprender su principio orientador para la construcción de la identidad. Por ello, podemos hablar de una modernidad cargada de marcos referenciales que se constituyen a modo de posibles respuestas ante la interrogante *¿Cuál es la mejor forma de vivir?* Dichos marcos pueden ser cuestionados, reformulados, elegidos como fuentes para la acción y luego ser desestimados. Por su parte, las civilizaciones anteriores mantenían marcos de referencia firmes, que no se cuestionaban y que establecían los requisitos para juzgar la propia vida, ponderando su plenitud o vacuidad (Taylor, 2015).

Taylor (2018a) advierte que el mundo moderno se caracteriza por la *problematización de los marcos referenciales*, pues como se sostuvo anteriormente, mientras que algunos son cuestionados, degradados, considerados como inverosímiles, otros se mantienen firmes. En otras palabras, no existe un marco de referencia único, al cual podamos referirnos como horizonte de sentido. Weber (2004) reconoció con claridad el fenómeno y denominó *desencanto*⁹ al proceso de pérdida de sentido del cosmos como

⁹ En *La ciencia como vocación*, Weber (2004) describe el proceso del desencantamiento del mundo como el creciente proceso de intelectualización y racionalización que no pretende comprender las condiciones de

el orden significativo del mundo y Nietzsche describió el fenómeno de pérdida del horizonte como distintivo de la cultura moderna.

De acuerdo con Taylor (2015), el proceso de desencantamiento durante la modernidad implicó un cambio en la sensibilidad, una apertura a diversas fuentes de sentido, pero al mismo tiempo, la pérdida de un modo de experimentar el mundo. En esta línea de reflexión, la problematización de los marcos referenciales reside en el descubrimiento específicamente moderno de la pluralidad de 'posibles horizontes'. El hallazgo de esta diversidad de fuentes morales puede producir disyuntivas actitudinales y conductuales, frente a las cuales es imposible determinar un marco de referencia que sea afín. Esta situación puede complicar la localización del agente en el universo moral y su capacidad de actuar en consecuencia. Esta circunstancia podría exigir que el sujeto redefina su situación y asuma un punto de vista conservador o tradicionalista para dirigir su vida hacia lo bueno sin cuestionamientos radicales y así no revisar críticamente sus creencias. Esto sucede, por ejemplo, en personas que se adscriben a una secta religiosa en búsqueda de un sentido para sus vidas¹⁰. Esta adhesión podría producir sensaciones de incomodidad al decidir situarse en una perspectiva que va en contra de la mayoría de los miembros de su comunidad, de su círculo social privado o incluso de sus conciudadanos. Asimismo, otros podrían identificarse con un punto de vista de forma condicional y

posibilidad de la existencia. Más bien, implica la convicción que, si tan solo deseáramos comprender estas condiciones, podríamos hacerlo. De hecho, implica considerar que no somos controlados por fuerzas misteriosas o impredecibles, sino que podemos controlarlo todo a través del cálculo.

¹⁰ Este y otros ejemplos a lo largo de la obra filosófica del autor podrían usarse como fundamentos para catalogar su pensamiento como "comunitarista". Si bien nuestro autor reconoce que una medida para resolver la crisis de pérdida de sentido puede ser la adscripción acrítica a horizontes morales tradicionales, la cuestión a destacar -que distingue a Taylor de los comunitaristas- es que este asevera que el agente debe ser capaz de revisar críticamente y deliberar acerca de su posición ética y por ende, examinar su horizonte. De este modo, el agente podrá ser capaz de articular nuevos sentidos, o incluso, modificar su posición en el escenario moral. De hecho, podemos situar el pensamiento de Taylor en el seno del liberalismo, pues, aunque es crítico con su vertiente procedimental y atomista, destaca el valor de la libertad individual, así como la decisión consciente de los agentes para dirigir sus propias vidas (Taylor, 2004e). Para ilustrar el debate entre el liberalismo y comunitarismo, realizada con el objeto de distinguir claramente ambas posturas, ver Taylor, C. (1997f). Equívocos: El debate liberalismo-comunitarismo. En *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.

provisional, dispuestos a moverse cuando los sentidos sean insuficientes para describir lo que para ellos es una vida buena, que se manifiesta en una actitud de constante búsqueda.

La actitud de búsqueda supone percibir al objeto de esta como el hallazgo de un marco de referencia que sea creíble. Según Taylor (2018a), fracasar en tal búsqueda podría deberse a la ineptitud personal o también a la dificultad de articulación de un marco de referencia coherente y creíble. Al respecto, señala que esto puede pensarse en términos de pérdida de significado, pues el marco de referencia es aquello a partir de lo cual es posible encontrar el sentido espiritual de la vida. Por lo tanto, “carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual. Por eso la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido” (2018a, p. 39).

Ahora bien, tal búsqueda de sentido implica que el significado se estructura en el proceso mismo de búsqueda. No se trata de un camino que se dirige hacia el lugar del significado último de nuestras vidas. Más bien, el significado se articula a medida que avanzamos por el camino y, además, la articulación requiere de un sujeto que se compromete con entretejer sus experiencias de vida de tal forma que estas adquieran un sentido que dé cuenta de su posición en el espacio moral y su dirección. Por otra parte, también precisa de cierto medio de expresión, sobre todo, a través del lenguaje, como se examinará en el siguiente capítulo. A esto se le denomina *construcción narrativa de la vida*.

Las personas damos cuenta de quienes somos a través de un *relato*. Esta construcción narrativa brinda una estructura a la *situación existencial* de los sujetos en la modernidad, la cual es evidentemente distinta a las culturas precedentes, pues incorpora como prioridad el problema del significado de la vida de un *individuo*. El problema radica en el carácter doliente de la búsqueda de sentido, producto de la angustia generada al darse cuenta de lo insuficientes que son los marcos de referencia preexistentes. Estos no consiguen satisfacer la demanda de un sentido ordenador, coherente y suficientemente consolidado, capaz de orientar la existencia del agente hacia una vida buena. Para quien busca sentido en la cultura moderna, el problema consiste en que el mundo ha perdido su contenido espiritual, nada merece la pena, produciéndose un vacío terrible, el vacío de la imposibilidad de ser, la experiencia de una nada indeterminada.

Como contraste, podríamos tomar el ejemplo de la situación existencial en las épocas premodernas, en las que se caracterizaba el temor a la condenación como el peor

de todos los temores. En la modernidad, en cambio, el temor más profundo es el sinsentido, cuestión que según Taylor (2018a) define nuestra era. Sin embargo, aún muchos creyentes consideran vigente el primer temor, o encontraron en la salvación espiritual el objetivo existencial que representa para ellos un sentido certero. Otros sujetos, por su parte, se mantienen en búsqueda durante toda su vida. Este contraste permite comprender que la sociedad moderna admite el encuentro entre distintas posturas morales, algunas establecidas, otras reformuladas, otras descartadas y otras en construcción. Este pluralismo de posibilidades de sentido y de posibles caminos de búsqueda ha supuesto, a nivel de diagnóstico social, un giro hacia la aparición de nuevos trastornos psicológicos entre los que destacan la depresión, la angustia generalizada, entre otros.

Al fenómeno antes descrito hay que añadirle que las posturas naturalistas desconfían de los argumentos sobre el significado existencial y los marcos de referencia (Taylor, 1997a, 1997b). Más aún, los naturalistas tienden a considerar este problema como un pseudoproblema, identificando a los marcos de referencia como invenciones gratuitas (Taylor, 2018. p. 41). Así pues, al contemplar el valor de la ontología moral como trasfondo de la construcción identitaria, la construcción narrativa del sentido y el encuentro con los otros en el marco del respeto a la dignidad, no resulta difícil avizorar las graves consecuencias que acarrea la reducción naturalista, en términos de estrechar nuestra visión.

Taylor (2018a) subraya que los marcos referenciales incorporan un conjunto de *distinciones cualitativas*. Señala que “pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos a la mano” (2018a, p. 42). Las distinciones cualitativas son parte del fundamento de los marcos referenciales, pues permiten al agente identificar y discernir con claridad aquello que para él es lo mejor, lo bueno, lo más pleno, lo admirable. Al referirse a aquello que es “incomparablemente mejor”, Taylor sostiene que las distinciones cualitativas generan la sensación de que existen bienes y fines que son valiosos y que no se pueden medir con la misma escala utilizada para los bienes y fines corrientes. El uso del término ‘distinciones’ permite comprender el contraste entre diversas formas de vida percibidas como más significativas y dignas de adhesión y otras menos importantes. Además, para determinar lo incomparable, el agente deberá hacer uso de la *evaluación fuerte*, proceso descrito

brevemente al inicio de *Fuentes del yo* y elaborado en profundidad en el ensayo *What is Human Agency?* (Taylor, 1985b). El argumento discute la valoración crítica de los fines y bienes que se consideran más importantes, siendo independientes de los deseos e inclinaciones propios. Estos bienes sirven como parámetros para juzgar dichos deseos e inclinaciones de vida¹¹. Por ejemplo, una persona que haya determinado para sí una vida de ambición intelectual, fama y riqueza como objetivo existencial, considerará que una vida bien vivida es aquella que se rige por la intelectualidad, la incesante producción académica, el reconocimiento público y una buena remuneración económica. Por lo tanto, sus esfuerzos cotidianos se medirán bajo estos parámetros y estarán orientados por marcos de referencia que contemplan estas metas a la luz de distinciones cualitativas entre lo superior y lo inferior como elemento clave para juzgar lo que es bueno y digno para sí.

Ahora bien, es necesario considerar que esta meta existencial no es fruto de una ‘visión’ o ‘propósito’ ideal, por lo que la teoría ética que examinamos aquí no se establece como un idealismo, sino más bien como una teleología que se realiza en la práctica cotidiana de los agentes. La persona que se plantea un bien rector para su vida sabe de antemano hacia dónde debe dirigirse en el mapa de la acción moral. Por ello, Taylor (2018a) afirma que actuamos dentro del marco referencial estando orientados por el sentido de contraste que se propone desde una distinción cualitativa. La formulación del sentido puede ser opcional para algunos marcos de referencia, mientras que para otros, dicho marco necesita de una formulación consistente de sentido. En este punto, es importante señalar que es posible que la gente opere con un marco referencial no definido filosóficamente, pero que involucra distinciones cualitativas que otorgan a sus vidas una estructura. Por ello, la labor filosófica en esos casos deberá orientarse a la formulación explícita de cuáles son tales distinciones cualitativas y, por lo tanto, se expresan los bienes que se valoran.

El análisis que realiza Taylor en *Fuentes del yo* respecto a la cultura moderna lo lleva a discutir algunos marcos referenciales de nuestra civilización. Entre ellos se encuentra, por ejemplo, la ética del honor -brevemente explicada en párrafos anteriores-, la cual concibe la vida buena como aquella vida marcada por la fama y la gloria.

¹¹ La *evaluación fuerte* opera desde el discernimiento de deseos de segundo orden respecto a aquellos bienes que se consideran como *constitutivos* de la vida. La fuerte valoración de estos bienes le permitirá al agente juzgar sus acciones y elecciones en términos de la orientación hacia el bien y el significado de la vida.

Asimismo, reconoce la existencia de una ética contrapuesta, de perspectiva platónica, en la que la vida mejor vivida es la que se rige por la razón, una razón capaz de ordenar el cosmos y el alma. Para este marco referencial, una vida bien vivida es aquella en la que la razón gobierna adecuadamente los deseos. Esta perspectiva platónica encabeza una familia de marcos referenciales orientados por una concepción de la vida buena como el control del yo, el dominio de la razón sobre el deseo. En su versión moderna, a partir de Descartes, se defiende el ideal de un yo desvinculado que es capaz de objetivar el mundo que lo rodea y el universo interno (emociones, deseos, temores, pulsiones). El distanciamiento que logra le permite actuar racionalmente, bajo un modelo de razón procedimental que tiende a la eficacia instrumental y busca la maximización del beneficio propio. Este marco referencial posee variantes teístas, heredera de la espiritualidad judía y cristiana. Esta última comprende la buena vida como aquella en la que es posible transformar la voluntad y otorgarle una dirección.

Otro de los marcos de referencia que va tomando forma en los últimos siglos es aquella que distingue lo bueno en términos de la capacidad expresiva de los artistas siguiendo una herencia romántica. Puede reconocerse aquí la recuperación de una faceta del pensamiento de Platón -en el *Fedro*- en la que se considera al artista como aquel inspirado por la *manía*, capaz de percibir y expresar el pensamiento de los dioses. En la actualidad, esto se manifiesta en la creciente admiración por el trabajo artístico y por el reconocimiento de la seriedad de la expresión de los testimonios de los artistas en materia política o social. Este punto de vista resulta de suma importancia para comprender el proceso de formulación de sentidos como aquello mediado por nuestro poder expresivo en el que el descubrimiento de un marco referencial no es independiente de su invención.

Las perspectivas naturalistas y, más específicamente, el utilitarismo clásico, rechazan la existencia de las distinciones cualitativas, pretendiendo explicar todos los hechos humanos a partir de un mismo algoritmo o criterio para explicar los principios de acción. En el utilitarismo de Mill es el rol que cumple el *Principio de utilidad*. Aquí la objetivación de los propósitos humanos admite su cuantificación, cálculo, medición y control. Esta idea se vincula con la afirmación de la vida corriente, en la que la vida de la producción y la familia es entendida como espacio para la virtud y cuyas actividades asumen como un fin valioso el logro del bienestar y la búsqueda de eficacia instrumental. Al respecto, Taylor (2018a) reconoce una paradoja en estas corrientes éticas, puesto que al rechazar el razonamiento moral y privilegiar la objetivación de la experiencia humana

están admitiendo para sí una serie de bienes (*i.e.* justicia, libertad, respeto, benevolencia) entre los cuales la *pureza* se vincula a la aspiración a formular una teoría neutral de la moral (Gamio, 2012). Así, nuestro autor postula que estas perspectivas yerran en tanto que, la afirmación de la vida corriente, al defender una valoración, precisa un contraste entre las diferentes maneras de vivir la vida de producción y reproducción. Por lo tanto, se hace evidente la distinción entre una vida mejor, admirable y otras que podrían considerarse inferiores. Esto evidencia un hecho importante en cuanto a la conciencia moral moderna, a saber “la tensión entre la afirmación de la vida corriente, a la que los modernos nos sentimos fuertemente atraídos, y algunas de nuestras distinciones morales más importantes” (2018a, p. 47). Esta tensión es, más bien, un problema, fundamento de la incertidumbre sostenida en la paradoja de la lucha por una vida mejor, por un lado, y la fidelidad a la noción moderna del valor de la vida corriente, por el otro.

2.2. Construcción dialógica y narrativa de la identidad

Los marcos referenciales están entretejidos en las tres dimensiones de la vida moral desarrolladas en el acápite anterior (*i.e.* respeto y obligación, vida plena y dignidad). Además, se entretejen en la existencia moral, manifestándose y replanteándose en la práctica. Frente a la pregunta ¿Es posible actuar sin marcos referenciales?, Taylor advierte que resulta virtualmente imposible deshacerse de los marcos referenciales, pues los horizontes a partir de los cuales la vida es vivida y nutrida de sentido suponen discriminaciones cualitativas muy importantes. De hecho, la acción humana se constituye en virtud de la remisión a esos horizontes como elementos subyacentes a su desarrollo. La relevancia de los marcos referenciales en la comprensión de la vida se pone de manifiesto en la reflexión de Taylor sobre la cuestión de la identidad, a partir del análisis de la pregunta ¿Quién soy yo?:

Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura. (Taylor, 2018a, p. 52)

El proceso de construcción de la identidad puede entenderse en términos de la formulación (y reformulación) de respuestas a aquella interrogante, las cuales tienen un sentido orientador. La dirección existencial se constituye como uno de los elementos esenciales de la identidad –un motivo de carácter fenomenológico–, en tanto permite que el agente determine, a través de su respuesta, el lugar en el que se encuentra en el espacio moral, adoptando una postura que indica cierta direccionalidad y cierta ubicación en dicho espacio.

Las personas pueden describir su identidad como conformada por una serie de compromisos morales y espirituales, así como dependientes de la tradición o el sentido de pertenencia a una nación. Sea cual sea la respuesta, estas identificaciones proporcionan un marco que determina una postura respecto a qué es el bien, qué es digno, admirable o valioso para el agente. Por tanto, al perder estos compromisos, se estaría perdiendo además la posibilidad de ubicarse en el espacio de significado de las cosas. Así, una persona en estas circunstancias quedaría a la deriva, sin saber con qué significados identificarse.

A esta circunstancia puede llamarse ‘crisis de identidad’ y entenderla como “una forma aguda de desorientación” (2018a, p.52) expresada como la imposibilidad de responder a la pregunta acerca de la identidad. Esta crisis puede percibirse como una profunda incertidumbre respecto al lugar en el que uno se encuentra, pues se carece de marcos u horizontes a partir de los cuales las cosas adquieren un significado estable. Por tanto, esta desarticulación de sentidos dificulta severamente la capacidad de reconocer aquello que es bueno y significativo para uno, situación que puede ser muy dolorosa para quien la experimenta. Esta experiencia puede manifestarse incluso en la pérdida de control respecto al lugar que se ocupa en los espacios físicos.

Ambas cuestiones -el concepto de identidad y su crisis- consideradas desde la perspectiva de los horizontes de sentido como espacios que permiten asumir una postura, ilustran el vínculo entre la identidad y la orientación. Por ello, Taylor sostiene que “saber quién eres es estar orientado en el espacio moral” (2018a, p. 52-53), un espacio en el que se plantean las cuestiones respecto al bien o mal, lo que vale la pena hacer o no, lo que es significativo o no. Considerar el espacio moral como escenario de construcción de sentidos que orientan la propia vida y permiten asumir una postura firme es necesario para comprender el proceso de construcción de la identidad.

Taylor señala que no es posible resolver las cuestiones de orientación moral sobre la base de principios universales, sino que tienen que formularse desde la interpretación de nuestro sentido de orientación en el mundo social. Esta idea se vincula a la comprensión posromántica de las diferencias individuales y a la importancia otorgada a la capacidad expresiva de cada persona para lograr el descubrimiento de su propio horizonte moral (2018a, p. 53).

La respuesta a la pregunta ¿Quién soy yo? puede ser interpretada en dos sentidos. Uno de ellos, destaca una dimensión histórico-biográfica, pues debemos examinar la historia de nuestra vida para poder ensayar una respuesta a la pregunta. La identidad adquiere complejidad y profundidad cuando proporciona orientación en términos de compromisos percibidos como válidos y articulados en una secuencia narrativa coherente.

El segundo sentido alude directamente a la pregunta esencial de la identidad ¿Quién soy yo? ‘Quién’ coloca a alguien en el lugar de interlocutor, en un espacio social de interlocutores (Taylor, 1985a). La respuesta suele ser formulada en nombre propio y requiere de un sujeto que se reconozca como interlocutor entre otros, que posea su propio punto de vista, que reconozca el papel que desempeña en el espacio social y que pueda hablar por sí mismo (Taylor, 2018a, p. 54). Para estar capacitado para hablar por sí mismo, el agente debe tener claridad sobre el lugar donde se encuentra y qué es lo que quiere responder. Es por ello que al hablar de quiénes somos, tendemos a hablar de nuestras orientaciones fundamentales. Por tanto, la orientación lograda definirá el lugar desde el cual se responde. En tal sentido, podemos entender la identidad como el lugar desde el cual se responde a la pregunta ¿Quién soy yo?, cuya respuesta proporciona el marco a partir del cual el mundo cobra sentido para nosotros, permitiéndonos definir y expresar lo que es importante y lo que no.

Este concepto de identidad permite comprender la orientación moral como esencial para ser capaz de responder por uno mismo bajo el rol de interlocutor. Al hacer referencia a la orientación se presupone una *analogía espacial*, es decir, la comparación del problema de la orientación en la vida con la forma en la que uno encuentra el camino en el espacio físico. Al respecto, Taylor señala que entender la situación de un individuo en términos de encontrar o perder la orientación en el espacio moral es asumir al “espacio” como aquel que los marcos referenciales definen como base ontológica. Por lo tanto, es necesario considerar al agente humano como situado en un espacio de interrogantes que le interpelan y movilizan a dar razón de los marcos referenciales que considera necesarios

para dirigir su vida, constituyendo el horizonte a partir del cual “sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros” (2018a, p. 55).

El espacio adquiere significación a partir de las valoraciones fuertes, de cara a las distinciones cualitativas que uno ha establecido para sí mismo en diálogo con otras personas. La identidad supone también una serie de compromisos a los que uno ha decidido ser fiel con el propósito de orientarse en la vida. Ahora bien, el requerimiento de ser fiel a uno mismo se establece como eje central del *ideal de autenticidad* imperante en la época moderna. De acuerdo con Taylor (2018c) ser fiel a uno mismo es ser fiel a la propia originalidad (p. 65), lo cual presupone la acción del agente en el marco de una *libertad autodeterminada*, entendida como la capacidad para decidir por uno mismo aquello que es fuente de valor. Una identidad articulada proporciona el marco de referencia a partir del cual la vida adquiere sentido en virtud de las distinciones cualitativas que fueron incorporadas en su articulación. Podríamos decir que el marco de referencia preexiste al agente que se plantea la pregunta sobre quién es y que es valioso para él. En otras palabras, el agente se sitúa y orienta en un espacio que antecede a su existencia y permanece independiente del éxito o fracaso en la constitución de un sentido orientador. Así pues, el individuo ha de hacerse responsable de la configuración de las distinciones cualitativas que subyacen a sus decisiones.

Nuestro autor señala que quien defendiera la perspectiva naturalista alegraría que es posible responder a la pregunta ¿Quién? sin hacer ninguna distinción, que los marcos referenciales son cuestiones inventadas por el agente y, por ello, carecen de valor práctico. Por el contrario, como hemos visto, la orientación no responde a cuestiones artificiales, ficticias o innecesarias. Para explicar esto, podemos retomar la *analogía espacial*. Pensemos en el caso que yo quiera llegar a una determinada dirección y pido ayuda a un transeúnte. Para entender sus indicaciones, necesito contar con las nociones espaciales básicas: arriba, abajo, derecha e izquierda.

Es posible afirmar que el problema de la identidad se plantea tomando en cuenta cuestiones ineludibles que aparecen en el curso de la vida, en un espacio social en el que se someten a discusión bienes considerados como importantes. Así, un agente libre de marcos referenciales, incapaz de ubicarse en el espacio moral y, por tanto, orientarse según el bien que considera más valioso, es una persona dominada por una crisis de identidad. Aquella posición existencial -o su incapacidad de configurar una- le impediría acceder al espacio mismo de interlocución.

La conexión entre la identidad y el bien se hace evidente cuando Taylor señala que los horizontes proporcionan distinciones cualitativas que los agentes formulan y examinan. Lo que se desprende de esto es que los horizontes gozan de profundidad y complejidad, pues sus distinciones cualitativas promueven formas de orientación que dirigen la vida de los agentes, las construcciones narrativas e impulsan a nuevas articulaciones y reconstrucción de significados en el espacio público. El ejercicio de articulación de los mismos es una acción que expresa los deseos más profundos del agente y los realiza, dado que “la acción (...) *es* el deseo, encarnado en el espacio público” (Taylor, 2004b, p. 92). Esta condición se pone de manifiesto al pensar en el agente como un “yo”, entendido como un ente que posee las condiciones de profundidad y complejidad, condiciones imprescindibles para poseer una identidad.

Esta visión del yo se distingue de las concepciones psicológicas y sociológicas que soslayan el vínculo intrínseco con una orientación al bien. Dicho de otro modo, esta idea del yo destaca el hecho que “cada uno de nosotros somos (es decir, que nos definimos a nosotros mismos al menos *inter alia*) por el lugar donde nos situamos al respecto” (Taylor, 2018a, p.60). Esta formulación del yo es polémica, pues para la psicología, las ciencias sociales y algunas vertientes de la filosofía moderna se requiere considerarla como un objeto de estudio comparable al modo en que las ciencias naturales se aproximan a sus objetos. Sin embargo, considerar al yo de esta forma “objetiva” revela posturas no examinadas respecto al yo y a su estudio, que para nuestro autor resultan reduccionistas y cuestionables. De hecho, señala cuatro características de un objeto de estudio que suelen considerarse válidas en términos de la consideración del *yo* como un objeto:

1. El objeto de estudio se toma absolutamente a partir de su propio significado (*i.e.* objetivamente).
2. El objeto es lo que es con independencia de las descripciones e interpretaciones realizadas por un observador.
3. Es posible captar a un objeto a partir de una descripción explícita.
4. Es posible describir al objeto sin hacer referencia a su entorno.

Como puede verse, Taylor asevera que, al considerar al yo como objeto para su estudio ‘científico’, estas cuatro características pueden resultar insuficientes y extraordinariamente simplificadoras. Así, por ejemplo, las dos primeras características corresponden a la revolución de las ciencias naturales del siglo XVII, en la que se exige que las explicaciones del mundo dejen de ser “subjetivas”. Sin embargo, resulta

virtualmente imposible decir algo sobre el yo sin hacer referencia a las cuestiones que son importantes para cada agente que se plantea la pregunta sobre sí mismo, pues “lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en la que las cosas son significativas para mí” (2018a, p. 61). Mi experiencia, mi pensamiento y mis convicciones son ineludibles para hablar de mí mismo. Por ello, carecería de sentido preguntar lo que una persona “es” y pretender abstraer las interpretaciones que hace de sí misma. Para la investigación, esto se traduce en la necesidad de modificar los *modos de aproximación* al estudio del yo, por ejemplo, al admitir a los participantes en el proceso de construcción teórica de los rasgos del yo y al evaluar las demandas de generalización de los resultados.

Por otra parte, el yo no cumple con la tercera característica, pues se construye a partir de sus autointerpretaciones, las cuales no son siempre explicitadas por el agente. Por el contrario, resulta imposible articularlas todas en una descripción enteramente transparente del yo, dado que la articulación se constituye como un proceso recursivo de construcción de sentidos. Aquí el lenguaje ocupa un lugar central, pues el léxico aceptado permite articular cuestiones relativas al bien; sin embargo, no logra dar cuenta completamente de lo que se da por supuesto. De esta forma, la pregunta sobre los rasgos del yo requiere considerar que los agentes actúan desde el uso de un cierto lenguaje y son constituidos por él.

El vínculo entre la articulación de un sentido del yo y el recurso al lenguaje se asocia a la crítica de la cuarta característica, la cual pretende extraer al objeto de estudio de su espacio constitutivo. Al respecto, Taylor (2018a) afirma que resulta imposible aplicar esta pauta en el estudio del yo, puesto que el lenguaje que lo constituye solo existe en una comunidad lingüística. Por lo tanto, el yo se constituye en relación con otros yos, no puede describirse sin hacer referencia a quienes lo rodean y a los lenguajes que emplean. De hecho, esta dimensión contextual del yo es importante porque establece un contraste notorio con la aproximación objetivante del enfoque epistemológico heredero del proyecto ilustrado. En efecto, la tradición filosófico-científica y la aspiración moderna a la libertad y la individualidad han pretendido producir un yo que logra abstraerse de aquellas condiciones constitutivas de carácter contextual, negando la riqueza que adquiere desde su construcción dialógica.

Es en este punto que Taylor introduce el tema de la construcción dialógica del yo. En *Fuentes del yo* sostiene:

La definición que hago de mí mismo se comprende como respuesta a la pregunta: “¿Quién soy yo?”. Y esta pregunta encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes. Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definitorias más importantes. (2018a, p.63)

Como puede verse, esta definición de la identidad concibe al agente como interlocutor, situado en un espacio específico de interrogantes. La respuesta a la pregunta por la identidad es, necesariamente, una respuesta de carácter social en el sentido que se dirige hacia los otros con el objeto de explicitar el lugar escogido en ese espacio común como el más importante. Es por ello que Taylor reconoce la relevancia del lenguaje en la medida que instaura un espacio común o espacio público, el cual se constituye por significados que son compartidos, pero a partir de los cuales uno puede desarrollar una forma original de comprensión de las cosas. Como veremos más adelante, nuestro autor concibe el lenguaje en un sentido amplio, abarcando no solo las palabras, sino también cualquier forma de expresión humana significativa, y en general cualquier forma de comunicación (Taylor, 2018c). Lo que se desprende de esto es que no es posible construir una explicación original sin considerar un punto de partida común, así como un acto comunicativo. Resultaría imposible responder a cualquier interrogante relevante para nosotros sin entablar una conversación con *otros significativos* (2018c). El concepto de otros significativos proviene de la obra de G. H. Mead y tiene un origen hegeliano.

Por ello, nuestro autor señala que “no es posible ser un yo en solitario” (Taylor, 2018a, p. 64). La construcción del yo progresa en las relaciones entre interlocutores, quienes pueden ser entendidos como aquellos compañeros de conversación cuya escucha y opinión fueron esenciales para la autodefinition. La construcción dialógica de la identidad se lleva a cabo sobre la base del encuentro y la conversación con *otros significativos* de quienes demandamos reconocimiento¹². Taylor (1997f) asevera que la conversación es, en un sentido irreductible, una acción conjunta que se inicia y se

¹² Para Taylor (2018c, 2009) la identidad se construye siempre en diálogo -y a veces en lucha- con las identidades de los otros significativos. Además, destaca el espacio dialógico como el medio a través del cual los agentes adquieren modos de expresión mediante el intercambio con los otros. Estos nuevos lenguajes serán necesarios para enriquecer la autodefinition de los agentes.

desarrolla a través de una serie de rituales y hábitos dialógicos e incluso expresiones que constituyen marcadores de contextualización lingüística, cuya función es garantizar el seguimiento del hilo de la conversación (e. g. ‘ajá’, ‘ah’, ‘hum’, entre otros). Además, como veremos en el siguiente capítulo en mayor profundidad, la conversación es esencial para garantizar la continuidad en el uso de aquellos lenguajes que permiten articular la autocomprensión.

Así, Taylor (2018a) formula el concepto de “*urdimbre de interlocución*” como aquel espacio en el que tiene lugar la construcción del yo. Es en el proceso comunicativo que formulamos y damos respuesta a la pregunta ¿Quién soy yo?, cuestión que nos remite a dos coordenadas en el acto de interlocución, a saber: desde dónde se habla y a quién se le responde. Lo que presupone esta explicación práctica de la identidad es que la respuesta de un agente dará cuenta de las cuestiones morales y espirituales, así como de las distinciones cualitativas y hará referencia a una comunidad como el espacio en el que estas cuestiones se discuten y se definen.

Parte de esta definición de la identidad resulta polémica para la versión dominante de la cultura moderna, pues esta ha desarrollado concepciones de la identidad vinculadas al individualismo atomista que presentan a la persona como un sujeto desvinculado del mundo social y de los otros. El individualismo abstrae al agente, declarándose este como independiente de la urdimbre de interlocución en tanto espacio originario de su identidad. Esta postura se ha convertido en uno de los grandes logros de la modernidad, posiblemente el más admirable (Taylor, 2018c), pero manifiesta graves problemas en el terreno de la práctica, pues no es posible *de facto* prescindir de espacios conversacionales necesarios para contrastar o defender nuestras posturas.

Ahora bien, Taylor (2018a) hace una observación interesante respecto de la construcción dialógica de la identidad. Señala que, por un lado, es posible decidir la propia postura en conversación con la comunidad histórica inmediata y no sentirse confirmado en lo que se cree si no es a partir de conversaciones cara a cara. Por el otro, afirma que es posible confiar enteramente en la comunidad histórica en la que se confirman las propias creencias y se avalan las opiniones; pero esta misma comunidad es también el ámbito en el que se expresa la discrepancia y se desarrolla la crítica. Esta dinámica de formación de acuerdos y desacuerdos se hace explícita a través del pensamiento y del lenguaje. La conversación no se ejecuta únicamente con los

contemporáneos vivos, sino que además supone entablar un diálogo con pensadores, profetas y escritores de otros tiempos.

Taylor explica que es necesario tomar en consideración la *condición trascendental* de la comprensión del propio lenguaje, en tanto constituye el canal de toda comprensión e interacción humana. Esta condición trascendental hace explícita la confianza que se siente al saber lo que se quiere decir y lo que se considera la propia originalidad, siendo la relación de ambos elementos aquello que hace posible el acto expresivo. Por tanto, el contexto original para tal relación es, indudablemente, la urdimbre de interlocución, en la que el encuentro cara a cara manifiesta la inscripción del agente en la comunidad (Taylor, 2018a, p. 67).

A través del lenguaje, la relación entre los interlocutores de un discurso se mantiene vigente, ya sea a partir de intercambios reales vivos (*i.e.* cara a cara) como en interacciones indirectas y asíncronas. La interlocución se constituye como elemento ineludible de la construcción identitaria, pues destaca la interdependencia entre el pensamiento, el lenguaje y la necesidad de articular sentidos. Así, el lenguaje deja de ser un mero instrumento inventado por los individuos¹³ que puede incluso ser de carácter privado. La condición trascendental permite entender al lenguaje como una práctica comunitaria sustentada en el intercambio de ideas, creencias, principios y valoraciones entre agentes. En ese sentido, la identidad depende de la urdimbre de interlocución y tal vínculo no puede ser ignorado.

El sentido del bien y la comprensión del yo se entreteje al tomar conciencia de que la identidad se construye a través de la interacción de agentes que comparten un lenguaje. Esto también se relaciona con la percepción general de la vida y la dirección que toma en el espacio social. La vida de los agentes y el sentido orientador de los marcos referenciales pueden afrontar experiencias de pérdida. Taylor examina la idea de pérdida de sentido por medio de una metáfora vinculada al sentido de orientación geográfica. Uno puede sentirse perdido al ignorar la configuración del terreno en el que se encuentra y desconocer los lugares más importantes. Un buen mapa permitiría superar esta ignorancia. Otra manera de sentirse perdido es no saber cómo colocarse en el mapa. La solución a

¹³ Según las teorías modernas del lenguaje (*e. g.* Hobbes, Locke, Condillac), como se revisará en el siguiente capítulo.

este problema no se resolvería al viajar al lugar al que se desea llegar con los ojos vendados, pues resultaría muy complicado identificar aquel lugar gracias a las referencias de otras personas que le permitan a uno ubicarse. En contraste, una persona local podría perderse si desea llegar a aquel lugar por caminos desconocidos, a pesar de tener el mapa. Por tanto, el viajero vendado puede saber bien dónde se encuentra, pero no puede explicar cómo llegó hasta allí, mientras que el local, quien posee un mapa, no sabe dónde se ubica en él.

La metáfora antes descrita es análoga al sentido de orientación al bien, pues no solo requiere de un marco referencial (*i.e.* el mapa) que defina las distinciones cualitativas respecto a lo que es el bien, sino que también requiere de un sentido que explique desde donde se está situado en relación a ello (2018a, p. 72). Esta conexión no puede ser explicada a cabalidad si asumimos una postura neutral o indiferente frente a cualquier respuesta o compromiso con un marco referencial. Más bien, este punto revela una de las aspiraciones básicas de los seres humanos, a saber, la necesidad de conectarse con lo que perciben como bueno. El agente humano funcional se coloca en un lugar definido por las distinciones cualitativas que considera importantes.

En el primer capítulo de *Fuentes del yo*, Taylor hace referencia a un elemento central de las evaluaciones fuertes, la cuestión respecto a la vida que vale la pena vivir. La búsqueda de una vida plena y significativa es un tema ineludible para los agentes. Taylor basa su argumentación en la relevancia de esa clase de preocupaciones que son centrales para la reflexión ética. El tema de la vida buena no es un asunto opcional y, en esa medida, la orientación de la identidad tampoco lo es. Por lo tanto, los bienes que definen la orientación identitaria son los mismos a partir de los cuales se estimará el valor de la vida. Al respecto, Taylor señala que

(...) esa es la razón por la que deseo hablar de la segunda cuestión, sobre el valor, o peso, o sustancia de mi vida, como la cuestión de dónde me “sitúo” o “ubico” con relación al bien, o si estoy en “contacto” con él. (2018a, p. 73).

La cuestión a la que hace referencia Taylor en la cita anterior alude a las preguntas que se formulan con frecuencia en la vida corriente, como por ejemplo ¿cuál es el valor de mi vida?, ¿cuán importante es el sentido que he construido para ella?, ¿es coherente o guarda una unidad?, ¿esto es verdaderamente lo que deseo ser o hacer?, ¿posee peso y sustancia, o carece de ella? Todas ellas son preguntas que se plantea el

individuo y corresponden a la aspiración al significado y la trascendencia en la vida. No obstante, esta pretensión moderna es afín a aspiraciones antiguas vinculadas a ‘ser mejor’, ‘lograr la gloria’, ‘dejar un legado’ o ‘conseguir la vida eterna’.

Aspirar a la plenitud implica someter a discusión algún patrón de acción superior o de significado vital, por ejemplo, la vinculación a una realidad trascendente o el compromiso con una historia mayor. La identidad se entiende desde la posibilidad de situarse frente al bien, a partir de la adhesión a algo superior. Nuestro autor sostiene que uno utiliza estas imágenes de contacto con el bien o con el lugar en el que se sitúa frente a él, en términos genéricos, disposición que fortalece el uso de la metáfora espacial. Lo que sugiere es que las aspiraciones de vida se perciben como anhelos imborrables que requieren que el agente se sitúe correctamente en relación a la fuente del bien. Esto no es problema si el agente se siente bien y satisfecho con su vida, percibiendo su orden, lo cual quiere decir que el valor y significados escogidos pueden integrarse en el terreno de la práctica. Una reconstrucción narrativa de esta vida puede hacer explícita su coherencia como una existencia con sentido. Sin embargo, en situaciones críticas, la desarticulación resultante requerirá del examen crítico de los significados previos y de los bienes contemplados, con el propósito de recuperar el sentido de orientación perdido.

En el caso más optimista (el del agente satisfecho con la vida que ha llevado), es posible asumir que se ha logrado integrar el sentido de valor existencial, otorgándole riqueza y profundidad al ejercicio de la vida corriente. En contraste, el caso más desgarrador describe la vida de aquellos a quienes el anhelo de plenitud y la imposibilidad de alcanzarlo les causa profundo sufrimiento. En casos como estos queda aún más claro que la aspiración a conectar con un sentido del bien puede motivar una serie de conflictos, entre ellos los conflictos más amargos, como lo son, por ejemplo, los que resultan en la disolución de una familia.

La necesidad de conectar o de encontrarse seguro de estar correctamente situado en relación al bien puede verse satisfecha al ir consiguiendo, paulatinamente, pequeños avances que nos aproximen cada vez más al logro de dicho bien. Por ejemplo, conseguir fama, ordenar la propia vida o asentarse en la familia. Sin embargo, esta cuestión no se plantea como un asunto cuantitativo (*i.e.* más o menos cercanía al bien, más o menos habilidades o conexiones que nos aproximen a él), sino que más bien se plantea en términos de *sí o no*. Esta cualidad del sentido de orientación de la identidad es de suma

relevancia, pues integra el proceso de la evaluación fuerte y la determinación de los marcos referenciales, de cara a los horizontes de sentido.

Para comprender mejor lo dicho anteriormente, es necesario entender la cuestión de tipo *sí o no* como aquella cuya respuesta hace explícita la dirección de la vida, en términos del acercamiento o la lejanía respecto del bien. Este tipo de interrogante se postula con claridad en las tradiciones religiosas, pero no es exclusivas de estas. Para Taylor (2018a), todos los marcos referenciales plantean una interrogante absoluta, radical, del tipo “¿*De qué lado estás?*” en la que se pregunta por la raíz de la posición del agente frente al bien.

Respecto a este punto, nuestro autor describe tres ejemplos ilustrativos, entre los cuales se encuentra la experiencia de un padre de familia que privilegia la vida con los suyos, la persona que encuentra plenitud en la actividad expresiva y aquella que la descubre en la investigación científica y el control racional sobre las cosas. En este último caso, aquellos que defienden la existencia de un agente desvinculado que percibe el dominio de la razón como el control científico de las emociones y reconocen que dicho dominio se logra paulatinamente. Se trata de un proceso que no se completa nunca y que podría desmoronarse en cualquier momento. En estos casos, la interrogante absoluta aparece para cuestionar la orientación básica en la que el agente desvinculado adopta la objetivación como la postura rectora de su vida, optando por una actitud científica que establece su dirección. En tal sentido, la respuesta afirmativa a esta pregunta es fuente de satisfacción y orgullo (Taylor, 2018a).

Ejemplos como estos ilustran la inevitabilidad del planteamiento de la interrogante absoluta en torno a la cercanía al bien. Esta cuestión tiene que ver con la dirección existencial, las motivaciones fundamentales o fidelidades básicas. A esta reflexión se le puede añadir una variable más, a saber, el hecho de que la vida cambia. Esta condición de la existencia humana explica por qué cada intento de respuesta a la interrogante absoluta no se agota, pues el ser humano no ‘es’ una totalidad constante, sino que más bien ‘deviene’.

El curso de la vida humana conecta el tema de la dirección existencial con el de la construcción narrativa. El paso paulatino de la infancia a la condición de personas adultas, agentes autónomos supone los embates de experiencias transformadoras. Incluso la posición ya asumida por el agente se ve desafiada a nivel de nuevos acontecimientos y

mantiene vigente un potencial examen crítico, a medida que se afrontan nuevas experiencias y se madura. Por ello, asevera Taylor que

(...) lo verdaderamente importante no es solo dónde *estamos*, sino hacia dónde *vamos*; y aunque lo primero puede ser una cuestión de más o menos, lo segundo es una cuestión de ir acercándonos o ir quedándonos fuera; una cuestión de sí o no. Esa es la razón por la que un interrogante absoluto siempre enmarca los relativos. (2018a, p. 79)

El ‘enmarcar los relativos’ como un ensayo de respuesta a la interrogante absoluta, cuya pregunta se plantea en términos de ¿estoy cerca de lo que considero que es el bien para mi vida?, implica que la respuesta determinará las decisiones a tomar para examinar su direccionalidad. Aquí, el sentido de vida vuelve a formularse en la clave de una orientación hacia el bien, resultado de discriminaciones cualitativas de lo que se considera que es superior. Por tanto, esta percepción del bien se entreteje con la comprensión que se tiene de la propia vida como una historia que se despliega a medida que deviene.

Es por ello que la narrativa se establece como aquello que permite estructurar el curso temporal de la vida. La narrativa coherente es el intento de responder al espacio de interrogantes ineludibles, pues el sentido de ‘quiénes somos’ requiere de una noción sobre ‘cómo hemos llegado a ser’ y ‘hacia dónde vamos’. Este hecho se corresponde con cualquier acción humana, en la que para poder definir la posición en la que uno se encuentra, se debe construir un relato acerca del camino que nos llevó a esa posición. La dimensión hermenéutica del relato resulta fundamental, dado que su articulación develará el sentido de la vida del agente a través de un argumento ético sobre la dirección que toma la vida a través de la acción (Gamio, 2012).

La reconstrucción narrativa permite examinar el curso de la vida, proporcionando un argumento para entender nuestra posición actual. Además, hace posible proyectar la dirección existencial hacia el bien, en forma de un “y, entonces...”. Es por ello que al inicio de esta investigación se planteó la pregunta de la identidad aludiendo a cuestiones fundamentales como ¿Quién soy? y ¿quién puedo llegar a ser? La narrativa estructura el presente en términos de la ubicación en el espacio moral, pero también posee un rol fundamental para evaluar la articulación de las distintas experiencias de vida en virtud de su coherencia y su significación para extraer de esta un sentido

específico. Nuestro autor refiere que esta evaluación precisa mirar hacia atrás -explorar el pasado- y mirar hacia adelante, proyectar la narrativa hacia el futuro (Taylor, 2018a).

La revisión de las experiencias pasadas permite determinar lo que uno es en función a lo que ha llegado a ser en tiempo presente. Esto implica examinar el camino recorrido, la exploración de aquellas valoraciones fuertes que aportaron valiosos cambios de dirección. Nuevamente, se ilustra aquí la analogía entre la orientación en el espacio moral y la orientación en el espacio físico. Por ejemplo, para indicar que estoy en la universidad, haré referencia a las señales que tengo al frente (*i.e.* los pabellones, la cafetería, los alumnos, etc.) y tendré en mente el camino que recorrí para llegar hasta ahí. Sin embargo, si al salir de la universidad me topo con el Palacio de Gobierno, la sorpresa ante tal repentino cambio de lugar podría ser intensa -similar a las experiencias de éxtasis o de alucinación, a momentos de profunda plenitud-, pero solo podría pensar que probablemente esté ahí por un cambio de dirección.

Por ello, para esclarecer la acción presente en referencia a la ubicación en el espacio moral, se requiere de la construcción de una narración. El desarrollo de una futura narración determina la proyección integral de la vida que aún no se experimenta, concibiendo la vida como una totalidad que integra el pasado, el presente y el futuro bajo una articulación lógica, coherente y rica en significado y profundidad. Esto puede entenderse como si la vida estuviera encauzada en dirección hacia lo que “aún no se es”, cuestión que ha sido explorada por Alasdair MacIntyre (2013) bajo el concepto de vida como *búsqueda*¹⁴.

Quienes han discutido la idea de la estructura narrativa de la vida se preguntan si es legítimo estudiar el curso de la vida del yo presuponiendo su unidad *a priori*. Ello implica establecer un contraste entre esta lectura aristotélica y una visión del yo de inspiración lockeana, centrada en el concepto de autoconciencia. Este concepto alude a la percepción de sí mismo como la característica esencial de la identidad. De hecho, el yo se define en términos neutrales, fuera de los marcos referenciales y se le describe como puntual, en tanto se define al abstraer cualquier inquietud constitutiva. Frente a esta

¹⁴ Para MacIntyre (2013), lo que le otorga unidad moral a la vida humana es la narración de un relato de búsqueda. Esta puede fracasar, frustrarse, disiparse en distracciones y fallar. Sin embargo, para el filósofo escocés, los únicos criterios para determinar el éxito o fracaso de la totalidad de la vida humana son los criterios de éxito y fracaso de una búsqueda susceptible de ser narrada. Lo que se busca alcanzar es el bien.

perspectiva, Taylor (2018a) enfatiza que la aproximación lockeana al yo no considera su ubicación en el espacio de cuestiones morales ni su construcción dialógica. Por lo tanto, una perspectiva neutral como esta, puede presuponer que las formas en las que cada agente considera su identidad son, en última instancia, una cuestión por entero arbitraria.

Sin embargo, la arbitrariedad en la construcción de sentidos desestima por completo el potencial del agente para cuestionar la integridad de su propia vida. No admite las inquietudes respecto al lugar en el que se está situado y cómo uno puede sentirse en relación a ello. Una respuesta arbitraria carecería de aquel eje orientador y podría incluso ser fuente de sufrimiento e insatisfacción. En cambio, la identidad para nuestro autor, se remite a la interrogante general acerca de la configuración completa de la vida.

Es posible plantear nuevamente la idea del sentido orientador de la identidad en la clave del reconocimiento de uno mismo como un ser que se desarrolla, que deviene. De esta manera, para conocerse, el agente ha de revisar la historia de sus maduraciones y regresiones, explorar los sentidos detrás de sus victorias y derrotas. La construcción narrativa de la propia historia le otorga a la vida un sentido de continuidad, asumiéndola como un conjunto de experiencias cuya trama se articula formando una unidad significativa. Resulta incoherente considerar la vida pasada como si perteneciera a otra persona, por ejemplo, al referir que, cuando adolescente, uno era una persona completamente distinta a lo que es hoy, pues la unidad de la vida es lo que permite formular sentidos. Estos, finalmente, se proyectan hacia el futuro, como lo explica Taylor al señalar que “Sobre la base de lo que soy proyecto mi futuro” (2018a, p. 84).

Nuestro autor defiende la tesis de que existe una relación estrecha entre las condiciones de la identidad, a saber, la vida con un sentido se formula a partir de las respuestas a interrogantes ineludibles. En términos generales, dicha tesis se expresa a través de la orientación hacia el bien, la cual determina la posición del agente frente al mismo. Esta posición, además, determinará la dirección de la vida, lo cual requiere comprenderla en forma de una narrativa bajo el proceso existencial de la búsqueda.

2.3. La temporalidad en la construcción identitaria

Consideremos ahora cómo se define la identidad en la cultura moderna, una cultura marcada por la pluralidad de formas de vida y por la idea de secularización. La

modernidad secular se comprende como una nueva actitud frente a la creencia y la no-creencia en materia religiosa y de concepción de la realidad; supuso un cambio “en la forma de imaginar el mundo” (Taylor, 2007, p. 38). La cuestión de la imaginación es análoga a la idea de *imaginario social* entendido como una forma compartida de interpretar la sociedad, interpretación que, además, determinará su funcionamiento (Taylor, 2006). Su condición de social supone, por un lado, que es compartida por el grupo y, por el otro, que da cuenta de la sociedad y sus instituciones. Además, contempla otras cosas que son imaginadas socialmente, entre ellas el mundo en el que habitamos, a partir de lo que Taylor (2007) denomina *imaginario cósmico*. Así, sin duda, existe una condición asociada a la construcción conjunta de significados e imágenes que dan cuenta de una comprensión del mundo. Asimismo, a través de la constitución de este imaginario social será posible que el agente conciba su existencia colectiva, por lo que el imaginario se puede entender como la colección de concepciones comunes que enriquecen y orientan la práctica cotidiana de los agentes (Gamio, 2012).

El cambio en el imaginario social se manifiesta a través del contraste entre las descripciones acerca del yo de la época moderna y premoderna. Así pues, Taylor (2007, 2008, 2015) distingue al *yo poroso* como aquella forma de identidad que mantenía vigente el contacto con el orden cósmico -y por lo tanto se veía afectada por este- del *yo impermeabilizado* (condición previa a un yo enteramente desvinculado). Este segundo yo evoca aquella identidad que puede entenderse como máxima representante de la pretensión del proyecto ilustrado, la cual describe a un sujeto totalmente aislado, capaz de construirse una imagen del mundo para sí, en solitario. Para esta concepción de la identidad, la imagen del mundo servirá como fundamento para los principios rectores de la acción moral del individuo. Para Taylor (2015), el yo moderno impermeabilizado se distancia y separa de todo lo que esté fuera de la mente. Esta visión de las cosas describe la vida como un orden enteramente autónomo frente a fuerzas externas. Esto puede verse como una oportunidad de autocontrol y autodeterminación. De hecho, a la soledad y el aislamiento modernos se les asocia al logro de la madurez del hombre, tal y como Kant (1784) explica en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?:*

[La] ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento de la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! (p. 63).

Atreverse a pensar por uno mismo requiere desestimar toda otra fuente de significación externa a uno, presente en los otros o en la naturaleza misma. De hecho, Taylor (2008) señala que la distinción radical mente-cuerpo ubica las cuestiones morales, así como otra clase de significados en el interior de la mente, manteniendo un límite firme respecto a todo aquello que esté fuera de ella. Estos significados de los que se prescinde nutrían los imaginarios sociales característicos de las sociedades premodernas; ellos poseían un contenido cargado de sentido, de carácter sobrenatural y trascendente que promovía una construcción identitaria fuertemente anclada en el cosmos. Por ello, el mundo secular, desencantado, liberó a los hombres de la fuerza de la creencia en lo sobrenatural y retornó la mirada a la inmanencia. Así, tras un diagnóstico sugerente respecto a la modernidad secular, Taylor (2007) ubica los límites del mundo cultural en el tiempo.

El problema de este cambio aparece en las implicancias que tiene el tránsito de los límites de un mundo encantado a la infinitud de un mundo desencantado. El imaginario cósmico pasa a entenderse como una idea del universo, la cual gracias al discurso y al método científico, se define más claramente como aquello inmenso, insondable, inconmensurable. Deja de existir un molde o un plan previo, un orden sobrenatural que determine los límites de la condición mundana y humana. Respecto a este cambio de perspectiva, Taylor (2007) explica que no se trata de pensar que las personas conserven o no una creencia religiosa. Más bien se trata de cómo esta idea de universo –seamos creyentes o no- se imagina y experimenta de manera espontánea. En otras palabras, tras el proceso de desencantamiento, las formas de sentir y experimentar el mundo cambiaron, al punto que sirvieron como fundamento para una perspectiva individualista y antropocentrista de comprensión del entorno. Taylor (2008) sostiene que el cambio que produce el desencantamiento puede verse a partir de la pérdida de cierto grado de sensibilidad que empobrece la experiencia humana.

William Blake (1821) en el poema *The Marriage of heaven and hell*, ilustra este movimiento al hacer explícito el paso del mundo encantado –característico de las religiones preaxiales¹⁵– hacia los inicios de la época medieval, en la que la lógica del

¹⁵ La era axial fue definida por el filósofo Karl Jaspers y recogida por Taylor (2007) para describir el curso histórico que devino en el advenimiento de las grandes religiones. La describe como un periodo

cristianismo se impone, adaptando las formas clásicas a sus propios fines. Sin embargo, al finalizar el poema, Blake precisa el momento clave hacia el movimiento secular en el que se comprende que el hombre es, finalmente, la sede de la deidad.

Los poetas de la antigüedad animaron los objetos sensibles con dioses y genios, nombrándolos y dotándolos con las propiedades de los bosques, ríos, montañas, lagos, ciudades, naciones y todo lo que sus enormes numerosos sentidos podían percibir. Estudiaban particularmente el genio de cada ciudad y país colocándolo bajo la tutela de una deidad espiritual. Bien pronto, para ventaja de algunos y esclavitud de muchos, se formó un sistema intentando dar realidad a deidades espirituales o abstraerlas de su objeto. Así dio principio el sacerdocio, instituyendo ritos según los relatos poéticos. Y, al fin, declararon que los Dioses lo habían querido de este modo. Así olvidaron los hombres que todas las deidades residen en el corazón (p.16).

La idea de la fijación en el tiempo se fundamenta en el cambio de imaginario social, del cosmos a la idea del universo. Pensar en un universo supone considerar las explicaciones físicas asociadas a la extensión del espacio que se carga de una absoluta e inasible inmensidad y que da cuenta de cómo a cada cosa existente le corresponde, en un nivel microscópico, un universo cada vez más pequeño. En síntesis, en la modernidad se reconoce una realidad que es en su mayoría desconocida e imposible de asir completamente. Ocurre lo mismo con el tiempo, el cambio es incluso más perceptible para el hombre, en tanto su paso por el propio cuerpo, por aquello que está vivo, es claramente evidente. De esta forma, el tiempo se carga de una significación asociada a la infinitud en todas las direcciones, frente a la cual cualquier intento de explorar su curso hasta llegar a su génesis resultaría infructuoso.

Al respecto, Taylor (2007) afirma que las ideas anteriores del cosmos contemplaban al mundo como algo invariable y finito. El tiempo en esta etapa describe el entrelazamiento de la cadena de acontecimientos con un orden superior, cuya temporalidad es distinta (*i.e.* noción de eternidad) y que se vincula con algo que está fuera

extraordinario en el último milenio antes de Cristo en el que emergieron varias formas de religión, en apariencia independientes y correspondientes a distintas civilizaciones, marcadas por figuras fundadoras como Confucio, Gautama, Sócrates, los profetas hebreos, entre otros. Estas religiones iniciaron una ruptura frente a las tres dimensiones de *embeddedness*: orden social, orden cósmico y bien humano. Su principal cambio es el surgimiento, conceptualización e institucionalización de la tensión básica entre el orden trascendental y mundano (Taylor, 2012).

del mundo. Sin embargo, el universo moderno se ve dominado por el proceso evolutivo, un tiempo fuera de nuestro control que es de carácter inmanente, frente a cuya contingencia el hombre no puede hacer más que sobrecogerse. Esta condición puede comprenderse desde dos perspectivas: (1) Se puede ver al mundo como algo que ha evolucionado desde un estado anterior y (2) las formas de vida en él –sobre todo la vida humana– han de entenderse como algo que evoluciona y cambia. Esta segunda forma de percibir el tiempo, como algo que caracteriza el funcionamiento de la vida misma, es lo que podría entenderse como la idea de un tiempo secular que interpreta los acontecimientos en el plano de un tiempo ordinario, cuestión que Taylor (2007) elabora como argumento central en su estudio sobre *La Era Secular*.

El dilema que suscita el cambio en la idea y experiencia del tiempo se manifiesta en la condición moderna de un universo con un orden que es impersonal, regular y que da razón del funcionamiento del espacio y del tiempo, con independencia de nuestra existencia misma. Sin embargo, impera en nosotros una necesidad de hallar o articular un sentido al tiempo y a la propia vida, bajo una interpretación consistente, pues su ausencia en el mundo moderno, desencantado, genera la angustia característica de la crisis de sentido que Taylor describe en *Fuentes del yo* y en *La ética de la autenticidad*.

En la cultura moderna, influida por la nueva ciencia, prevalece un materialismo profundo y sólido que fundamenta las prácticas científicas en el dominio tecnológico de la naturaleza y, que a la larga tiene influencia en el proceso de reificación del ser humano. Es por ello que la sensación de pérdida de propósito se percibe con gran fuerza en nuestro tiempo, en tanto los propósitos de carácter materialista consideran como valioso el resultado de los procesos de producción, el «producto» en sí mismo y, por supuesto, su utilidad. Lo que se pierde, es aquel sentido orientador de carácter ontológico-moral, motor de la continuidad de la construcción identitaria. Aquella pérdida es experimentada con profundo dolor (y hasta terror).

Lo positivo de este fenómeno es, a juicio de Taylor, que “nada se demanda de nosotros; no tenemos ningún destino que estamos llamados a alcanzar, so pena de condenación, ni retribución divina, ni discordia terminal alguna con nosotros mismos” (Taylor, 2007, p. 90). Esto supone que, como bien explica Nietzsche, el destino es aquello que la voluntad desea para sí, el “querer” es aquello que proporciona libertad, que porta la alegría de la vida (Nietzsche, 2011). Así, la ausencia de sentido puede ser también la oportunidad para decidir los propios objetivos, o hallarlos en nuestro interior (Taylor,

2018a; 2018c). Somos nosotros quienes decidimos el orden de nuestros asuntos y así podemos también descubrir la propia motivación para construir el orden social en libertad y mutuo beneficio.

Ahora bien, en el tiempo secular o tiempo ordinario se constituye un imaginario en el que la sociedad es entendida desde una perspectiva horizontal, en la que todas las personas tienen acceso a las fuentes del orden social (pues este no se encuentra más en el plano trascendente). Además de este acceso, se reconoce que la sociedad ha sido construida por los agentes y su participación en los espacios públicos, como resultado de la acción común. Pensemos en las teorías del contrato social de la filosofía ilustrada o en la descripción del mundo de lo público en Hannah Arendt. Esto es de vital importancia para comprender la construcción dialógica de la identidad, a partir de la participación en la *urdimbre de interlocución* de la que todos formamos parte. Las concepciones verticales anteriores a la era secular presentaban a la sociedad como algo que se estructuraba en virtud de un orden jerárquico, procedente de un “tiempo superior”, desde el cual se asignaban roles a las personas de acuerdo con su lugar en los estamentos sociales. Es el caso del antiguo régimen europeo. Este orden social no está creado sobre la base de la agencia de sus miembros, pues le precede y condiciona (Taylor, 2007, p. 120).

Lo que resulta destacable en este punto es la relevancia que tiene la capacidad de agencia en términos del discernimiento y la elección de un sentido particular de vida. Taylor pretende recuperar los ideales de la modernidad y explicar que estos cambios suponen un universo de posibilidades frente a las cuales la decisión por un sentido es necesaria para *superar una crisis de identidad*. Al entender la secularidad desde el quehacer del ser humano en un tiempo ordinario caracterizado por la pluralidad de creencias (que van incluso más allá de lo religioso), Taylor (2007) pone sobre la mesa el problema de la identidad y su aparente constitución desvinculada, ajena y alejada de un mundo encantado.

Según nuestro autor, la consecución del ideal moderno de una subjetividad enteramente desvinculada resulta imposible, pues el solo hecho de constituirse en el tiempo ordinario, horizontal, presupone necesariamente el encuentro con el otro y la inscripción en el entorno. Taylor (2007) asevera que los nuevos órdenes sociales, característicos de la modernidad, permitieron que se desarrollen nuevas ideas sobre el significado del tiempo y la función de la memoria. En términos generales, la sociedad moderna, de acceso directo y entendida como una totalidad que alberga una serie de

acontecimientos simultáneos, produce la sensación de un tiempo *homogéneo* en el que la simultaneidad procura que cada miembro se perciba a sí mismo como “contiguo de la totalidad” (2007, p. 508). Sin embargo, el tiempo se instrumentaliza, se entiende como una herramienta o recurso que debe gestionarse para garantizar su productividad.

Se sabe que la instrumentalización uniformiza, puesto que no se reconoce distinciones cualitativas intrínsecas en el uso particular del tiempo. No obstante, tal marco temporal no manifiesta un vacío de sentido. La división por ciclos (o fechas importantes) fundamenta el sentido de orientación y otorga una dirección a las vidas particulares al diferenciar un momento de otro, pues “es como si los seres humanos tuviéramos la necesidad de tener el tiempo recogido, de una u otra forma” (Taylor, 2007, p. 509).

El valor del *tiempo ordinario* es uno de los elementos más relevantes que Taylor destaca en *La era secular*. Más que un factor que le quita el sentido trascendente a la vida, se constituye como aquello desde lo cual se fundamenta el potencial humano para construir la narrativa de su propia vida. El marco de la rutina podría entenderse como el primer paso para la construcción del sentido en el tiempo ordinario -aunque puede volverse problemática al parecer una prisión de “reiteración sin sentido” que aplasta cualquier fuente posible de significado- (Taylor, 2007, p. 524). Sin embargo, la narración se sobrepone como un dispositivo de mayor nivel en el que se nos invita a construir un relato intenso y cargado de emoción de nuestra propia historia, como individuos y como miembros de una sociedad. Desde el marco social, esto se hace evidente en el creciente interés por la historia. Desde un marco individual, la construcción narrativa exige recoger el tiempo de manera particular, moldeando su flujo, decidiendo el valor cualitativo para cada etapa o momento que ha de considerarse como significativo. Esta posibilidad deshomogeneiza a la sociedad secular y les devuelve a las personas el poder sobre sus propias historias.

Por lo tanto, el desarrollo de la identidad es responsabilidad de cada uno, como lo es también su manifestación en el espacio público. Al construir una narración, uno se hace responsable de su propia historia y se dispone a darle expresión, en cumplimiento del ideal de la autenticidad que trasciende al individualismo y al humanismo exclusivo¹⁶

¹⁶ Taylor (2007) describe el humanismo exclusivo como la primera fase de la evolución de la secularidad contemporánea, la cual se constituye como una alternativa a la fe cristiana que hereda de la cultura moderna

que este suscribe. Así pues, al volver la mirada hacia atrás, el sujeto deberá comprender que la temporalidad está fuera de su alcance, que aquello que compone el pasado es infinito, inasible y que lo único que queda es el bosquejo de una narración que proporcione el *hilo conductor* necesario para dar cuenta del cambio, el desarrollo y la materialización de la potencialidad adquirida a través del curso de la vida. Volver la mirada hacia atrás y reflexionar acerca de la propia historia supone plantearse la interrogante respecto a cómo el recorrido narrativo de la vida ilustra -o no- la orientación hacia el bien. La respuesta podrá orientar al agente respecto a la direccionalidad futura.

Desde luego, no es solo frente a la rutina que el tiempo se desintegra. En realidad, podría decirse que se desintegra en el momento del encuentro con el absoluto sin sentido, en el que el tiempo ordinario se desmorona y pierde sus conexiones de significado, tal como lo ilustra el siguiente poema de Vergara (2007):

Opción

Los surcos del esfuerzo de la vida

Se marcan en las manos y en la cara;

El sudor de dudar queda en la cama...

El día de morir no se adivina.

Yo lo supe una vez en la cocina,

Cuando mi madre aventaba el fuego;

Ella dijo: "Vivir, hijo, es un juego

En el que pierdes siempre de partida".

Se parte sin saber si vas de ida

O de regreso de un principio incierto;

Si el camino es el recto y verdadero

O una trampa, un siniestro, una caída.

La pobre mente la esperanza abriga

De un mañana seguro y placentero,

Mientras tanto camina al vertedero

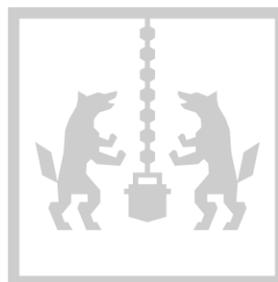
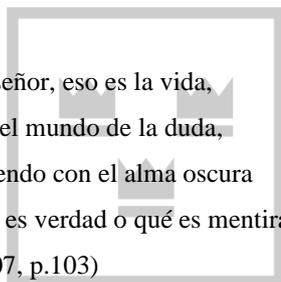
la lealtad al orden moral y la afirmación de la vida corriente. Se trata de un giro antropocéntrico en el que se determina que el florecimiento humano no involucra una relación con la trascendencia (Taylor, 2012).

Donde la carga del saber se olvida.

O quedamos pasivos de movida,
Mirando absortos el correr del tiempo,
Jugando a laberintos y lamentos,
Hasta llegar al punto de salida.

O salimos corriendo a la deriva,
Como esos perros que largan hambrientos,
A morder, hechos, tiempo, experimentos,
Hasta que nos sorprenda el fin del día.

Eso es todo, señor, eso es la vida,
Un pasar por el mundo de la duda,
Yendo y viniendo con el alma oscura
Sin saber qué es verdad o qué es mentira.
(Vergara, 2007, p.103)



La vida y su esfuerzo, el paso por la rutina repetitiva, su integración –o no– a nuestras vidas y, finalmente, la muerte en sí misma, son elementos que trastocan los frágiles sentidos que se articulan para mantener constante el sentido de contigüidad necesario para poder responder consistentemente a las preguntas: ¿Quién soy yo? ¿Quién quiero ser? ¿Hacia dónde se dirige mi vida? Sin embargo, el residuo de este ejercicio reside en la constante duda frente a lo incomprensible, a la imposibilidad de encontrar significados fijos en un orden secular que no admite explicaciones trascendentes. De esta manera, la comprensión cotidiana del tiempo se desintegra frente a la imposibilidad de otorgarle un sentido la infinitud descontrolada de eventos. Esta circunstancia ocasiona lo que Taylor (2007) denomina “crisis de la conciencia del tiempo”.

En este punto, es preciso detenerse brevemente en el tema de la muerte y en sus efectos sobre la percepción del tiempo, asunto que Taylor (2007) también explora en el penúltimo capítulo de *La era secular*. Nuestro autor hace referencia a la dificultad de sostener un significado de orden superior en el curso de la vida ordinaria cuando irrumpe la muerte, sobre todo, de un ser amado. Podríamos llevar el argumento incluso más lejos, hablando de la muerte de forma generalizada y de su materialidad.

Taylor afirma que “el amor profundo participa en la unificación del tiempo” (Taylor, 2007, p. 536) y la muerte lo desintegra. Sea la muerte de un ser querido o lejano, un animal, una civilización, un organismo unicelular, esta irrumpe y cuestiona la integridad de nuestras vidas y la sostenibilidad de nuestro proyecto futuro. Lo curioso del asunto es que tan solo el sustantivo carga con el vacío y ausencia de significado que angustia. Hablar de la muerte es ya, decir algo de lo que no se puede decir realmente nada.

De lo que sí se puede hablar, es del dolor explícito en el cuerpo de quien queda y de la ausencia de quien se va. Lo mismo con todo aquello que *deja de ser*. Las consecuencias de esta experiencia son evidentes. Con este desenlace que da cuenta del corte de toda posibilidad de continuar con la narración de una historia, el tiempo se desordena, se desmorona, deja de ser. La ausencia de sentido es, a la vez, ausencia de tiempo. Sin embargo, ninguna explicación científica admite la pregunta esencial que se plantea cuando aparece la muerte en la propia vida. Esta interpelación nos invita a salir de la propia narración por un momento y preguntarnos por la validez de la construcción narrativa que uno ha venido llevando a cabo a lo largo de su vida.

Al pensar el problema de la muerte, el proceso recursivo de construcción identitaria se hace manifiesto de manera integral. Uno se reconoce repentinamente demasiado vivo y demasiado susceptible ante el propio final. La construcción narrativa de la vida, aquella que configura nuestra referencia a los bienes y dirige la acción hacia horizontes de sentido particulares, se detiene por un momento. Esta interrupción se sostiene en la negación de significado, característica de la muerte, pero también presenta la oportunidad para acceder a un “lugar privilegiado desde el que comprender el sentido de la vida” (Taylor, 2007, p. 519). De esta forma, la muerte puede ofrecer un espacio para salir de la confinada rutina para observar el mundo desde fuera de esta dimensión, proceso que Taylor (2007) denomina *revuelta inmanente*.

Frente al desborde de lo cotidiano, frente a la solidez de la no creencia, la muerte irrumpe para extraer al sujeto de su confinamiento, retirarlo a la fuerza de los sentidos que con tanto orden se había impuesto para sí y lo enfrenta a una trascendencia que escapa de la lógica de la creencia, pues no supone otros sentidos, sino más bien, la *nada*. En tal sentido, se genera la paradoja de la *trascendencia inmanente*, frente a la cual la muerte ofrece un lugar privilegiado para comprender la vida fuera de los sentidos convenidos por lo cotidiano.

La construcción identitaria y el tiempo son inseparables. Esto fue discutido por Heidegger (2008) en *El concepto del tiempo*. En esta obra, el autor sostiene que la pregunta por el tiempo se remite necesariamente a la cuestión del *Dasein*, entendiéndose como vida humana que se realiza en el instante en el que se hace explícita la afirmación fundamental: *yo soy*. El ser y su afirmación *soy* constituyen la única aseveración cuyo instante de enunciación pertenece al sujeto. Por lo tanto, el ser podría entenderse como temporal en la medida que se afirma en la experiencia, bajo una lógica inmanente en la que la respuesta a la pregunta ¿Quién soy? instauro el proceso recursivo de reafirmación.

Ahora bien, esta afirmación no se realiza en solitario. Ser-ahí supone también ser-en-el-mundo, lo cual presupone la existencia de otros, encontrarse con ellos en un modo de ser-para-otro que admite la posibilidad de encuentro con un interlocutor para la propia afirmación. Al respecto, Heidegger (2008) admite que al compartir el espacio en el mundo, el modo fundamental del ser es, naturalmente, el hablar o hablar con otro sobre algo expresándose, por lo que el *Dasein* elaborará así sus formas de comprender y tratar al mundo al interpretarse a sí mismo en él. Al hablar, uno interpreta su participación en el acto dialógico llevado a cabo en el presente, y en función a ello establecerá nuevas formas de expresión de su ser. De ahí que Taylor conciba al ser humano como *animal que se autointerpreta*, como veremos en el siguiente capítulo.

En el nivel del funcionamiento social, uno se encuentra con la totalidad, con el “nadie”, la imposibilidad de ser uno sin los otros. La homogeneización de lo cotidiano supone, en palabras de Heidegger (2008), que “nadie es él mismo en la cotidianidad (...) todos coinciden en no ser él mismo” (p. 4). Ese *nadie* que aparece en lo cotidiano es lo que conforma a una totalidad desde la cual se protegen y promueven las posibilidades para que el *Dasein* se exprese en un *yo soy* auténtico, en el presente.

En cuanto al pasado, Heidegger explica cómo en el *haber sido* se descubre al ser-ahí como algo que alguna vez estuvo, pero que ya no está. El pasado deja de ser un incidente o acontecimiento que da cuenta de la existencia. Por lo tanto, no supone un *qué*, sino más bien describe el *cómo* de la propia existencia que se reconoce como tal, dado que es reconstruida narrativamente. Finalmente, en cuanto al futuro, toma relevancia la idea clásica de *ser para la muerte* en la que Heidegger, según Taylor (2007), demuestra cómo de la experiencia de la muerte aflora el sentido de la existencia. La posibilidad innegable de la propia muerte como posibilidad más extrema de la vida es totalmente indeterminada y certera. De ello no se sabe nada más que su inminencia y su

inevitabilidad. Esta posibilidad, la posibilidad de la existencia que sabe de su finitud bajo la figura de “ya lo sé, pero no pienso en ello” (Heidegger, 2008, p. 7), admite la interpretación del ser-ahí, le otorga valor a la posibilidad de ser y le ofrece un tiempo para realizarse de manera auténtica.

En suma, es posible entender a la construcción identitaria como un proceso que se vincula de manera compleja con el tiempo. Su realización se manifiesta en la cotidianidad, su futuro en la posibilidad y su pasado en el sentido que surge a partir de *lo que sucedió*. Esto solo es posible en un orden social moderno, en el que los procesos que garantizan tal orden pertenecen enteramente al sujeto que asume la responsabilidad de *hacer con* lo indeterminado e inmanente, dirigiendo su realización hacia una trascendencia cuya orientación no implica necesariamente un trasfondo religioso.

La era secular, que tiene como referencia esencial el horizonte del tiempo ordinario, requiere que se reconozca la existencia de una infinidad de opciones de creencia y no-creencia, nociones sobre el bien y los distintos horizontes de sentido. Frente a ellos, toca escoger un camino y disponerse a examinarlo críticamente, seguirlo o, de ser necesario, salir de él.

2.4. Agencia humana y evaluación fuerte

Como se observa hasta aquí, la idea de la *agencia humana* ocupa un rol central en la ética filosófica que propone Taylor para comprender el proceso de construcción de la identidad moderna. De hecho, el término *agente* sustituye al de sujeto o persona, pues la agencia describe con mayor especificidad la condición esencial -su carácter encarnado- y la acción responsable del individuo que habita la cultura moderna. Ahora bien, para vislumbrar mejor lo que nuestro autor propone como *agencia humana*, resulta necesario examinar los dos modelos de “persona” que Taylor (1985a) describe como operantes en la cultura occidental.

Taylor (1985a) subraya que es posible definir el concepto de persona a partir de dos doctrinas filosóficas. En términos generales, se define a la persona como un ser “con cierto estatus moral o portador de derechos” (p. 97), que posee un sentido de sí mismo y que puede tomar decisiones y, por tanto, desarrollar un plan de vida. Para nuestro autor, la persona será aquel ente que puede ser interpelado y que es capaz de responder, por lo

cual Taylor (1985a) le adjudica la condición de interlocutor. Veremos más adelante que esta idea es vital para comprender la acción dialógica del agente. De manera más específica, la primera doctrina, íntimamente vinculada a la epistemología moderna, es aquella en la que se considera a la persona como un *sujeto*. Este es descrito aquí como un ser dotado de conciencia, entendida como el principal mecanismo constructor de representaciones sobre las cosas del mundo. Lo que distingue al agente es su capacidad performativa, vinculada al establecimiento de objetivos y el cumplimiento de fines (facultad que cumple un rol fundamental en el utilitarismo de Mill). Para nuestro autor, esta es una visión evidentemente reduccionista de la agencia que será descrita como mecanicista, materialista y con pretensiones de formular explicaciones absolutas de los propósitos del individuo.

En contraste, la segunda doctrina de la agencia humana sitúa su naturaleza en el discernimiento y la búsqueda de *sentido*. Según Taylor (1985a), la clave para los agentes es la deliberación sobre la importancia o el valor adjudicado a las cosas. La idea de importancia se establece en un sentido fuerte y original. El agente es capaz de responder sobre estos asuntos, en la medida en que valora las cosas de una manera original. La respuesta que brinde en el proceso de interpelación dará cuenta del significado que las cosas adquieren para él, de ahí que la condición básica para ser un interlocutor sea tener un punto de vista propio sobre esta materia. En concreto, el propósito original atribuido a los agentes se distingue de la conciencia característica del sujeto de la primera doctrina, pues este propósito antecede a cualquier representación formal de los objetos.

La distinción entre ambas doctrinas de la persona radica principalmente en la diferencia entre la conciencia representacional de objetos independientes que describe a un *agente como sujeto de acción estratégica* y la idea de importancia y valor de la experiencia humana de un *agente como sujeto de significancia* (1985a. p. 102). Lo que esto nos insta a pensar es que la diferencia entre una persona y un animal no radica únicamente en la capacidad humana para formar representaciones sobre los objetos del mundo, sino en la existencia de asuntos de importancia para los seres humanos que van más allá de los objetivos evolutivos de supervivencia y reproducción, propios de la vida animal. Entre estos asuntos tenemos, por ejemplo, consideraciones cualitativas que aluden al orgullo, la vergüenza, la dignidad, el amor, el bien y el mal, entre otros. Estos asuntos están vinculados a un tipo de conciencia no representacional, asociada a cierta sensibilidad hacia los asuntos humanos que permite al agente expresarlos. Aquí entra en

juego la *agencia moral*, entendida como la capacidad del agente para dar cuenta de los estándares según los cuales conduce su vida.

De acuerdo con Taylor (1985a), ambas doctrinas surgen de una noción ordinaria de lo que una persona es, a saber, un *agente* capaz de elaborar cierto sentido de sí mismo, de su propia vida, de modo tal que puede evaluarla y tomar decisiones (1985a, p 103). La diferencia reside en la lectura que se hace respecto a lo que estas capacidades son. La primera doctrina describe a la agencia sin problematizarla, al considerar al sujeto como un ser que actúa para lograr determinados objetivos y satisfacer sus necesidades. Para tal fin utilizará los medios necesarios y buscará procurarse el mayor beneficio. Los fines de este tipo de agente tampoco se problematizan, pues lo que importan no son los fines en sí mismos, sino la habilidad del agente para concebir distintas posibilidades, escogerlas y calcularlas, de tal suerte que lo que hace que un agente sea una persona es su capacidad para elaborar un plan.

Por el contrario, la segunda doctrina problematiza a la agencia al comprender a los individuos como seres a quienes las cosas les importan, es decir, *sujetos capaces de evaluar significados*. Esta clase de significados les otorga una perspectiva, un punto de vista acerca del mundo, en virtud del cual da cuenta del horizonte o trasfondo que invoca el sujeto para responder a la pregunta por su identidad. En esta segunda doctrina, los fines se convierten en objeto de reflexión y son considerados como asuntos a los que se le asigna importancia y significado. A la luz de este enfoque fenomenológico, la agencia deja de entenderse desde un criterio de *performance* (i.e. logro de objetivos cumplidos de manera eficaz) y pasa a otorgarle un lugar relevante a las propiedades antropocéntricas de los fines¹⁷, dotándolos de significación.

En cuanto a la deliberación moral, ambas doctrinas se ramifican, distinguiendo a su vez dos formas de discernimiento acerca de los asuntos humanos. Para la primera, de talante representacional, el sujeto comprende de antemano sus fines, por lo que su mundo es uno de fines potenciales, ya conocidos, que pueden ser controlados. De ahí que el sujeto se desvincule para poder asumir una perspectiva de comprensión absoluta de las cosas,

¹⁷ En el capítulo anterior se explicaron los rasgos del argumento trascendental que Taylor (1997b) denomina argumentos *ad hominem*. Como puede verse, la propuesta de Taylor plantea la necesidad de formular explicaciones basadas en la experiencia del ser humano, articuladas en el lenguaje ordinario.

cuestión que además le otorga cierta libertad¹⁸. Por lo tanto, la deliberación sobre asuntos morales se basa en el presupuesto de que los fines están dados de antemano en la naturaleza y son susceptibles de ser descubiertos a través de un escrutinio objetivo o son escogidos de manera autónoma a partir del uso de la razón instrumental (1985a, p. 113). En contraposición, la doctrina alternativa propone otro modo de deliberación sobre los asuntos humanos, el cual, en vez de rechazar o alejarse radicalmente de las emociones humanas, se sitúa profundamente en ellas para poder indagar su verdadero significado. Es decir, el agente se preguntará por el verdadero significado de las emociones que surgen de la experiencia humana, lo cual se constituye como una invitación hacia la indagación práctica que, como veremos más adelante, es de suma importancia para explicar el modo de ser del agente.

Es posible intuir que nuestro autor identifica a la *agencia* como condición esencial atribuible solo a los seres humanos y no a los demás animales. La principal diferencia, dirá Taylor (1985b), será la distinción entre deseos de primer y segundo orden, distinción que toma del filósofo norteamericano Harry Frankfurt. Un deseo de primer orden tiene como objeto la satisfacción de una inclinación o necesidad; un deseo de segundo orden es un deseo cuyo objeto es otro deseo, 'deseo desear'. Para nuestro autor, un agente humano posee la capacidad para evaluar sus propios deseos y determinar algunos como dignos de ser deseados o no. La clave se encuentra específicamente en la evaluación cualitativa que realiza el agente para determinar el deseo que orientará su acción; las evaluaciones podrán ser de carácter *débil* o *fuerte*. A la doctrina de la persona como sujeto le corresponde un estilo de evaluación débil, la cual sitúa la atención en los resultados (*i.e.* satisfacción inmediata de deseos) y que en su versión más extrema reduce la razón práctica al cálculo utilitario, mientras que la evaluación fuerte, propia del agente, examina el valor moral y espiritual de los deseos (1985b, p. 16), dado que utiliza un lenguaje de distinciones cualitativas.

Taylor (1985b) señala que la diferencia entre estos dos tipos de evaluación no radica en la distinción entre lo cualitativo y cuantitativo o en la presencia -o no- de deseos de segundo orden. La diferencia concierne más bien a si los deseos de segundo orden se distinguen según su valor. En este sentido, desde el horizonte de la evaluación débil, para

¹⁸ Taylor (2004e) se pregunta acerca del problema de la libertad negativa, entendiéndola como ausencia de impedimentos.

que algo sea catalogado como “bueno”, es suficiente que se lo desee o se le considere útil, mientras que desde el registro de la evaluación fuerte, los deseos pueden distinguirse a partir de otra clase de categorías vinculadas al valor moral de los deseos y las elecciones. En el contexto de una evaluación débil es posible dejar de lado un deseo por otro aún más deseable. En contraposición, en la evaluación fuerte, la consumación de un deseo puede evitarse por su incompatibilidad con otro desde un punto de vista moral. Esto supone que en la evaluación fuerte se contrastan las alternativas (1985b, p. 19); por ello, precisa de un lenguaje capaz de describir tales contrastes.

Nuestro autor señala que la cultura moderna ha tendido al abandono del lenguaje de contrastes cualitativos (*i.e.* lenguaje de evaluaciones fuertes) y es el utilitarismo, al intentar introducir una suerte de algoritmo práctico que reduzca las opciones a un único patrón de interpretación de las motivaciones y las acciones, uno de los principales representantes de tal rechazo. El lenguaje de la evaluación fuerte permite, por un lado, dar cuenta de la importancia que tienen las cosas para el agente que delibera y, por otro lado, permite formular la pregunta por lo que verdaderamente lo motiva a actuar. Taylor (1985b) denomina a esto *conflicto de autointerpretaciones*¹⁹, puesto que la evaluación fuerte puede llevar al agente a adoptar una autointerpretación que modifique la importancia y el significado que las cosas tienen para él. De ahí que la evaluación -sea esta fuerte o débil- involucre distintas versiones del *sí mismo* (recordemos las dos doctrinas de la persona), por lo que un evaluador débil podrá ser descrito como un sujeto que sopesa alternativas, mientras que un evaluador fuerte será aquel agente que utilice un lenguaje de contrastes cualitativos para distinguir entre los deseos que orientan sus acciones. Ambos evaluadores, dirá Taylor, son reflexivos; sin embargo, el evaluador fuerte posee *profundidad*, manifestada a través de la riqueza del lenguaje que emplea para realizar tales distinciones (1985b).

La metáfora de *profundidad* del agente ilustra un particular uso del lenguaje, el cual se destaca por un vocabulario con una amplia riqueza de consideraciones valorativas y expresiones que permiten describir los pensamientos y estados emocionales más profundos del ser humano. Además, como veremos en el tercer capítulo, este lenguaje no se circunscribe tan solo a la expresión oral, pues Taylor refiere en reiteradas

¹⁹ Las autointerpretaciones serán descritas en profundidad en el tercer capítulo de esta investigación, dedicada a la teoría expresivista del lenguaje y su papel en la construcción de la identidad.

oportunidades a lo largo de su obra filosófica que entiende al lenguaje en sentido amplio, incluyendo otras formas de expresión humana (Taylor, 2018a; 2018c; 2016). En este sentido, no cabe duda de que el lenguaje empleado por el agente es profundo en tanto que su complejidad léxica enriquecen la expresión y permiten articular con mayor precisión su horizonte moral.

Así pues, en contraposición al evaluador simple -que evita justificar las distinciones entre los deseos A y B-, el evaluador fuerte puede articular la superioridad de ciertos deseos sobre otros a partir del lenguaje de contrastes transparentes. La idea central de esta propuesta es que la *articulación* se establece como condición para la evaluación fuerte y, en consecuencia, la adquisición y uso de lenguajes de evaluación fuerte permiten articular cada vez con mayor claridad las propias preferencias (Taylor, 1985b, p. 25). De esto se desprende que el agente, en tanto evaluador fuerte, es capaz de reflexionar y articular cada vez mejor su decisión. En tal sentido, dirá nuestro autor, podríamos describirlo como *profundo*.

La *profundidad* en la deliberación de un agente reside en el proceso a través del cual este, a medida que realiza evaluaciones fuertes sobre los propios deseos, articula los horizontes que les otorgan sentido, describiendo de manera más sutil y compleja sus motivaciones. Asimismo, el evaluador fuerte examina otros modos de ser un agente, pues distingue valorativamente las motivaciones y deseos no solo en virtud de su atractivo, sino también considerando “el tipo de vida y el tipo de sujeto” (*ídem*) que se derivan de tales deseos. Es esta dimensión la que otorga profundidad a los compromisos del agente, pues la reflexión se hace en términos del tipo de ser que se es al dirigir la vida hacia esos deseos. No se trata, por tanto, de una reflexión simple respecto a lo que se desea de primera mano, cuestión que un evaluador débil suele realizar sin problemas. La evaluación fuerte se orientará hacia la profundidad, puesto que el mecanismo reflexivo que la sostiene permitirá articular, no solo las preferencias, sino también la calidad de las opciones de vida. Es decir, hará posible la justificación de los marcos referenciales como principios orientadores de la identidad. De esta forma, el agente logrará una comprensión profunda de su experiencia. Planteada así la cuestión, Taylor (1985b) definirá al evaluador fuerte como un agente capaz de cimentar su propia profundidad. Sin embargo, subraya que ahí donde hay articulación se revela también la posibilidad de una pluralidad de visiones no contempladas previamente. Como vimos, esta idea resulta fundamental para la pretensión de Taylor de recuperar el potencial moral de la época moderna en

términos de la pluralidad de bienes que ofrece al agente para la construcción de su proyecto de vida.

Ahora bien, es necesario destacar que la elección que procede de una evaluación fuerte se realiza entre dos o más cursos de acción que solo pueden ser caracterizados a partir del tipo de vida que representan y que, además, deben ser contrastados por el agente. De lo anterior se desprende que la capacidad para realizar evaluaciones fuertes es esencial para el ejercicio de la voluntad, la comunicación que nuestro autor considera como un rasgo esencial de la agencia humana, la cual se encuentra estrechamente vinculada al ejercicio de la *responsabilidad*.

Según Taylor (1985b), la noción de *responsabilidad* está asociada a los deseos de segundo orden y constituye un elemento básico de la distinción entre las personas y los animales. En el cuidado de la responsabilidad se encuentra implícita la noción de voluntad (1985b, p. 28). Nuestro autor señala que en la noción moderna del yo se considera a la responsabilidad en un sentido más fuerte en la medida en que está asociada a la idea de libertad como autodeterminación. Así, Taylor sostiene que el agente se piensa no únicamente como responsable de lo que hace según sus evaluaciones, sino también como responsable por el desarrollo de las evaluaciones en sí mismas. Esta idea es de vital importancia porque sitúa a la *evaluación* en el nivel de la práctica, es decir, en el nivel de la actividad de un agente. El ejercicio de esta actividad requiere que el agente se responsabilice de la formación de deseos de segundo orden, producto de la actividad evaluativo-reflexiva. En contraposición a los deseos de primer orden (instintivos y naturales), los deseos de segundo orden son articulados a través de la deliberación, lo cual compromete la responsabilidad del individuo.

Para esclarecer el papel de la responsabilidad en la evaluación fuerte, Taylor la distinguirá de la *Teoría de la elección radical* (Sartre, 1946)²⁰, al demostrar que es necesario considerar a toda elección en función de las razones que la sostienen, de modo tal que el agente se responsabilice por articularlas, para que así la elección -y su consecuente acción- adquieran sentido. Esta perspectiva contrasta con la de Sartre, quien señala que la elección se realiza sin trasfondo. Taylor asevera que la articulación de esta elección es necesaria para justificar la acción. Desde el punto de vista de la elección

²⁰ Para la discusión con Sartre, Taylor (1985b) retoma el conflicto ético descrito por el filósofo en *El existencialismo es un humanismo* (1946).

radical, el agente que elige y ejecuta una acción moral lo hace a través de una evaluación débil. Por su parte, el agente que realiza evaluaciones fuertes escoge en virtud de aquello que considera importante. De esta forma, la idea de la *elección* adquiere significación, pues pasa de considerarse como una simple expresión de preferencias (1985b. p. 33) a contemplarse como elemento esencial de la construcción de un modo de vida. Esto ocurre porque al producirse tras una evaluación fuerte, la elección hace explícita la dirección de la acción, guiada por los bienes que el agente considera significativos.

Taylor (1985b) concibe la construcción de la identidad como un proceso dialógico de búsqueda, el cual es definido a través del ejercicio de las evaluaciones fuertes. Así, aquellas cualidades que el agente considere valiosas serán integradas al modo de vida y, por tanto, se establecerán como inseparables de su autodefinición. De esto se colige que el mecanismo que subyace a la evaluación fuerte es circular, pues aquellas evaluaciones esenciales lo son porque constituyen “el horizonte indispensable o trasfondo desde el cual reflexionamos y evaluamos como personas” (p. 35). En relación con este argumento, la noción de *responsabilidad* aparece para explicar la facultad de agencia como la capacidad de articular el sentido de lo que para el individuo es valioso, bueno o satisfactorio.

Así pues, las articulaciones no son meras descripciones de un objeto claramente especificado e independiente del agente, sino más bien son un intento de formular a través del lenguaje un sentido sobre el trasfondo que es, por naturaleza, inarticulado. La articulación es la explicitación de aquellas formas de valoración y compromiso que están implícitas en un horizonte significativo. Tanto es así que la articulación no pretende dejar a su objeto intacto, sino que da forma al sentido de lo que el agente desea o considera importante en una determinada experiencia. La articulación es expresión de sentido a través de un lenguaje. Por lo tanto, las autointerpretaciones producto de esta articulación serán constitutivas de la experiencia desde la cual se deduce que determinadas vivencias son imposibles sin ciertas autointerpretaciones (1985b, p. 37).

Taylor considera que existe una relación *constitutiva* entre la experiencia y la articulación. Esta relación identifica influencias causales de dos direcciones, pues, por un lado, la articulación puede matizar y enriquecer la experiencia al proveer un nuevo significado más sutil y, por el otro, la experiencia misma puede dar cuenta del significado de una manera más profunda. Taylor (1985b) asevera que la relación constitutiva entre ambas (manifiesta en la descripción de las motivaciones) no puede entenderse como una

mera descripción naturalista, sino más bien como una explicación esclarecedora de aquello que se considera valioso e importante. Por lo tanto, las descripciones son fieles a un sentido inarticulado de aquello que es de decisiva importancia (bienes superiores), mas no de objetos independientes. Por esta razón, la articulación hace accesible e inaccesible a la vez algunos matices de la experiencia, de tal manera que la responsabilidad asume un rol importante al situar en el agente la capacidad para articular aquello que es importante para esclarecer aún más la experiencia.

Finalmente, otro sentido para entender el rol de la responsabilidad señalado por Taylor (1985b) es aquel en el que se considera al agente como capaz de responder por sus propias evaluaciones. Vale decir, el agente se hace responsable de la evaluación que podría alterar su constitución identitaria y, por lo tanto, su experiencia. Esta evaluación, señala nuestro autor, debe estar abierta a la crítica. Desde luego, en tanto articulaciones de sentidos que tienden a ser parciales, inciertos o susceptibles de distorsión, el sometimiento a la crítica de las evaluaciones fuertes resulta de especial importancia para corregirlos y revisarlos, de manera que se enriquezca aún más la autointerpretación.

2.5. Los bienes como articuladores de la moral

Taylor (2018a) inicia el tercer capítulo de su estudio sobre la identidad preguntándose sobre el lugar que ocupan las distinciones cualitativas en el pensamiento y en el juicio moral. En otras palabras, pretende proyectar las cualidades de la identidad al ámbito de lo ético, como aquellas consideraciones que se emplean para responder a las interrogantes respecto a ‘cómo’ se ha de vivir. Una primera respuesta afirma que las distinciones cualitativas ponen a disposición las razones que fundamentan las creencias éticas del agente. Sin embargo, esta es insuficiente y puede resultar problemática cuando se la considera desde una perspectiva naturalista en la que los bienes o valores se entienden como proyecciones de un mundo que es neutral por naturaleza, por lo que la asunción de una postura se consideraría tan solo como una opción contaminada por la confusión.

Considerar los valores como proyecciones hacia un mundo objetivo y neutral puede entenderse desde dos perspectivas. En primer lugar, podría ser algo que el agente realizaría bajo un total control voluntario, pues sería capaz de separar el nivel descriptivo del significado de los términos de valor, lo cual le permitiría describir las acciones,

situaciones o características del contexto sin otorgar un valor prescriptivo. De este modo, podría revisar y concebir nuevos vocabularios de valor más pertinentes. Esta primera perspectiva permitiría al agente ser altamente reflexivo y racional en términos de sus compromisos de valor.

Por otra parte, la segunda perspectiva entiende la proyección como algo que es enteramente involuntario, una forma irremediable de relacionarse con el mundo, a pesar de que el discurso científico no reconozca al valor como aquello que forma parte del contenido de las cosas. Ahora bien, esta proyección sería una consecuencia directa de la existencia de los agentes en el mundo, pues este continuaría siendo objetivo y neutro por naturaleza, de tal forma que serían los agentes quienes le otorgarían involuntariamente un valor. Esta segunda perspectiva funciona de modo análogo a la teoría del color, en la que se comprende al color como una propiedad secundaria de las cosas, dependiente de la existencia de los seres humanos dotados de una capacidad perceptiva que les permite identificar ciertas longitudes de onda de luz que emanan de los objetos. Sin seres humanos videntes, sería imposible afirmar que el universo posee el color como propiedad. De esta manera, la proyección involuntaria de los valores se compara con la coloración de un universo neutro, hecho que permite definir a los términos de valor a partir de las condiciones causalmente necesarias para su uso (2018a, p.88).

No obstante, no se dispone de un conjunto de equivalentes descriptivos de todos los términos claves de valor. Conceptos como ‘brutalidad’, ‘valentía’, ‘gratitud’ no permiten abstraer el contenido de cada caso desde un significado puramente descriptivo que prescinda de un punto de vista valorativo. Tales términos no constituyen propiedades secundarias del mundo, pues de serlo, dependerían únicamente de las facultades perceptivas del agente para identificarlas como tales. Por lo tanto, mientras que para la primera versión, no es posible separar el significado descriptivo del valorativo, para la segunda, resulta innecesaria y confusa.

Por ello, resulta importante preguntarse acerca de las implicancias de la percepción en la valoración de las cosas. Nuestro autor señala dos condiciones para poder captar el valor de determinados objetos. La primera condición sugiere que es necesario conocer el tipo de intercambio social de estos objetos (propósitos, necesidades, funcionamiento bueno o malo de las cosas). La segunda determina que es necesario captar las discriminaciones cualitativas que realizan los agentes, es decir, sus percepciones del bien (Taylor, 2018a). En este sentido, el agente que percibe el carácter valorativo de un

término y desea definir su importancia, debe referirse al funcionamiento de este en las prácticas sociales que observa, así como analizar las distinciones cualitativas de los otros agentes en relación a su uso.

Para algunos términos es suficiente identificar un conjunto de discriminaciones que nos aproximen funcionalmente a sus sentidos. Pueden considerarse como ejemplos aquellos términos de valor definidos desde las obligaciones sociales que se consideran requisitos fundamentales para la vida en común. En este sentido, la vida social no puede constar de violencia y brutalidad ilimitadas, pues esta exige relaciones de confianza y solidaridad en contextos pacíficos. Por tanto, la mayoría de las personas, puede justificar restricciones a la violencia según una percepción compartida del bien, vinculada a la cohesión y funcionamiento social. Por otra parte, podría obedecer estas restricciones sin contar con una intuición del bien claramente definida. La otra cara de este ejemplo se entiende cuando se reconocen ciertos términos de virtud vinculados a la vida de los individuos que no requieren de una comprensión de la integración social. En términos generales, las dos condiciones descritas responden a dos trasfondos desde los cuales es posible dar cuenta de la multiplicidad de términos de valor. Existen algunas expresiones valorativas, como la generosidad, que se explican en términos del intercambio social que les es implícito. Estas requieren de una comprensión más profunda respecto a la dedicación personal del agente, la cual puede ser descrita recurriendo a tales expresiones.

Ahora bien, luego de identificar las condiciones para la inteligibilidad de los términos de valor, nuestro autor reconoce que queda un espacio para definir las distinciones *es/debe* o *hecho/valor*. De las tres maneras de entender que los valores no son parte de la realidad (*i.e.* visión naturalista, visión del objetivismo científico y la tesis prescriptivista), Taylor (2018a) plantea que resulta evidente que el lenguaje sobre lo bueno y lo justo adquiere un sentido de cara al trasfondo de la comprensión de las formas de intercambio social y las percepciones del bien. En esta línea de reflexión, formula la pregunta sobre la validez de una visión relativista y de una concepción realista de los valores.

Taylor tiene muy claro que su comprensión de los valores no es relativista. Plantear a esta postura como relativista podría confundir las dos condiciones antes descritas con meras invenciones que permiten ‘decir algo’ sobre lo que se valora. Lo que Taylor afirma es que estas condiciones no son universales, pero no por ello se ha de considerar que no son reales ni objetivas (2018a). Los valores se constituyen a partir del

vínculo entre las personas y las distinciones cualitativas que cada uno ha invocado como un elemento de su identidad. Sería posible sostener que los valores son reales en tanto se ejercitan a través de la acción consciente de los agentes. Ellos reflexionan acerca del valor de sus propósitos y modos de actuar para situarse frente al bien. Esta operación se realiza en la práctica mediante el encuentro dialógico con los otros en el espacio público. Por lo tanto, los atributos de valor han de responder a situaciones o eventos reales con los que los agentes se involucran. Según nuestro autor, el platonismo y la ciencia natural han creado una falsa imagen respecto a los valores morales. Los han situado fuera del mundo o enteramente ajeno a este. En contraste, con el propósito de rescatar la complejidad de nuestros modos cotidianos de expresar el bien, Taylor asume una perspectiva más aristotélica. Este punto de vista realista considera que para dar cuenta de la realidad que enfrentamos ordinariamente debemos recurrir a palabras como “coraje”, “brutalidad”, “piedad”, entre otras. Por ello, para hacer más enfático su argumento, se pregunta:

En lo que se refiere a los asuntos humanos, ¿contamos con alguna medida de la realidad, mejor que la de esos términos, los cuales, tras una reflexión crítica y una vez corregidos los errores que en ellos se detectan, son los que mejor explican nuestras vidas? (Taylor, 2018a, p. 92).

La mejor explicación (*Best Account*) de la propia vida hace referencia a que los valores ofrecen una orientación al bien más realista que, asimismo, permiten comprender y explicar las propias acciones y los sentimientos de los demás. Debemos apelar a las expresiones que hagan posible la mejor explicación de nuestras acciones y las situaciones que debemos enfrentar; a esto Taylor lo llama el *principio BA*. Los términos utilizados para describir propiedades de valor y bosquejar la deliberación forman parte del mismo lenguaje con el que se explica lo que la gente hace y siente. Por ello, para poder explicar la propia vida es necesario contar con términos valorativos alejados de una perspectiva teórica, pues este lenguaje pretende explicar la conducta desde el punto de vista del observador imparcial y no permite que el agente entienda sus modos de razonar, sentir y actuar. Además, una lectura teórica de la acción supone erróneamente que es posible prescindir de los términos de valor para hacer descripciones certeras de la conducta del agente.

No es posible prescindir de los términos de valor en las deliberaciones sobre lo que se ha de hacer, sobre la posición en la que el agente se sitúa o sobre lo que siente respecto a su vida. Que un término de valor sea imprescindible e indispensable admite

otra modalidad reflexiva y eficaz, imposible de reconocer si no es contemplada con cuidado, cuya comprensión incluso puede permitir una explicación sobre la vida mucho más rica en sentidos. Dicho esto, no puede declararse como irrelevante un término de valor en una reducción explicativa del tipo que pretende el naturalismo. Como vimos, el naturalismo parte de la premisa de que el lenguaje de la vida corriente puede quedar relegado al ámbito de la apariencia y en esa medida, no se le tomaría en serio para el propósito de explicar la acción humana.

La cuestión respecto al lenguaje que mejor describe la propia existencia no pretende teorías explicativas abstractas o alejadas del mundo de la vida. Los lenguajes teóricos y los que no lo son se superponen y aportan riqueza a las descripciones que realiza el agente respecto al curso de su vida. Este lenguaje utilizado para determinar qué es lo mejor para uno será el mismo que se empleará para juzgar las razones de los demás y para justificar sus acciones. En este sentido, el lenguaje teórico por sí mismo es insuficiente, pues para poder explicar las actividades de los seres humanos desde una teoría científica, es necesario demostrar primero que la manera en la que estos viven sus vidas en la realidad se corresponde con dicha teoría.

Así pues, ‘dar sentido’ a la propia vida requiere de la selección de los términos que tengan sentido tanto en el uso explicativo como en el de la práctica. Estos términos serán indispensables para construir una narración más consistente, a manera de un relato como forma concreta e integrada de argumentación ética (Gamio, 2012). Este relato se mantiene vigente hasta que sea posible reemplazarlo por otro más pertinente o, en palabras de Taylor, más ‘clarividente’. La clarividencia como propósito de la narración no pasa por la elaboración de formulaciones esotéricas, sino más bien hace referencia a la facultad de distinguir y comprender las cosas con mayor lucidez. La búsqueda de clarividencia característica de la narrativa produce la mejor explicación posible en un momento dado (principio BA).

Las teorías que consideran a los juicios morales como meras proyecciones o que pretenden distinguir el ‘hecho’ del ‘valor’ entran en conflicto con el principio BA. Esto sucede porque no reconocen que los términos de valor tienen como objetivo insertarse en lo que es vivir en el universo como un ser humano, considerando, por supuesto, que la realidad existe como condicionada a nuestra existencia. Para formular la mejor explicación posible respecto a su propia vida, el agente utiliza términos (*i.e.* dignidad,

integridad, etc.) cuya lógica sería imposible de entender desde una posición teórica desvinculada de la experiencia.

Es por ello que nuestro autor formula tres ataques o críticas a la metafísica inspirada por el naturalismo, la cual contempla al ser humano como objeto de la ciencia, un individuo que vive en un mundo desencantado. Estos ataques permitirán a Taylor defender una posición *realista* sobre los bienes intensamente valorados (2018a, p. 97-98).

- En principio, en la construcción narrativa del propósito de la vida es imposible no recurrir a los bienes valorados. Esta imposibilidad no se vincula con las respuestas viscerales automáticas del naturalismo, sino más bien hace referencia a la necesidad de utilizar tales términos de valor para poder construir el mejor relato posible respecto a uno mismo, a los vínculos con los demás y a los diferentes usos de la vida.
- Lo real es lo que se encara, aquello que no desaparece si no se ajusta a nuestros prejuicios. No queda más remedio que recurrir a lo real, a aquello que constatamos en la vida corriente. Por lo tanto, la imagen metafísica de los valores y su relación con la realidad deben fundamentarse en una visión realista de la ética.
- Quienes defienden una postura no realista asumen una mezcla incoherente de dos concepciones; por un lado, el compatibilismo o proyeccionismo de los valores a la realidad y, por el otro, la visión sociobiológica. Lo importante aquí es no eludir el hecho de que el no realismo socava la moral.

En términos generales, una defensa del realismo podría inducir a la asunción de una perspectiva subjetivista y relativista. Por ejemplo, al indicar que cada sociedad humana difiere en cuanto a su cultura y su manera de concebir al ser humano, resultaría complicado arbitrar entre estas diferencias inconmensurables. Por ello, al reconocer ciertos bienes, uno estaría forzado a reconocerlos en tanto se admiten en el seno de una cultura particular. Nuestro autor admite que esto sería una posibilidad, pues es probable que existan consideraciones acerca del bien completamente distintas e inconmensurables entre sí, por lo que el tránsito de un agente de una cultura a otra produciría una total incompreensión del yo. Estamos hablando de una suerte de conversión cultural que solo puede tener lugar en un proceso sumamente complejo, a menudo doloroso.

La transición antes descrita puede entenderse en términos de ganancia y pérdida, y muchas de las perspectivas modernas plantean un contraste similar en el paso de la época premoderna a nuestro tiempo. Al indicar las ventajas del avance científico y tecnológico de la modernidad, se reconoce, además, la pérdida irremediable de la sintonía con el mundo natural y el sentido de comunidad. Esta perspectiva de la modernidad no se reconoce en una mejor situación frente a las épocas pasadas, y es, además, renuente a admitir que existan sociedades que aún cultiven costumbres premodernas en la actualidad.

Según Taylor, esta situación no responde a una relativización genuina de los valores, pues se presupone que es posible comprender y reconocer los bienes de otras sociedades como “bienes-para-todos” (2018a, p. 98) y que estos no son convergentes con los bienes dispuestos como universales para la sociedad moderna. De hecho, la comprensión de tipo ganancia-pérdida de la transición desde un modelo precedente de sociedad es análoga a la reflexión que se desarrolla en el seno de la propia cultura, en el tránsito de una época a otra o de una perspectiva a otra, ambas ancladas en un mismo derrotero cultural. En este sentido, el acto reflexivo que postula a la ciencia moderna como superior a su predecesora, es el mismo acto reflexivo que permite examinar posturas críticas en la propia cultura en materia de creencias e ideas que resultan ser en primera instancia inconmensurables. Nuestro autor señala que no existe razón para no asumir como universales los bienes que se intentan describir o criticar, siempre y cuando se les reconozca el mismo estatus a las sociedades que se desea comprender.

La construcción de la identidad moderna debe realizarse en un espacio que admita una vasta pluralidad de bienes. Esta idea pretende matizar la posible simplificación que surge al remitirse al exclusivo dominio de la razón, al concepto de vida familiar o a la realización expresiva a través del arte como si fuesen los únicos bienes posibles. Sin embargo, el agente moderno se nutre de distintos bienes, los cuales forman parte del marco referencial que orienta su vida, y considerará a alguno de ellos como el más importante de todos. Esto se produce, dado que el agente tiende a catalogar sus bienes y de esta organización intelectual suele elegirse uno que destaca por su importancia. Por ello, cada uno de los bienes se ordena jerárquica y cualitativamente entre sí.

No obstante, la existencia de un bien superior no significa que el agente reflexione y tome decisiones concediéndole a este bien una importancia absoluta que desconozca el valor de otros bienes. Más bien, esta reflexión se nutre de un conjunto de consideraciones que consideran tanto la percepción de los propios límites como el

reconocimiento de que también otros bienes son valiosos y permiten comprender mejor una determinada experiencia. Para quienes se encuentran profundamente comprometidos con un bien, esto significa que ese bien es el que mejores pautas proporciona para juzgar el curso de la vida. Aun así, los otros bienes no dejan de ser fuertemente evaluados. Ellos ofrecen el trasfondo desde el cual el agente se juzga a sí mismo y puede emitir juicios sobre la conducta de otros. Este bien superior es considerado como aquel que mejor contribuye a definir la identidad, por lo que la orientación hacia este es de singular significación.

La orientación del agente hacia este bien superior se constituye como uno de los elementos esenciales de la construcción identitaria. Puede ocurrir incluso que el desvío del camino dirigido por el bien genere profunda desesperanza y sufrimiento. En contraposición a esta circunstancia, Taylor explica que “la seguridad de saber que estoy bien encaminado hacia ese bien me produce un sentimiento de integridad, plenitud de ser como persona o como yo, que nada más puede producirme” (2018a, p. 99-100). De esto puede entenderse que la *integridad* corresponde a la sensación de ‘estar en el camino correcto’, es decir, se establece como aquello que rectifica constantemente la pertinencia de la elección de ese bien supremo como marco referencial orientador. Todos los demás bienes admiten la interrogante absoluta respecto a la dirección de la vida. Sin embargo, al encontrarse comprometido con un bien superior, la respuesta de tipo *sí o no* es decisiva para explicar lo que uno es como persona. Por ello, un bien superior se distingue cualitativamente de los otros, dividiendo el ‘cúmulo de bienes’ en una organización jerárquica que define distinciones de orden superior e inferior.

Taylor (2018a) denominará a los bienes superiores ‘hiperbienes’ para ilustrar que, además de ser incomparablemente superiores, proporcionan el punto de vista a partir del cual es posible discriminar, juzgar y decidir respecto a los bienes inferiores, a los que se les otorgará un valor siempre en referencia a los primeros. Por tanto, la definición de la moral en la cultura moderna va más allá de la idea de respeto que Taylor examina en el primer capítulo de *Fuentes del yo*. Esto significaría entender a la moral a partir de un conjunto de bienes o demandas que son importantes y permiten juzgar a los otros; en algunos casos, estos bienes se organizan de tal manera que uno de ellos asume una importancia superior sobre los demás.

Por ello, la moral moderna se constituye bajo una especie de segregación de bienes en la que los bienes se categorizan según determinadas teorías éticas, como por

ejemplo la teoría de la obligación moral Kantiana. De acuerdo con Taylor, una teoría ética inclusiva -como la de Aristóteles- que se abstiene de reducir a un grupo de bienes en una especial clase de fines, incorpora la noción de la importancia relativa de los bienes. Esto es necesario porque, usualmente, la diferenciación de bienes superiores y su consecuente jerarquización los aíslan al punto de incapacitarlos para participar en el proceso reflexivo. La teoría de Aristóteles admite la integración de los bienes según su importancia relativa y constituye una aproximación realista de la ética que permite comprender cómo encajan los distintos bienes que entran en competencia en las cambiantes situaciones de la vida.

Taylor destaca el potencial conflictivo de los hiperbienes, sobre todo, cuando se los considera como eje central del paso hacia una moral superior, más esclarecedora y extremadamente crítica de la perspectiva moral de otras culturas, catalogadas como premodernas. Taylor (2018a) ilustra esta situación usando como ejemplo la noción ilustrada de justicia y benevolencia como bienes superiores y universales, a partir de los cuales todos los seres humanos deben ser respetados con independencia de su cultura, religión, raza, clase social, sexo, entre otros. Cuando uno se sitúa sobre este marco referencial puede entender que no ha sido siempre reconocido y que reemplaza a otras éticas precedentes que eran altamente restrictivas, por lo que el principio de superación histórica entra en juego al explicar cómo el bien supremo moderno sustituye concepciones entendidas como menos adecuadas.

Como característica de los marcos referenciales de la cultura moderna, el principio de respeto igualitario -como bien supremo de la moral- podría ser equivalente al concepto moderno de ciencia. Lo que se desprende de esta afirmación es la imagen de un hiperbién en la que la noción de lo que es incomparablemente superior a otros se constituye sobre la comprensión y posterior superación de los bienes precedentes que se consideran menos valiosos. No obstante, esta superación no desestima por completo los bienes previamente valorados, sino más bien recurre a ellos para criticar y descubrir deficiencias en las visiones contemporáneas. Según nuestro autor (2018a, p.104), el conflicto y la tensión de una perspectiva ética organizada a partir de bienes se manifiesta en aquello que Nietzsche diagnostica como ‘transvaloración de los valores’, en la que el nuevo bien superior no solo se utiliza como parámetro para juzgar otros bienes, sino que además altera profundamente la comprensión del agente respecto a su valor. Este nuevo hiperbién podría desafiar y rechazar otros bienes, mejorando la capacidad reflexiva del agente.

Al respecto, Taylor (2018a) describe dos estrategias con las que podría evitarse tal tensión. Ambas son catalogadas como extremas a razón de la postura que asume el agente frente a estos bienes subordinados o rechazados. La primera estrategia, de orientación platónica, supone ir hasta el final de forma coherente, negando cualquier pretensión de un bien que intente interponerse en el camino del hiperbién. A esta actitud se la denominará ‘intransigencia revisionista’, en la que el agente se negará a considerar dentro de su acto reflexivo a los otros bienes en cuestión. Por el contrario, la segunda estrategia, es elaborada por Aristóteles que afirma todos los bienes al interior de un orden jerárquico establecido desde la propia praxis. Esta estrategia reconoce el valor implícito de todos los bienes, los cuales se vinculan al intercambio social y, además, están inmersos en un espacio moral rico en significado y contenido situacional. Desde esta segunda estrategia, la vida buena puede entenderse como aquella vida que combina de mejor y mayor grado los bienes que el agente persigue. La supremacía de un hiperbién supone una alta prioridad establecida por el discernimiento (*e.g.* la *phrónesis* como nivel máximo de desarrollo de la deliberación práctica), no la negación completa de otros bienes.

Es posible señalar con mayor precisión que desde la perspectiva aristotélica, un ‘bien supremo’ (*teleiôn agathón*) es lo que desempeña el papel de un hiperbién. Sin embargo, el bien supremo aquí es la vida buena en su totalidad, la *eudaimonía*, incluyendo todos los bienes y sus determinadas proporciones. Se trata, por tanto, de una estrategia inclusiva que demanda el respeto a todos los bienes intrínsecos de intercambio social en las prácticas humanas, sea cual sea la sociedad en la que estos se ejercitan. Ahora bien, esta estrategia no inhibe el rechazo a bienes intrínsecos vinculados a prácticas de exclusión y violencia. Antes bien, permite desarrollar la capacidad de ‘darse cuenta’ de la aparente corrección de estos bienes en épocas pasadas y de su incompatibilidad con las prácticas de la sociedad contemporánea.

Esta circunstancia particular permite entender cómo el lugar de un hiperbién en la vida puede provocar *malestar epistemológico* que puede devenir en la asunción de posturas naturalistas o reduccionistas, incluso tras aceptar la condición fenomenológica de su perspectiva. Al respecto, Taylor señala que un *naturalismo depurado* resolvería el asunto al aceptar que los términos de valor no son simples proyecciones a un mundo neutro, sino que más bien son reales e inseparables de la participación de los agentes en los modos de vida. Para este tipo de naturalismo, aprender un nuevo término de valor supondría adquirir un nuevo conocimiento que se logra a través de una forma de vida y

solo puede entenderse en referencia a ella. Como consecuencia, aquellos bienes que desde la perspectiva de otra forma de vida destacan por su perversión o violencia, solo podrían ser juzgados desde su propio punto de vista.

Evidentemente, la situación antes descrita corresponde a la condición de inconmensurabilidad de los bienes que nuestro autor describe. Sin embargo, el naturalismo defiende un relativismo cultural que inhibe cualquier posibilidad de identificar la perversión o la inadecuación de ciertos valores porque entiende la objetividad de las valoraciones siempre y cuando estén imbricadas en las formas de vida particulares.

Sucede algo similar con la tercera estrategia, a saber, la superación a través de la crítica, la cual propone reemplazar aquellos bienes (creencias y prácticas de la sociedad humana) que no concuerden con los parámetros del respeto universal (2018a, p. 107). De hecho, esta tesis puede asumir una posición crítica respecto a los términos de valor de otras sociedades (*e.g.* clitoridectomía, sacrificios humanos, etc.), pero fracasa al cuestionar aquellos bienes de la sociedad moderna que incurren en similares o incluso más graves faltas al respeto. A partir de esto, Taylor se pregunta por la posibilidad de salvaguardar la objetividad de las críticas interculturales involucradas en el concepto de hiperbién. Este argumento supone plantearse la cuestión de la validez de los hiperbienes, en tanto que pueden ser fuente de tensión.

¿Cómo explorar y demostrar las pretensiones de validez de los hiperbienes defendidos por determinadas culturas? Para ello sería necesario recurrir a la fenomenología moral como examen de los rasgos del lenguaje moral. Esto implica un retorno a lo que nuestro autor elabora en el segundo capítulo de *Fuentes del yo*, al postular que la orientación al bien no es algo con lo que uno se compromete o se abstiene a voluntad, sino que forma parte de la condición ineludible de ser ‘yos con una identidad’. En este sentido, el *lenguaje de valoración* no expresa las reacciones ante el mundo, la vida o la sociedad, sino que se constituye eligiendo propiedades proyectables de los objetos, las cuales hacen referencia directa a su valor y que, además, son reales en sí mismas.

Por lo tanto, la *ontología moral* puede entenderse como aquello que permite determinar lo real y objetivo en los asuntos humanos que conciernen a la deliberación sobre la acción futura y la evaluación del carácter. A partir del trabajo reflexivo, los

agentes asumen un cierto vocabulario, el cual se escoge como el más realista para poder discernir eficazmente y entender las acciones de las personas. Estos términos de valor son reales en cuanto son imprescindibles para constituir explicaciones reveladoras. Hemos de “aceptar que el mundo de los asuntos humanos ha de explicarse y describirse en términos que tengan en cuenta los significados que las cosas tienen para nosotros” (2018a, p. 109). Tras aceptar esta condición, la ontología moral determinará la mejor explicación posible, como lo explica el principio *BA*.

Dicho esto, es posible retornar a los hiperbienes y preguntarse sobre las razones por las cuales ellos generan conflictos epistemológicos y desencadenan respuestas naturalistas o platónicas. En principio, porque presentan un bien que desafía y desplaza a otros bienes. Como se ha señalado anteriormente, la atención hacia un hiperbién promueve una revaloración de los otros, se los juzga y ejercita de distinta manera. El problema reside en que ese cambio de perspectiva tan radical que suele denominarse crecimiento, superación o logro de una conciencia superior, implica el rechazo tajante de los bienes anteriores. Consideremos cómo el hiperbién de la laboriosidad o el del compromiso comunitario (vinculados a la afirmación de la vida corriente como fuente moral) supuso el rechazo de actividades que fueron en su momento más altas, como la vida contemplativa o la participación ciudadana. Como consecuencia, se desencadenó una tendencia que marca el curso del proyecto de vida y que se traduce en un sistema educativo que privilegia la orientación vocacional y exige la pronta introducción de los jóvenes al mundo del trabajo.

Otro hecho similar se manifiesta en la tendencia a rechazar la propia religión para optar por la satisfacción de los deseos naturales. Aquí Nietzsche moviliza la crítica al desligarse de aquella moral que predica el rechazo de lo ‘más bajo’ o de la voluntad de poder que permite una autoafirmación total (*i.e.* decir sí a lo que se es). De forma similar, el naturalismo ilustrado entiende la moral religiosa como autorepresiva y como justificación de la opresión social. Llevando esta corriente crítica un poco más lejos, los pensadores neonietzscheanos intentarán demostrar las formas en las que la perspectiva de un hiperbién que se incrusta en los imaginarios sociales, tenderá a promover formas de exclusión y dominación social.

2.5.1. La razón práctica y la deliberación sobre la moral

A pesar del conflicto producido por los hiperbienes, Taylor (2018a) sostiene que el hecho de que algunos hiperbienes se asocien a relaciones de dominio no implica que no deba acogerse a un hiperbién que represente la proyección de los deseos más genuinos. Lo que sí implica el argumento anterior es que aquellos hiperbienes deben ser inadmisibles. En este sentido, se puede sostener que no es posible dar sentido a la vida moral sin una noción del bien en la cual creer, es decir, sin la perspectiva de un hiperbién que nos permita orientar nuestra propia vida y distinguir los bienes que guían a otros. Lo relevante en este punto es que, para explicar la función de un hiperbién en la construcción identitaria, nuestro autor recurre a la idea de *razón práctica* como aquella capacidad que permite deliberar sobre el propio punto de vista y el de los otros.

En el campo de la reflexión moral, la *razón práctica* se establece como el dispositivo a través del cual se construye el argumento que le permite al agente convencerse a sí mismo y a los demás respecto de la superioridad de sus compromisos morales. Al respecto, Taylor sostiene que “deberíamos ser capaces de convencer a quienes no comparten en absoluto las intuiciones morales básicas sobre lo justo de nuestra causa o, de lo contrario, la razón práctica no nos sirve de nada” (2018a, p. 112). De lo anterior se puede concluir que, según la primera razón que explica el conflicto generado por los hiperbienes, la razón práctica permitiría resolverlo analizando las pretensiones del hiperbién y proponiendo argumentos que las justifiquen; es decir, articulando sus fuentes morales. Si bien la razón práctica puede ser falible, esto no es motivo para sucumbir al reduccionismo naturalista.

De esta forma, queda clara la inclusión de la razón práctica en el proceso de construcción de una identidad que se orienta a través de marcos de referencia. Evidentemente, estas explicaciones sobre el ámbito de lo humano, formuladas bajo el principio *BA*, que ilustran la ontología moral suelen ser definidas en términos antropocéntricos, pues estos se vinculan a los significados que las cosas adquieren para los seres humanos. En este sentido, negar este rasgo de los términos de valor supondría desconfiar de las intuiciones morales y desestimar la propia capacidad para reconocer aquello que nos moviliza moralmente. Por eso, comprender la lógica y el funcionamiento del razonamiento práctico es esencial.

Frente a la pregunta: ¿Cómo procede el razonamiento práctico?, Taylor (2018a) explica que procede por transiciones, lo cual significa que no se funda en el establecimiento de un planteamiento abstracto, sino que promueve la construcción progresiva de planteamientos que son superiores a otros, cada vez con mayor grado de corrección y complejidad. En tal sentido, se puede demostrar la falibilidad del trabajo de la razón práctica, siempre y cuando su reformulación permita el tránsito hacia posiciones más clarividentes (Taylor, 1997c). Resulta esencial reconocer su dimensión diacrónica, puesto que explica el vínculo entre la transición y la construcción narrativa (Taylor, 2016). El ejercicio de la razón práctica concierne a la comparación de perspectivas, a partir de la cual es posible identificar a una de ellas como aquella que desarrolla una ganancia epistémica. Nuestro autor describe esta ganancia en los siguientes términos:

Es algo que hacemos al demostrar, por ejemplo, que nos movemos de A a B cuando identificamos y resolvemos una contradicción en el seno de, o una confusión de la que dependía A, o al reconocer la importancia de algún factor que se ocultaba en A, o algo por el estilo (Taylor, 2018a, p. 113).

Como puede apreciarse, la interpretación sobre la pertinencia de determinado hiperbien resulta necesariamente en una argumentación basada en transiciones. A esto podemos añadirle que las fuentes de esta argumentación se instalan en una *historia narrativa* (2018a). Esto significa que darse cuenta de que un punto de vista es superior a otro implica la constatación de la transición de una posición a otra, siendo la “verdadera” aquella que supera los errores de las precedentes (Taylor, 1997c). Por tanto, el trabajo de la razón práctica alcanza una ganancia epistémica cuando edifica nuevas posiciones significativas. Así, el agente experimenta un crecimiento moral.

Taylor defiende una concepción de la razón práctica cercana a Aristóteles y sumamente crítica respecto de la visión proveniente de la epistemología moderna. La tradición epistemológica postula un modelo de razonamiento práctico que no se preocupa por las transiciones o por la génesis de los hiperbienes. Por el contrario, se interesa por la búsqueda de criterios “objetivos” y “neutrales” para decidir ciertas cuestiones, a modo de consideraciones que podrían utilizarse fuera de las perspectivas de la discusión (Taylor, 1997a; 1997c). No obstante, las consideraciones de este tipo no pueden plantearse fuera del espacio que enriquece las intuiciones morales. De hecho, nuestro autor indica que “mi perspectiva la definen mis intuiciones morales, lo que me mueve moralmente. Si me

abstraigo de ellas seré incapaz de comprender todo argumento moral” (Taylor, 2018a, p. 114). En consecuencia, el convencimiento para el cambio de perspectiva se basa en un argumento constituido a partir de una lectura particular de la experiencia moral y de la propia historia (Taylor, 1997b).

Este último punto se vincula directamente con la explicación revisionista del posible conflicto generado por los hiperbienes, a saber, que estos hacen referencia a entes y realidades que trascienden la vida humana (*e.g.* la idea del bien platónico, nociones teístas sobre Dios, naturaleza como fuente primigenia, entre otros). El problema surge cuando examinamos el orden del argumento, es decir, cuando se describe la fuente misma de las reacciones morales. Por ejemplo, desde un punto de vista platónico, el punto de partida consiste en reconocer que el mundo está ordenado por y para el bien, de lo cual se deduce que se deben aceptar ciertas reacciones morales y adoptar determinadas intuiciones. En cambio, la perspectiva contemporánea y fenomenológica considera que la adhesión a un hiperbién se asocia con el hecho de que este movilice al agente de alguna forma. El vínculo entre el hiperbién y su propiedad movilizadora es complejo, pues no supone una reflexión solitaria o monológica, sino más bien requiere de la reflexión a partir de la emoción (Taylor, 2018a; 2016). No se trata, por tanto, únicamente de una hermenéutica árida, de comprensión desvinculada. El hiperbién elegido será aquel que entendamos y que nos mueva plenamente, por lo que se establecerá como un bien constitutivo de la existencia. En este sentido, la conexión entre la percepción del bien y el vernos “movilizados” por él se hace manifiesta con un profundo potencial para orientar la vida hacia aquello que es intensamente valioso para uno.

Esta perspectiva no se corresponde con un subjetivismo que sostendría que la importancia de un bien tiene que ver únicamente con las preferencias individuales o con las reacciones que suscita en el agente. Un bien no es bueno porque nos movilice, podríamos decir que esta sensación es más bien consecuencia del reconocimiento de lo que en ese bien hay de valioso. En realidad, la reacción o la preferencia no es lo que hace que sea valioso. Nuestro autor diría que se trata de “un amor bien justificado” y que la única forma de saber si este hiperbién moviliza verdaderamente o es la mera proyección de un deseo vulgar sería cuestionándolo de la forma que sigue: “(...) ¿plantea una transición desde mi actual creencia que termina siendo un paso encaminado a la reducción de error? (...) ¿me obliga a reconocer qué temores y deseos de una índole cuestionable han prestado lustre a ese particular bien, lustre que pierde al extraérselos?” (Taylor,

2018a, p. 116) Aquel argumento que resista a la crítica antes planteada será la mejor explicación posible, bajo el criterio del principio *BA* descrito anteriormente.

Podría plantearse un paralelo entre la razón práctica y la adquisición de conocimiento fáctico, de carácter perceptivo, es decir, la explicación del conflicto podría resolverse al considerar que el trabajo de la razón práctica requiere, necesariamente, de la asunción de una actitud fenomenológica. Esta actitud se sostiene en la confianza que se le otorga al conocimiento que se recoge del entorno perceptual, el cual se manifiesta en la sensación de poseer un asidero seguro respecto a todo cuanto se percibe. Así pues, cuando algo fuera de lo común aparece, uno puede agitar la cabeza un par de veces y, por ejemplo, mirar de nuevo u oír con mayor atención. Estas estrategias se basan en el conocimiento implícito de una buena aprehensión o de un asimiento efectivo del campo perceptual. Volver a mirar o a escuchar con mayor atención permite asegurarse que se captó mejor la situación, mejorándose así los asideros.

De la misma forma, nuestro autor sostiene que el rechazo a los asideros de confianza de la razón práctica es injustificado. Esta confianza que puede surgir con una naturalidad irreflexiva, se sostiene en la seguridad de encontrarse en el buen camino y da paso a una actitud de atención y cuidado respecto al propio entorno. Así, la intuición moral servirá de cimiento para la asunción de un punto de vista moral, siempre y cuando el agente haya superado el desafío de las transiciones a las cuales se enfrenta en la vida cotidiana. En definitiva, la razón práctica recupera el valor de la deliberación sobre asuntos éticos a través del contraste entre bienes, por lo que la convicción ética tendrá una dimensión *gestáltica* (figura-fondo) de sentido. Tal *Gestalt* implícita en la convicción ética de los agentes opera diacrónicamente por lo que la razón práctica da cuenta de ella a través de un argumento de transición, de carácter narrativo, que describe el movimiento del agente (Taylor, 2016, p. 308).

Por consiguiente, el papel que desempeñan las distinciones cualitativas en el pensamiento moral es el de proporcionar razones que están profundamente ancladas en las intuiciones morales. El modelo externo de la razón práctica desestima esta propiedad aduciendo que la noción misma de proporcionar una razón se puede entender como la exhibición de argumentos externos que pueden demostrar que ciertas prácticas y principios morales son correctos. Este tipo de razonamiento es el que ofrecerían, por ejemplo, el naturalismo, el utilitarismo y el prescriptivismo. No obstante, la perspectiva de la razón práctica como el ofrecimiento de una razón “interna”, nos insta a considerar

al agente como una persona capaz de plantear sus preocupaciones básicas para que otra persona pueda comprender su vida. Esta operación se realiza a nivel dialógico, en el encuentro entre agentes, por lo que la experiencia en sí misma es diacrónica, así como lo es también el sentido que se articula en este intercambio. Por lo tanto, para que la razón pueda comprenderse, es necesario dar cuenta de la experiencia previa y el movimiento del agente entre posiciones (Taylor, 2016, p. 308).

Es importante señalar que las distinciones cualitativas no ofrecen razones que describen obligaciones de tipo $A=B$, donde B ofrece la descripción de una forma de razón básica, a partir de la cual el acto escogido como A se disfruta en tanto conlleva B (Taylor, 2018a, p. 118). Esta situación es muy común en la teoría ética, en la cual la pregunta por la corrección de una acción obtiene como respuesta la descripción de una razón básica con pretensiones universalistas. La teoría ética de Kant y el utilitarismo se organizan bajo este modo de argumentar; también es el caso de Rawls (2012), cuando crítica y rechaza a su vez la perspectiva utilitarista.

Por el contrario, la teoría ética de Aristóteles propone una perspectiva distinta, basada en el principio de seguimiento de determinados bienes que nutren a la conducta humana con un cierto número de virtudes. Por supuesto, es posible hablar de un *teleiôn agathôn* como un bien supremo, pero su establecimiento en la vida de los agentes no desestima otros bienes. Más bien, los organiza y combina de manera coherente en una única vida buena en la que se incorporan en adecuada proporción bienes como la contemplación, la participación política, la actividad laboral y la familia.

Esta teoría ética nos insta a pensar que el argumento de Taylor (2018a) no pretende articular una visión del bien a partir del ofrecimiento de una razón básica. Dicho esto, se entiende que las distinciones cualitativas ofrecen razones que justifican aquello que subyace a las opciones e intuiciones morales. Por lo tanto, el razonamiento práctico supone un intento de elaborar y exponer aquello de lo cual se tiene, en primera instancia, una vaga comprensión en términos de lo que hace que sea considerado como bueno, valioso, correcto, entre otros. Así, las razones que se proporcionan no podrían ser externas a la experiencia e intuiciones del agente, pues, como señala nuestro autor: “Sólo puedo convencerte por mi descripción del bien si hablo por ti, bien sea articulando lo que está detrás de las intuiciones morales con que cuentas o quizá porque mi descripción te mueva hasta tal punto que la asumas como propia” (2018a, p.120). De esto se desprende que la

razón práctica es, por naturaleza, dialógica y se encuentra profundamente enraizada tanto en el vínculo dialógico entre agentes como en sus propias vidas.

En esta línea de pensamiento, es posible explicar el lugar relevante que ocupan las distinciones cualitativas en la vida ética de los agentes. Funcionan como el sentido de orientación de lo que es importante y valioso para uno. Surgen de las intuiciones particulares sobre cómo se debe actuar, sentir y responder a determinadas circunstancias. Son a su vez la fuente que nutre la deliberación sobre cuestiones éticas. A modo de resumen, los marcos referenciales pueden entenderse como aquello que ofrece los supuestos de fondo de las reacciones morales, los cuales brindan, además, el contexto desde el cual esta reacción adquiere sentido y propósito. La vida dentro de los marcos referenciales otorga una orientación especial a la identidad.

Las teorías éticas de inspiración ilustrada buscan distanciarse de las distinciones cualitativas negando el lugar de la percepción de bienes e hiperbienes en la vida moral de los agentes. El utilitarismo, uno de los ejemplos más relevantes, reconoce el bien y la felicidad, pero rechaza la discriminación cualitativa que organiza la jerarquía de bienes. Para esta perspectiva ética, solo existe el deseo y la maximización de la satisfacción. Esta ceguera es movilizadora por el talante naturalista y sus supuestos epistemológicos, los cuales consideran a las ciencias naturales como el paradigma de todas las formas de conocimiento, incluidos los asuntos humanos. Otra de las influencias de la Ilustración, que podría considerarse como la más sutil, es aquella que concibe a la moral únicamente como guía para la acción, por lo que debería concernirle estrictamente lo que es correcto hacer, en vez de lo que es bueno ser. Lo que resulta de esta forma de pensar es una teoría moral que se centra en la idea de obligación, en los principios morales de carácter formal y normativo. Se trata de una moral del deber en la que no hay lugar para la noción de bien; asimismo, no incorpora en sus fundamentos el ámbito de la vida buena como objeto de amor y lealtad. En contraposición a esta clase de teoría moral, Taylor (2016) apunta que, aunque la moralidad explica cómo se debe actuar y cuáles son nuestras responsabilidades para con los otros, los principios más altos de la moralidad definen el *ideal ético* de una vida realizable en la práctica.

2.5.2. Filosofías procedimentales

Las filosofías morales de inspiración ilustrada tienden a ser filosofías de la acción obligatoria, por lo que su objetivo filosófico es fundamentar estas obligaciones y hacer explícitos los argumentos para comprender su validez. En este sentido, una teoría moral válida y satisfactoria sería aquella que define criterios y procedimientos que justifiquen los principios del deber. En tal sentido, queda claro que este tipo de teoría moral no deja espacio para las distinciones cualitativas, pues lo que se necesita es una descripción para la acción y una serie de criterios que permitan identificar cuáles de estas acciones son obligatorias.

Por el contrario, las distinciones cualitativas proveen un horizonte de sentido que permite expresar el significado de las acciones morales, reconociendo así la facultad del agente para dar cuenta de sus acciones y discutir la potencial bondad de las mismas. Esto se hace posible a través del uso del lenguaje de las discriminaciones cualitativas, un lenguaje rico y culturalmente arraigado porque articula el significado de la acción con el proceso de razonamiento en el marco de ciertas culturas.

El naturalismo rechaza esta manera de entender la moral. Por el contrario, para esta corriente, la ética se formula en términos de la fundamentación de la acción, la cual requiere desligarse del uso de un lenguaje antropocéntrico, buscando categorías que apelan a normas universales que prescriben los asuntos humanos en términos externos y que a primera vista no se vinculan a cultura alguna. Taylor (2018a) señala que la exclusión de las distinciones cualitativas tendría una motivación moral, a saber, la defensa de una teoría ética libre de distinciones, pues la remisión a estas distinciones se considera una decisión que podría restarle libertad al agente.

En esta perspectiva, el rechazo de las distinciones cualitativas puede percibirse como una liberación. Esto se entiende mejor al explorar la condición del agente que, al defender determinada posición frente a aquello que reconoce como bueno, se expone a un posible sufrimiento, puesto que puede engañarse a sí mismo sumergiéndose en vanas ilusiones o sentirse incapaz de vivir en el marco del bien que ama. Esto puede resultar, además, en un profundo desprecio hacia uno mismo, como resultado de la conciencia de no estar a la altura de las propias expectativas. Aquí reside la condición restrictiva de las distinciones cualitativas, por lo que la ruptura de la lealtad hacia un hiperbien, podría

experimentarse como liberadora. Puede plantearse otra posibilidad en la medida en que el agente anhela estar correctamente situado en relación al bien, para descubrir luego que este anhelo producto de una ilusión. Esta ilusión viene acompañada por una satisfacción también ilusoria e insuficiente, susceptible de ser desarticulada ante cualquier atisbo de una realidad que la ilusión no pueda enfrentar.

En términos de las consideraciones morales, la noción moderna de la libertad, la llamada libertad negativa, desarrollada en el siglo XVII por Hobbes, rechaza implícitamente las distinciones cualitativas. Se trata de una libertad que plantea la independencia del *sujeto*, el cual determina sus propósitos de manera autónoma, sin la interferencia de cualquier consideración externa. Esta idea de libertad nos insta a pensar en un sujeto cuyos principios normativos se originan en la voluntad. Taylor (2004e) explica que la visión radical de la libertad negativa consiste en “la mera ausencia de obstáculos materiales o jurídicos externos” (p. 258), por lo que, si el sujeto actúa sin interferencia, es libre de manera inequívoca. El problema con esta visión de la libertad es que desestima el motivo de la defensa moderna de la libertad como independencia individual y autorrealización. La libertad positiva, en cambio, se interesa en una visión de la libertad que se preocupa por el significado de la acción del agente, quien asume el control sobre su vida, determinándose efectivamente y dándole forma a partir de la acción misma. Desde esta perspectiva, la libertad “tiene que ver con lo que podemos hacer” (p. 260).

Según Taylor (2018a), las teorías del contrato de Grocio y Locke son buenos ejemplos de libertad negativa, pues para ambos la pertenencia a un orden político requiere que los sujetos otorguen su consentimiento explícito. De forma similar, el atomismo social de Hobbes entiende a los sujetos como capaces de diseñar sus visiones del bien en función de lo que desean; por su parte, en el marco del utilitarismo, cada persona es entendida como “el mejor juez para su propia felicidad” (Taylor, 2018a, p. 127). Estas teorías filosóficas niegan la posibilidad de órdenes políticos o ideas del bien situadas en la naturaleza, la cultura o la tradición, pues asumen que admitir la existencia de un orden natural supondría someterse al paternalismo. La libertad, por tanto, es una disposición que admite la facultad de los individuos para establecer sus objetivos de vida de manera autónoma.

Como puede apreciarse, esta idea de libertad negativa desacredita las distinciones cualitativas y desestima la reconstrucción narrativa de una identidad que

requiere del examen de los marcos de referencia e ideas del bien que forman parte de la tradición en la cual se sitúa el agente. Lo que impera es la prioridad otorgada al cálculo racional utilitarista y su consideración del hedonismo como teoría motivacional, o la distinción kantiana entre las acciones realizadas por el deber y las realizadas por inclinación. Para estas perspectivas no es posible vincular el deber con la felicidad.

Por tanto, sería posible indicar que la libertad del sujeto es entendida como *autodeterminación*, idea que ha sido elaborada por Kant, que nuestro autor considera como parte del acento individualista de la identidad moderna. El sujeto que se autodetermina es capaz de constituir para sí mismo los principios de la ley moral que dirigen su vida. Estos emanan de su voluntad, lo cual le otorga dignidad. A partir de esto, puede comprenderse que Kant rechaza la posibilidad de una obligación moral fundada en el orden de la naturaleza, pues esta podría conducir a una moral heterónoma.

Como se señaló anteriormente, estas teorías morales se enfocan en los principios que guían la acción, pasando por alto las visiones del bien, es decir, aquello que les otorga un sentido y trasfondo, a manera de ontologías morales. Al respecto, Taylor enfatiza que “la moral concierne estrechamente a lo que tenemos que *hacer* y no, también, a lo que es valioso en sí mismo, o lo que deberíamos admirar o amar” (2018a, p. 129). La sospecha epistemológica que promueve el rechazo de las distinciones cualitativas radica en que la pregunta por los sentidos que fundamentan los principios morales podría restarle efectividad a la corrección de la acción. En esta línea de pensamiento ilustrado, la exigencia de despojarse de todo rasgo de interpretación cargada de sentidos particulares, en las que el agente se implica en su propia historia y situación, es de suma importancia. En otras palabras, la idea moderna de libertad sospecha de los bienes intensos.

Otro frente conflictivo reside en la importancia que la filosofía moral moderna le otorga a la benevolencia práctica. Podemos rastrear esta importancia, por ejemplo, en la idea de que el trabajo científico debe utilizarse para mitigar el sufrimiento humano. Siguiendo esta línea, la moral moderna impone *claridad práctica* en torno a la convicción de que el trabajo se realiza con el objetivo de mejorar la condición humana, aumentando el bienestar de los individuos. Para lograr aquello es necesario hacer las cosas bien, enfocándose exclusivamente en la acción. Por el contrario, quienes se preocupan por lo bueno, lo valioso, quienes se orientan por lo que aman, se consideran como propensos al narcisismo, siendo poco o nada altruistas (Taylor, 2018a).

Las teorías éticas centradas en la acción obligatoria operan desde intensos motivos morales, entre los que se encuentran la defensa de la vida corriente, el deseo en contra de los bienes superiores, la concepción moderna de libertad negativa y las demandas de benevolencia. A esto se le añade el deseo de constituir una ética verdaderamente universal que no se vincule con un grupo cultural o con formas de vida particulares. Esto lleva a las teorías de la acción obligatoria a proponer éticas procedimentales, opuestas a perspectivas sustantivas de la ética.

Ambos términos, *procedimental* y *sustantivo*, se utilizan para describir concepciones de la razón práctica. Una noción es sustantiva cuando se juzga la racionalidad de los agentes en términos de su inscripción en un orden teleológico. Por el contrario, una noción procedimental explica la racionalidad del agente según cómo piensa, según las reglas que sigue, no considerando si el resultado es correcto. En este sentido, las éticas procedimentales se preocupan por la corrección del pensamiento, no de la acción. Tal pensamiento ha de ser claro y bien definido, como lo describe Descartes.

La época premoderna se caracteriza por contar con una concepción de la razón práctica que es comprendida sustantivamente. El agente racional era aquel que tenía la visión correcta del orden de las cosas y, además, hacía uso de su capacidad de discriminación moral con lucidez (*phrónesis* aristotélica). Sin embargo, las teorías éticas heredadas de la Ilustración, al desestimar el valor de los bienes para el razonamiento práctico, determinan una reflexión que se define en términos de un método o procedimiento de pensamiento, que alcanza su punto máximo cuando logra universalizar las potenciales reglas de conducta. Según Taylor, el acento puesto en las éticas procedimentales se vincula a la libertad, pues permite darle prioridad a las motivaciones y a la voluntad del agente, mientras que las propuestas sustantivas de la razón práctica asumen que la sabiduría práctica supone percibir el orden que proviene de la naturaleza de la realidad, el cual determina lo que hay que hacer.

Para una ética procedimental, lo que es correcto debe entenderse como racionalmente justificable, y esta justificación ha de ser procedimental. Se define analizando el curso de pensamiento que permite llegar al resultado que es correcto. Sucede algo similar con las teorías del contrato social, dado que en lugar de establecer la legitimidad de las configuraciones sociales en términos de la clase de régimen o de las concepciones de una sociedad justa, se define en función a su procedimiento de instauración, el contrato. Otro ejemplo lo encontramos en la ética dialógica de Habermas,

en la que se entiende la justificación de una norma en la medida en que es aceptada por todos, en una situación de libertad sin coerción alguna de influencias externas (2018a, p. 132). De esta forma, se entiende la propuesta moderna de una ética que privilegia la determinación de los principios de la acción, siendo la razón práctica una herramienta para determinar dichos principios.

La supresión de la idea de los bienes intensos para comprender la acción de los agentes dificulta la comprensión del trasfondo que subyace a las convicciones que determinan las maneras de actuar. Al respecto, Taylor señala que «nos dejan con nada que responder a alguien que preguntara por qué habría de ser moral o aspirar a la “madurez” de una ética “posconvencional”» (2018a, p. 133), es decir, desestiman aquella información que añade riqueza a la labor reflexiva implícita en el discernimiento. Incluso, podría decirse que frente a la pregunta por la legitimidad de la moral, las éticas procedimentales no admiten consideraciones superiores para su comprensión. Sin embargo, no es posible renunciar al acotamiento limitador de esta idea de la moral pensada en términos procedimentales, pues en sí misma determina a algunas consideraciones como superiores. Así como en las demás teorías éticas, se defiende implícitamente un hiperbien vinculado a la corrección de la acción, que moviliza a la obligación de defenderlo a pesar de la inadecuación de su explicación.

El examen de los motivos de las teorías de la acción obligatoria deviene en la identificación de sus motivaciones, vinculadas al universalismo, altruismo y libertad. Estos son ideales que se encuentran en el núcleo de las aspiraciones morales de la cultura moderna, a los cuales Taylor denomina como sus “bienes distintivos”. No obstante, la paradoja radica en que esos ideales conducen a la negación de todos los bienes, cayendo en una contradicción pragmática.

La prioridad de lo justo sobre lo bueno aparece en las teorías procedimentales para justificar la exclusión de las distinciones cualitativas. Esto lleva a los kantianos a desestimar el utilitarismo e insistir en que la moral no puede determinarse en términos de los resultados, sino que ha de considerarse lo correcto desde una perspectiva deontológica. De hecho, una moral en donde lo justo se define normativamente para fundamentar lo que es valioso podría funcionar. No obstante, una perspectiva distinta, que considera a lo bueno como aquello que una distinción cualitativa considere como superior, puede defender una posición contraria, a saber, que lo bueno es siempre fundamento de lo justo. Dicho de otro modo, lo bueno sirve para articular los significados

que definen lo que es justo, lo cual le otorga relevancia a las distinciones cualitativas y su lugar inexpugnable en nuestras vidas (2018a, p. 136).

2.6. Las fuentes morales

El examen de los bienes que lleva a cabo Taylor (2018a) requiere comprender que estos se articulan a través de un lenguaje, propio de la cultura y tradición en la que están inscritos. En esta medida, los bienes se anidan en la experiencia de los agentes, quienes, a través del lenguaje, hacen explícitas las posiciones morales que asumen como parte de sus definiciones identitarias. Además, esta articulación antecede a la adhesión a ciertos bienes, puesto que forma parte de aquello que nos permite entender su génesis en la cultura y las tradiciones humanas, convirtiéndose en condición necesaria para constituirse como opciones y admitir el compromiso de los agentes.

Nuestro autor utiliza una noción amplia del lenguaje y la articulación, términos abarcadores que incluyen las expresiones lingüísticas, así como otros actos del habla, como lo son, por ejemplo, los gestos, las representaciones visuales, entre otros. Ante esta situación se plantea una cuestión central vinculada al motivo de la articulación del bien; cabe preguntarse por qué invocar un lenguaje descriptivo para articular el bien es preferible a recurrir a otro tipo de expresiones. Tanto es así que una parte de la respuesta -de orientación socrática- reconoce que la articulación lingüística es parte del *télos* de los seres humanos (2018a, p. 138). En materia de los bienes, el bien mayor constituye un fin que orienta al agente y cuyo ejercicio le otorga valor a la vida y al modo de vida cultivado (Gamio, 2012). Esta perspectiva supone que la plenitud humana se alcanza cuando se está capacitado para expresar lo que nos moviliza, lo que estructura nuestra deliberación y lo que dirige la construcción de la propia vida.

La importancia de la articulación del sentido del bien puede resolver el problema del rechazo de los bienes superiores, pues esta permite formular un argumento que le confiere al bien elegido la facultad de ser una fuente moral. Taylor (2018a) resalta las cualidades del bien al sostener que puede referirse a cualquier acción, motivo o estilo de vida que el agente tome como cualitativamente superior. En términos generales, se designa como bueno a aquello considerado como valioso, digno o admirable.

Taylor explora como ejemplo la teoría de Platón, que parte de la hegemonía de la razón sobre el deseo para explicar la distinción entre las formas de vida más elevadas y más bajas. La ‘hegemonía de la razón’ es entendida sustancialmente, pues la racionalidad permite tener una visión del orden racional y amar tal visión. Esto supone entender lo bueno como aquello que pertenece al orden de las cosas, condición que nuestro autor interpreta como el ‘sentido pleno del bien’ materializado en la ‘idea’. Por lo tanto, la bondad de las acciones y motivos de los agentes dependerá de su correspondencia con esta idea.

Los bienes de este tipo, que representan cierta clase de orden, son denominados ‘bienes constitutivos’ o ‘fuentes morales’, pues definen lo que es una acción buena de cara a este orden. Esta clase de bienes son fuentes morales en tanto son algo “cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos” (Taylor, 2018a, p. 139). En este sentido, este tipo de bienes se escogen como guías para la acción en relación a una visión del ser humano (Gamio, 2012). Por otra parte, los ‘bienes vitales’ serán aquellos que definen las facetas o componentes de la vida buena como distinciones cualitativas entre acciones, sentimientos y modos de vida. Este tipo de bienes permitirá interpretar la calidad de las prácticas (Gamio, 2012). En el primer caso, como puede verse, los bienes constitutivos se sustentan en el amor. Se trata de un amor que faculta al agente a ser bueno. Como se mencionó anteriormente, el amor hacia los bienes determina la bondad del ser humano, y este amor se hace, a su vez, contenido de la teoría moral.

El platonismo no es la única teoría moral que admite la consideración de un bien constitutivo como su fuente, pues tanto el teísmo judío como el cristiano observan, cada uno desde su perspectiva, una idea del bien basada en un valor que ha de amarse. Por ejemplo, la imagen del *ágape* como amor de Dios a los hombres, externo a estos, y a partir del cual proviene el orden moral que ha de seguirse. En tal sentido, cabe preguntarse sobre la condición de la época moderna, cuyas visiones humanistas ubican a este bien constitutivo como situado en el interior del hombre. Al respecto, nuestro autor afirma que incluso en estas circunstancias existe la posibilidad de hablar de una fuente moral, dado que los seres humanos modernos tienen la capacidad de despojarse de esta y tomar decisiones ‘autónomas’, según el modo descrito en la teoría humanista de Kant (Taylor, 2018a).

Por ello, se hace manifiesto cómo la modernidad congrega a sujetos admirados por su capacidad para reconocer la propia ley moral, aquella que se sustenta en la voluntad

racional. De hecho, la mediación racional se reconoce como constituyente de dignidad, en tanto faculta al sujeto a actuar moralmente. El diagnóstico de Taylor respecto a la peculiaridad de la cultura moderna y su énfasis en el individuo lo lleva a afirmar que el paso de las fuentes morales exteriores a la interiorización de las mismas en el *yo* es de suma relevancia. Es desde esta interiorización que se rechazarán los bienes constitutivos externos, revolucionando así la idea de conciencia moral.

Lo que ocurre en este punto es que, a pesar de considerarse una precursora de la moral moderna, la teoría ética de Kant no ha pasado plenamente aún por el proceso de desencantamiento y tampoco se habían desestimado del todo las teorías inspiradas en la teología cristiana y la filosofía estoica. Más adelante, como podrá verse, las otras perspectivas serán más radicales al percibir la dignidad del ser humano en un universo concebido desde la neutralidad valorativa. Así, una persona es digna cuando es capaz de afrontar, sin amilanarse, “la indiferente inmensidad del mundo y encontrar el propósito de sus vidas en su comprensión” (2018a, p. 142).

Lo que se desprende de esto es que, con la inmanentización de la moral, el motivo para la actuación se traslada del amor al bien al respeto por la dignidad de los individuos. Este es el punto de partida de la propia teoría de Taylor, según la cual puede identificarse el respeto como fuente de la moral, cuyo trasfondo no se cuestiona y no se elabora en términos de la idea de bien que representa. A pesar de ello, el humanismo inmanente moderno sí admite un espacio para los bienes constitutivos, pues la definición de la superioridad de ciertos motivos o acciones se mantiene vigente. Taylor (2018a) justifica su argumento en la existencia de fuentes morales, incluso en las teorías inmanentistas modernas y en aquellas que pretenden ser enteramente desencantadas.

Ahora bien, al considerar el proceso de articulación de las fuentes morales, nuestro autor señala que lo que caracteriza a la época moderna es que los agentes se consideran mejor capacitados para esta articulación que sus antepasados. Sin embargo, frente a la pregunta respecto al significado detrás del deber de respeto, o al cuestionar la naturaleza exploratoria de los marcos referenciales, les es difícil emitir una respuesta situada, que conjugue tanto los elementos de la propia vida como el contenido de la tradición, cultura o contexto (Murdoch, 2019).

De esta manera, queda clara la dificultad de articular el bien. No obstante, este no es motivo para prescindir del esfuerzo de su articulación. Para nuestro autor (Taylor,

2018a), las fuentes morales facultan a los agentes para construir el argumento que dirige la propia vida y configura la identidad. Por ello, al asumir la responsabilidad de la búsqueda y articulación de estas fuentes, los agentes se verán “instados a amarlas y respetarlas y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitados para vivir a su medida” (2018a, p. 144). Además, este proceso de articulación se realiza a través del lenguaje, lo cual nos permite expresar su valor como dispositivo que faculta a los agentes para “ser” morales.

La articulación de las fuentes morales a través del lenguaje supone una formulación, la cual posee fuerza por sí misma cuando logra esclarecer el contenido de las intuiciones morales e inspirar el amor, respeto y fidelidad hacia las mismas. Aquí anida el argumento que nos permite indicar que las palabras tienen poder, un poder que emana de la comprensión de la vida a través de la reconstrucción de su narrativa. Esto se logra, por ejemplo, al relacionar la propia historia con un patrón histórico más amplio, mediante la realización de un bien tradicional. Las narraciones tradicionales poseen una fuerza de atracción que es consecuencia de su capacidad de otorgar significado y sustancia a la vida.

La crítica contemporánea a estas posturas radica en la evidente desconfianza ante la articulación, pues se le considera fuente de engaño. Por ello, podría preferirse el silencio, evitando la pregunta por el sentido y su justificación. No obstante, este silencio manifiesta una completa desvinculación frente a los bienes e incluso puede silenciar articulaciones contrarias a la perspectiva elegida, anulando toda disposición para discernir y argumentar en la urdimbre de interlocución. Esta situación desestima la posibilidad de describir en prosa el sentido de las distinciones cualitativas y de someterlas con otros en el espacio público.

Nuestro autor sostiene que el silencio de la filosofía moderna no es sano, pues invalida razones morales y espirituales (Taylor, 2018a). Asimismo, al inspirarse en un hiperbien, pero no haciéndolo explícito, distorsiona las actitudes deliberativas y establece una barrera entre lo que es moral y no moral, entre la ética filosófica y la vida buena. Desde aquí puede formularse una de las preguntas clave de la moral moderna, a saber, hasta qué punto es razonable aceptar las pretensiones revisionistas de los hiperbienes.

La articulación de la identidad con lo bueno resulta compleja. El rechazo procedimentalista de las fuentes morales es una posición que ha sido criticada en diversos

frentes filosóficos, entre ellos la posición neonietzscheana. Inspirada y defendida por Foucault, esta perspectiva cuestiona la ética procedimental desde su concepto de libertad, su adhesión a un hiperbién y su revisionismo radical. La pretensión de esta crítica no es articular nociones del bien, sino desestimarlas completamente, bajo el argumento de desenmascarar las suposiciones de la filosofía moral moderna. A pesar de su crítica, la posición neonietzscheana se asocia a los enfoques empíricos en tanto ambos formulan metaexplicaciones que Taylor considera implausibles. Por un lado, la primera entiende que al defender una posición moral se impone o se colabora con la imposición de un *régimen de verdad*; por su parte, el enfoque empírico plantea que sostener una posición moral implica la proyección de valores a un mundo neutro. Ambas posiciones son incompatibles con la idea de un agente práctico que, al reivindicar una posición moral, reflexiona activamente sobre la misma haciendo explícitos sus lenguajes de trasfondo.

De este modo, la crítica neonietzscheana se enfrenta a la misma crítica que dirige Taylor a las vertientes de la filosofía moral moderna que permanecen en la inarticulación. Así, según Taylor (2018a), Foucault pretende distanciarse de los compromisos de valor y solo alcanza lucidez frente a su propia perspectiva, separándose de otras posturas y asumiéndose como la única libre de engaño. No obstante, cabe destacar que esta vertiente neonietzscheana ha promovido una actitud consciente del riesgo implícito en la conexión entre ciertas visiones del bien y ciertas formas de dominación. Las nociones románticas sirven de fundamento para mostrar que la fidelidad a un bien conduce a la represión de la naturaleza. Ahora bien, nuestro autor afirma que es necesario desarrollar una articulación no distorsionada frente a las visiones del bien, una articulación que permita esclarecer el debate entre las diferentes visiones morales basadas en el entorno y en la experiencia de los agentes. La razón práctica entra en juego para demostrar la superación de una postura moral por otra, considerada como la mejor explicación posible. Las teorías morales que niegan una visión de lo bueno han de ser superadas por otras en la medida en que reducen el error y generan ganancias en el nivel de la justificación moral.

El avance del debate es necesario para evaluar y dirimir las tensiones y crisis identitarias que suelen aparecer en el curso de la vida. Del mismo modo, el progreso en la discusión se traduce en el esclarecimiento de los conflictos generados en torno al compromiso con ciertos hiperbienes como el respeto equitativo, la libertad y aquello que se debe sacrificar en nombre de estos. Taylor (2018a) nos insta a reconocer las tensiones y evaluar los conflictos desde una visión que otorga prioridad al hiperbién sobre otros

bienes inferiores que eventualmente pueden ser sacrificados. Nuestro autor reconoce que buena parte de las controversias actuales se enfocan tanto en las demandas de la razón y la libertad desvinculadas como en las exigencias de la naturaleza y la integridad expresiva. La universalidad y la singularidad se enfrentan en esta clase de polémicas.

Las teorías modernas de la moral no examinan con claridad estos conflictos, pues no cuentan con los recursos argumentativos que les permitirían hacer frente a la colisión entre los hiperbienes y los bienes corrientes. De esta manera, al estar centradas en los principios abstractos de la acción obligatoria, no pueden concebir a cabalidad la diversidad de bienes que subyacen a tales conflictos. Por otra parte, los enfoques neonietzscheanos desacreditan el discurso sobre los bienes, considerando las perspectivas morales como doctrinas impuestas. Además, estas filosofías dirigen el debate moderno hacia el subjetivismo, pues los bienes que se expresan y destacan están centrados en la valoración de lo humanitario (*i.e.* libertad, benevolencia, derechos universales), pero no reconocen, por ejemplo, las demandas de la naturaleza no humana (*e.g.* animales, plantas). Por tanto, podría decirse que la centralidad de lo humano es evidente en cuanto a la definición de ciertos bienes, en los que lo no-humano no tiene cabida.

Es por esta razón que la recuperación del debate sobre los bienes constitutivos es esencial para esclarecer estos argumentos y revelar marcos referenciales en los que los bienes interpelen, movilicen y faculten a los agentes a la articulación del bien. Para tal fin, nuestro autor recurre a la historia como fuente intelectual para examinar las nociones modernas del bien. Taylor (2018a) reconoce que parte del trabajo para mediar en el debate y resolver los conflictos, requiere de una revisión histórica de las condiciones que proporcionan una idea sobre las perspectivas contemporáneas. La revisión histórica de las perspectivas morales pasadas permite articular una narrativa consistente del pensamiento moral moderno que haga explícitos los sentidos que hacen falta para que los agentes puedan evaluar sus propios argumentos sobre el desarrollo de su identidad.

El examen de la historia de las ideas y las acciones que subyacen a la construcción del concepto de identidad pone de manifiesto el vínculo fenomenológico entre las visiones del bien y las comprensiones del yo, pues “sabemos quiénes somos a través del sentido que tenemos de dónde nos situamos con respecto al bien” (2018a, p. 155). Esto significa que las interpretaciones acerca del bien se relacionan con distintas concepciones de lo que significa ser un agente humano en la cultura moderna. El rastreo de estas ideas y acciones permite comprender el quehacer humano y la identidad personal.

En esta línea de pensamiento, Taylor (2018a) sostiene que nuestro concepto de identidad reúne cuatro elementos indispensables para comprender lo que significa *ser un yo* y llevar una vida con sentido: (1) las nociones del bien, (2) las comprensiones del yo, (3) la narrativa que otorga sentido a la vida y (4) las concepciones sociales (la idea de ser un agente entre agentes habitando un mundo social).

La compleja concepción moderna del yo nos remite a nuevas nociones del bien, a nuevas formas de narratividad y a una nueva comprensión de los vínculos entre los agentes. El recorrido histórico ilustra las conexiones entre las distintas dimensiones de la identidad, las comprensiones de la sociedad y las formas de convivencia social. Taylor (2018a) sostiene que no existe una única idea del yo moderno, sino que más bien esta idea bebe de diversas fuentes y se nutre de un devenir histórico que continúa examinándose y reconstruyéndose con el objetivo de buscar el camino hacia las más poderosas interpretaciones y valoraciones acerca de lo que constituye una vida plena. Esta evaluación histórica y filosófica permitirá reconocer el alcance de los bienes y expondrá las fuentes morales que ejercen su fuerza en la vida de los agentes.

2.7. ¿Reconocimiento o resentimiento? Francis Fukuyama contra Charles Taylor

La pregunta moderna por la construcción y el sentido de la identidad trasciende la escena privada. Se sitúa en el ámbito político cuando se la considera como parte esencial de la autodefinición de los grupos humanos. En este sentido, puede hablarse de identidades que están a la base de la formación de comunidades humanas, grupos sociales, minorías e incluso naciones. Por ello, tales identidades encuentran en el espacio público un lugar potencial de realización y de expresión de su carácter. De ello deviene la necesidad de mediar entre distintas orientaciones identitarias a través de políticas públicas que respeten la pluralidad de formas de expresión humana. Esta situación ha planteado un especial reto para las naciones democráticas y liberales, pues requiere reconocer, situar y satisfacer, en la medida de lo posible, las demandas de una pluralidad de identidades colectivas. Tal apertura apunta a que cada comunidad pueda ejercer su libertad y expresar la particularidad de sus costumbres y tradiciones. En este sentido, el principio de respeto a la dignidad y libertad humana es fundamental para toda nación liberal. En términos generales, Taylor (1997g) plantea una definición de sociedad liberal como aquella que pretende realizar determinados bienes o principios al más alto nivel. Más específicamente,

la describe como el intento de maximización de los beneficios que se obtienen de la libertad y la autorregulación colectiva en el marco de un sistema de derechos basados en el principio de igualdad.

La situación anterior ilustra dos tipos de liberalismo que Michael Walzer resume en su comentario al texto de Taylor titulado *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (2009). El primer tipo de liberalismo, explica Walzer, se compromete vigorosamente con los derechos individuales. Para ello es necesario que el Estado asuma una posición neutral frente a cualquier meta colectiva (sea esta cultural o religiosa) que trascienda a la libertad personal, seguridad física y bienestar de la ciudadanía. Por otra parte, el segundo tipo de liberalismo admite un Estado que defiende los derechos individuales, pero que está, asimismo, comprometido con la supervivencia de una cultura específica. Aquí el Estado trabaja para promover el florecimiento de una nación, cultura o religión particular sin soslayar los derechos básicos de sus ciudadanos. Además, tolera y respeta las diferencias de las minorías étnicas, religiosas y culturales, permitiendo la expresión de sus valores culturales, modos de vida y sistemas de organización.

El problema al que se enfrentan las naciones contemporáneas es que el ideal liberal requiere de una serie de políticas públicas que satisfagan las demandas de una amplia variedad de culturas. Sin embargo, pretender satisfacerlas a todas sin hacer distinciones o establecer alguna prioridad resultaría virtualmente imposible. Los grupos de interés no considerados en las políticas de identidad suelen catalogarlas como injustas y poco equitativas. En cambio, los grupos o culturas que son beneficiados con tales políticas ven en ellas el resultado favorable de su lucha por el reconocimiento.

Las políticas de reconocimiento se nutren del sistema filosófico de Hegel para ilustrar sus nexos con la identidad. La lucha por el reconocimiento es considerada un proceso fundamental para la construcción de la identidad, sea esta individual o colectiva. Taylor (2009) señala que la identidad se moldea por el reconocimiento o por la falta de este. La ausencia de reconocimiento, así como un falso reconocimiento, pueden causar severos sufrimientos a quienes lo experimentan. Por ello, referirse al reconocimiento requiere dar cuenta de la *lucha* que implica la afirmación de la propia identidad y la demanda dirigida hacia los otros.

En *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, el politólogo Francis Fukuyama (2019) subraya que la principal dificultad de las

democracias liberales contemporáneas radica en el problema del *thymós*. El autor lo define como “la parte del alma que anhela el reconocimiento de la dignidad” (p. 15). Respecto a ella, y haciendo referencia a Hegel, señala que el anhelo de reconocimiento igualitario ha sido desafiado a partir de la aparición de políticas de identidad que socavarían los significados asociados a la dignidad humana. En su crítica a las políticas de identidad, el autor denomina ‘políticas de resentimiento’ a las demandas de reconocimiento público realizadas por un grupo humano humillado que busca restituir su dignidad. Estos grupos tienden a percibir que sus identidades no son reconocidas adecuadamente.

Como eje central de su argumento, Fukuyama (2019) define a la *identidad* como aquello que

(...) crece, en primer lugar, a partir de la distinción entre el verdadero yo interno y el mundo exterior de reglas y normas sociales que no reconoce adecuadamente el valor o la dignidad de ese yo interno (p. 26).

El autor añade a esta descripción la tendencia contemporánea a considerar la sociedad ‘exterior’ como errónea e injusta con el ‘yo interno’, la principal fuente de dignidad humana. Por lo tanto, tal sociedad deberá adaptarse o cambiar en función a las demandas del yo interno. El sentido interior de la dignidad buscará el reconocimiento público, como un anhelo natural. Por ello, Fukuyama describe tal anhelo como el motor del sentido moderno de identidad, el cual evoluciona hacia las políticas de identidad.

Para considerar al *thymós* como base de las políticas de identidad, Fukuyama (2019) contrasta el término con la *megalotimia* y la *isotimia* como otras formas de reconocimiento. La *megalotimia* o deseo de ser reconocido como superior corresponde a sociedades premodernas en las que el reconocimiento de la dignidad dependía de la posición de una persona en la escala social. El resentimiento provenía de la falta de respeto y reconocimiento público de la propia valía. Por otra parte, la *isotimia* o exigencia de ser respetado en igualdad de condiciones exige reconocer la igualdad de valor de los semejantes. Según Fukuyama, tal reconocimiento podría homogeneizar a las personas, considerándolas inherentemente iguales. No obstante, la demanda de reconocimiento de grupos humanos específicos, marginados por sus sociedades, enrarece el panorama. Este tipo de demandas pueden sobrevenir en una demanda de reconocimiento a la superioridad del grupo.

La explicación que otorga Fukuyama respecto al vínculo entre la identidad y el reconocimiento otorga un lugar especial al *thymós* como articulador de la identidad. Esta se compone de un ‘yo interno’ que busca ser reconocido y un ‘yo externo’ a modo de *semblante*. El ‘yo externo’ responde a las demandas de una exterioridad que es injusta, por lo que se distingue radicalmente de su versión interna. Así, para el autor, el fundamento de la identidad moderna se establece con

(...) la percepción de una disyunción entre el yo interior y el yo exterior. Las personas creen que tienen una identidad verdadera o auténtica que se esconde dentro de sí mismas y que de alguna manera no concuerda con el papel que les asigna la sociedad que les rodea. El concepto moderno de identidad otorga un valor supremo a la autenticidad, a la validación de ese ser interior al que no se le permite expresarse. (2019, p. 40)

El concepto de *autenticidad* del que se vale Fukuyama distingue absolutamente al yo interior del yo exterior, fundamentándose en el *individualismo expresivo* como corriente que exige el reconocimiento. Además, le otorga supremacía al individualismo sobre la base del déficit o dificultad expresiva del yo interno frente a una realidad exterior restrictiva. Para ello, el autor recurre a Taylor (2018c) para ilustrar cómo el ideal de autenticidad le otorga gran importancia a la naturaleza interior, siempre en riesgo de perderse a causa de las presiones externas y a la instrumentalización del yo.

Según Fukuyama (2019) estas circunstancias ocasionan una crisis de identidad producto de la pérdida de los horizontes morales estables y compartidos. Estos son reemplazados por “una cacofonía de sistemas de valores en competencia” (p. 70) que debe discernirse. En contraposición al individualismo expresivo, tal crisis conduce a la búsqueda de una identidad común que restablezca los horizontes morales y les otorgue una mayor claridad. Para el autor, de ello surge como un problema el hecho que las políticas de identidad les prestan atención a formas cada vez más reducidas de identidad. Como consecuencia, el principio de reconocimiento igual y universal mutó hacia un reconocimiento especial de grupos particulares (*e.g.* minorías étnicas, culturales, religiosas, comunidades LGBT). Así, la lucha por el reconocimiento se orientó hacia el cuidado de la identidad de pequeños grupos en lugar de hacia la desigualdad económica de los individuos, desarrollándose el *multiculturalismo* como ideología que impulsa el respeto de las culturas incluso si estas limitan la autonomía de los individuos que participan en ellas (2019, p. 126).

Hasta este punto, resulta evidente que para Fukuyama (2019) las políticas de identidad se vuelven un problema cuando establecen parámetros específicos para la interpretación o afirmación de ciertas identidades. Más aún, pueden poner en peligro el discurso democrático-liberal que defiende la libertad de expresión, pues propician la *corrección política*.

Fukuyama (2019) propone que la democratización de la dignidad en las democracias liberales requiere que las políticas de identidad centren su atención en formas colectivas de identidad nacional y religiosa. Por ello, el autor sitúa a la identidad nacional como “fundamental para la estabilidad y el éxito del orden político” (2019, p. 143). Además, destaca seis funciones para esta identidad: (1) garantizar la seguridad física frente a la ruptura del Estado o guerra civil; (2) determinar la calidad del gobierno; (3) facilitar el desarrollo económico; (4) generar confianza; (5) mantener redes de seguridad social que disminuyan la desigualdad y (6) hacer posible la democracia liberal. De acuerdo con Fukuyama, las políticas de identidad retroceden a versiones basadas en características diversas (raza, etnia, cultura, orientación sexual, entre otras). Para este autor, la diversidad no puede ser la base de la identidad, pues “es como decir que nuestra identidad reside en no tener identidad; o más bien, que deberíamos acostumbrarnos a no tener nada en común y enfatizar nuestras identidades étnicas o raciales más limitadas” (2019, p. 173).

Fukuyama (2019) concluye su crítica hacia las políticas de identidad invocando nuevamente a Charles Taylor y señalando que «la identidad es ese “poderoso ideal moral que nos ha llegado”» (2019, p. 177). Sin embargo, es necesario señalar aquí que la cita textual a la que Fukuyama hace referencia en el texto corresponde más bien al concepto de *autenticidad* descrito por Taylor en *La ética de la autenticidad* (2018c). En contraste con la pretensión de Fukuyama, Taylor (2018c) describe a la *autenticidad* como un ideal moral que debe sus fuentes a la idea romántica de voz interior (Taylor, 2018a), libertad autodeterminada y originalidad. La autenticidad es definida por el filósofo como el ideal de ser *fiel a uno mismo*. Tal fidelidad requiere reconocer y practicar la propia originalidad, la cual debe ser descubierta y enunciada por el agente. Esta operación reflexiva se constituye como el horizonte de sentido del ideal moderno de autenticidad. En el marco de las políticas de reconocimiento, Taylor (2009) señala que el concepto de identidad individualizada surge junto con el ideal de autenticidad.

Sin embargo, Fukuyama (2019) parece confundir los conceptos de identidad y autenticidad en la propuesta filosófica de Charles Taylor. Por ejemplo, explica que la naturaleza de la identidad moderna radica en el cambio, en contraposición a la idea de una identidad que requiere de la asunción de una actitud de búsqueda de sentido. Además, afirma que “la identidad moderna implica tener múltiples identidades moldeadas por nuestras interacciones sociales en todos los niveles” (2019, p. 179), lo cual se contradice con la afirmación previa acerca de la imposibilidad de fundar la identidad en el principio de diversidad. Más aún, Fukuyama señala que el ideal moral de la identidad moderna reside en el hecho que “albergamos seres interiores auténticos a los que no se reconoce, y sugiere que la sociedad exterior es falsa y represiva” (2019, p. 177). Al utilizar el término de ‘sociedad exterior’, Fukuyama coloca la dimensión social de la experiencia humana fuera del individuo y le otorga un carácter negativo. Como consecuencia, los sujetos buscarán el reconocimiento de su dignidad a través de un lenguaje que expresa el resentimiento experimentado cuando no se es reconocido.

Bajo esta línea de pensamiento, Fukuyama expresa su rechazo hacia las políticas de identidad al señalar que promueven la división de la sociedad en grupos pequeños a causa de sus experiencias de victimización. Dicho de otro modo, todo aquel que sea juzgado por su color de piel, su etnia, su orientación sexual, su religión, etc., asumirá una posición de víctima. Para el autor, este es un movimiento regresivo hacia identidades estrechas que amenaza la deliberación y la acción colectiva de la sociedad. En este sentido, la lucha por la identidad distrae a los agentes de las políticas que podrían resolver esos problemas. Por lo tanto, su propuesta deviene en la necesidad de alejarse de un horizonte de identidad nacional fundado en el origen étnico para establecer una identidad nacional de destino basada en el constitucionalismo, el Estado de derecho y la igualdad.

El contraste entre las propuestas de Fukuyama (2019) y Taylor (2009; 2018a) respecto a las políticas de identidad y el fenómeno del reconocimiento es evidente y problemático. Es necesario señalar como un problema la contradicción entre los argumentos de Fukuyama y los elementos del pensamiento filosófico de Taylor que utiliza para justificar su propuesta. Así, una de las contradicciones más destacables radica en la identidad construida desde la distinción ‘yo interno’/ ‘yo externo’ de Fukuyama en contraposición a la perspectiva de Taylor acerca de la identidad construida sobre la base de una articulación narrativa y un intercambio dialógico. Como se examinó en los acápites anteriores, la dimensión práctica de la construcción identitaria se sostiene en la

disposición del agente para someter a juicio sus decisiones morales y revisarlas en la urdimbre de interlocución. En este sentido, el encuentro con el otro en el espacio social es necesario para la articulación narrativa y la construcción dialógica de la identidad. Taylor (2009) señala que la conexión entre la identidad y el reconocimiento se explica a partir del carácter fundamentalmente dialógico de la vida humana. Para alcanzar la plenitud, dirá Taylor, es necesario que los agentes sean capaces de comprenderse, es decir, de definir su identidad a partir de la adquisición de un lenguaje. De hecho, la identidad se define necesariamente en diálogo con los ‘otros significativos’. Cabría señalar, además, que para Taylor (2009) el reconocimiento se hace necesariamente familiar en dos niveles: En el primero, la esfera íntima, supone entender la construcción de la identidad en el lugar del diálogo y la pugna con los otros significativos. El segundo, la esfera pública, es el escenario de las políticas de reconocimiento igualitario y desempeña un papel cada vez más relevante en la sociedad moderna. En esa medida, denunciar la esfera pública como injusta descarta toda posibilidad de comprender la identidad desde el reconocimiento y el uso del lenguaje.

La esfera pública es el escenario en el que se pone en juego la situación descrita en el párrafo anterior. Se trata de un espacio de deliberación y ejercicio del pensamiento crítico. Es en él que, a través del intercambio de ideas entre los agentes, las cuestiones vinculadas a la opinión pública y la identidad colectiva se articulan. De hecho, Taylor (1997g) define la esfera pública como un espacio de debate fundado en la diversidad de opiniones y perspectivas de los agentes. Para llevar a cabo tal debate, resulta indispensable la disposición del ciudadano para la discusión pública y el intercambio de ideas. La acción cívica está estrechamente vinculada a la conformación de una sociedad civil que Taylor (1997h) describe como el espacio de libre asociación entre personas que se congregan a deliberar en torno a una amplia variedad de cuestiones comunes. A pesar de que muchas de ellas son ajenas a la política estatal, tienen un efecto en la política pública. Por ello, las sociedades democráticas y liberales han de promover el espacio público y facultar a los agentes para asociarse libremente según sus propios intereses.

Para el filósofo, la sociedad civil es ‘extrapolítica’ en tanto que existe a través de asociaciones civiles ajenas al poder del Estado. Asimismo, se desarrolla ahí donde la sociedad puede organizarse por sí misma, coordinando sus acciones de cara hacia bienes compartidos. En este sentido, las asociaciones que la componen podrán determinar el curso de la política del Estado y asumir la tarea de vigilar la acción estatal. La vigilancia

supone que existe una diferencia entre la sociedad y el Estado que debe protegerse para mantener el delicado equilibrio de la política democrática.

De lo dicho anteriormente, puede colegirse que lo público ocupa un lugar central en la vida de los agentes políticos en la cultura moderna. Taylor (1997h) sostiene que lo público alude a aquello que es reconocido como ‘de interés común’, es decir, no se trataría de una exterioridad ajena a los intereses y necesidades de los agentes -recordemos la exterioridad injusta planteada por Fukuyama (2019)-, sino más bien a aquello que concierne a toda la sociedad. Lo público se materializa en una serie de instrumentos, instituciones o lugares en los cuales los agentes pueden reunirse como un cuerpo social y en él, deliberar y actuar. Por ello, la ‘opinión pública’ es más que la suma de las opiniones individuales o un discurso elaborado para cumplir con las exigencias y demandas de lo exterior; más bien “es algo elaborado en el debate y la discusión y reconocido por todos como algo sostenido en común” (1997h, p. 284). En tal sentido, es una vía a través de la cual la sociedad puede, por un lado, articular su identidad colectiva y, por el otro, cuestionar la primacía de las estructuras políticas.

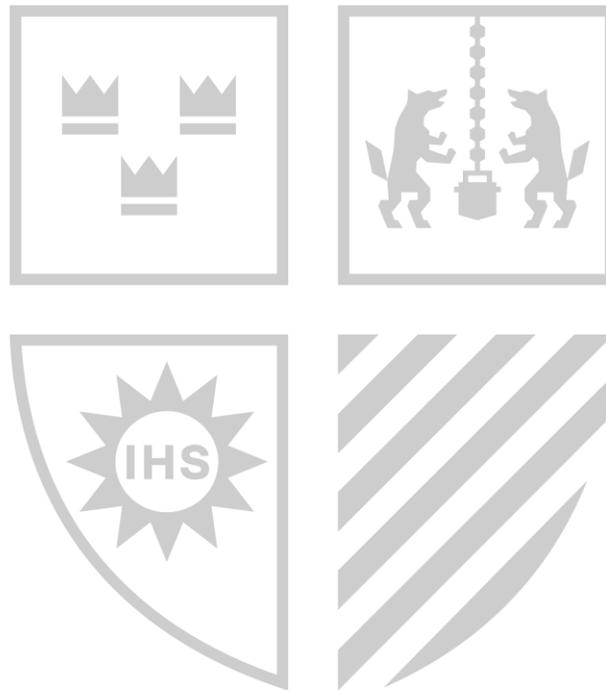
Considerar la identidad social como una construcción prepolítica o no política establece un nuevo problema. Según Taylor (1997h), el concepto prepolítico de la identidad social podría justificar el sometimiento de la vida a un proyecto colectivo justificado desde la idea de voluntad general. Ello permite al Estado autodefinirse como un instrumento de la ‘voluntad nacional’. Ahora bien, cabe destacar que esta lógica es precisamente la que corresponde a la propuesta de Fukuyama (2019) respecto a la conformación de una identidad nacional de destino. Como vimos, Fukuyama defiende la idea de una identidad nacional que congregue los intereses de la mayoría y que se fundamente en una identidad común. Sin embargo, para Taylor esto puede ser considerado una amenaza a la libertad, pues se cede al Estado la responsabilidad del logro del destino colectivo. Esto trae como consecuencia la huida de los agentes de la esfera pública hacia la esfera privada, proceso que Alexis de Tocqueville denomina ‘despotismo blando’ (Taylor, 1997h) y que Taylor identifica como uno de los malestares de la cultura moderna (Taylor 2018c). Otro de los peligros de la conformación de una identidad nacional en un Estado liberal es el hecho de que se establece un liberalismo basado en los derechos que no tolera la diversidad y que desconfía de las metas colectivas pretendiendo ‘homogeneizar la diferencia’. Tales metas exigen la modificación de las leyes que son, en apariencia, permisibles en diversos contextos culturales. No obstante, cuando son

aplicadas estas leyes muestran que no admiten las aspiraciones de los miembros de distintas comunidades.

El riesgo del planteamiento de Fukuyama radica en la promoción del despotismo blando y el consecuente debilitamiento de la esfera pública como *locus* de la discusión cívica y el desarrollo de la opinión común. En este sentido, se debilita el derecho a la libertad de expresión. Al desprestigiar el lugar de lo “exterior”, Fukuyama desestima el potencial transformador del espacio público como escenario de la construcción de la identidad, pues las opiniones comunes ahí articuladas inciden en la autodefinición de los agentes. La posición de Taylor (2009) sobre el asunto es clara: la identidad no puede construirse en situación de aislamiento. Por el contrario, requiere ser negociada por medio del diálogo con los demás.

Otro punto susceptible a ser contrastado entre ambas propuestas es el tema del *multiculturalismo*. Para Fukuyama (2019), el multiculturalismo es un problema ético y social en tanto que sitúa la atención en la necesidad de formular políticas de identidad que se ajusten a las demandas de una amplia variedad de culturas. Como para el autor estadounidense la diversidad no puede ser el fundamento de la identidad, las políticas basadas en el multiculturalismo deterioran la construcción de la identidad e incluso podría decirse que sostienen una identidad basada en el resentimiento. En contraposición, Taylor (2009) ilustra cómo el fenómeno del multiculturalismo se manifiesta en las sociedades modernas, haciéndolas cada vez más porosas y exigiendo mayor apertura y disposición para ampliar sus horizontes. El autor señala con claridad el valor del debate acerca del multiculturalismo con el propósito de esclarecer situaciones en las que algunas culturas se imponen sobre otras en desmedro de la supervivencia cultural de las últimas. Esta perspectiva requiere establecer si la supervivencia cultural es una meta legítima de los grupos humanos. De ahí parte el hecho de considerar como legítimos también el logro de objetivos colectivos, de modo tal que puedan ser revisados judicialmente o considerados para el establecimiento de políticas sociales. Sin embargo, la exigencia que nuestro autor plantea consiste en reconocer el igual valor de las diferentes culturas como condición previa al diálogo intercultural. El reconocimiento entra en juego como una actitud fundamental desde la cual se demanda reconocer la simetría en las relaciones entre culturas. Esta demanda de reconocimiento es explícita, precisamente porque el reconocimiento es el motor de la construcción identitaria.

Para Taylor (2009), el multiculturalismo exige la asunción de una actitud dispuesta a la ‘fusión de horizontes’. A través de su ejercicio, el agente se dispone a ampliar los trasfondos de sentido a partir del encuentro con el otro, de modo tal que pueda desplazarse en un campo más vasto. Este proceso hará posible examinar el punto de vista asumido y evaluar un cambio de posición hacia una dirección que no había sido contemplada antes. Como veremos en el siguiente capítulo, la fusión de horizontes estimula la adquisición de un vocabulario cada vez más complejo de comparación, un “lenguaje de contrastes transparentes” que permite reconocer la diferencia e integrarla a la propia construcción identitaria.



CAPÍTULO III: LA FUNCIÓN DEL LENGUAJE EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD MODERNA

3.1. La tensión entre el modelo designativo del lenguaje y el modelo expresivista-constitutivo: el ser humano como animal que se autointerpreta

El interés por el lenguaje, característico del siglo XX, es también, según Taylor (2004a), un interés por la significación. Esta puede ser comprendida e interpretada a partir de la hermenéutica aplicada a las ciencias del espíritu. Además, refleja una idea de la naturaleza humana en la que (1) la pregunta por el lenguaje es vital para entender el problema del hombre como un “animal del lenguaje” y (2) el lenguaje en sí mismo es enigmático y desconcertante, más aún cuando se lo considera en sentido amplio, incluyendo una variada gama de formas de significación y comunicación. Estas características del lenguaje son ineludibles, sobre todo, cuando la idea de lenguaje en sentido amplio incluye otras formas de expresión humana, marcadas por la *creación* (i.e. arte, danza, música, etc.).

El origen y las consecuencias de la centralidad del lenguaje en la época moderna es examinada por Taylor desde una dimensión diacrónica, así como también problemática (en términos del problema de la significación). Por un lado, la dimensión histórica muestra cómo la concepción tradicional del hombre como animal racional, cuyos orígenes se remontan a la civilización griega, dirige el camino hacia la interpretación del hombre como un animal de lenguaje. Este movimiento intelectual en occidente no fue tan abrupto o radical, pues, al concebir al ser humano como *zoón logón echón* o animal capaz de *lógos*, Aristóteles lo describió “a caballo del discurso y el pensamiento” (2004a. p. 36).

Por otro lado, la dimensión problemática del lenguaje centra su atención en el problema de la significación, es decir, en la pregunta respecto a lo enigmático o no de la misma. En términos generales, el problema de la significación plantea la siguiente pregunta: ¿Qué hace que las cosas signifiquen algo? De hecho, para que los objetos

adquieran significación es necesario, según nuestro autor, considerar dos dimensiones, la primera, *designativa*, la cual permite explicar el significado de un signo o una palabra apuntando directamente a la cosa que este designa, vale decir, aquella cosa en el mundo a la que el signo o la palabra hace referencia. La dimensión designativa explica que el significado de un signo o una palabra es unilateral, pues se vincula directamente con aquel objeto en el mundo que designa, por lo que adquiere un carácter monológico. En términos de sus motivaciones metafísicas, nuestro autor dirá que este tipo de teorías otorgan un importante papel a la designación dejando poco lugar al carácter enigmático o misterioso de la significación. En tal sentido, esta dimensión se hace atractiva para el discurso científico por su carácter directo y de una aparente “claridad” o “transparencia”. Además, la relación palabra-cosa / significado-objeto de la designación puede esclarecerse a partir de un modelo mecanicista de estilo estímulo-respuesta, propio de las teorías conductistas.

Ahora bien, en contraposición a lo anterior, el eje central de la teoría de lenguaje articulada por Taylor se sustenta en la segunda dimensión, a saber, la dimensión *expresiva*. El término “expresión” alude, en palabras de nuestro autor, a algo que “se expresa cuando se encarna de tal manera que es manifiesto” (Taylor, 2004a, p. 38), en donde lo manifiesto se toma en sentido fuerte para describir a aquello que está al alcance de todos, que puede ser visto. Esta dimensión permite ampliar el campo del lenguaje a otras formas de expresión humana, por ejemplo, el lenguaje no verbal, las emociones, las sensaciones físicas, la danza, el arte, la literatura, entre otros. Lo importante es considerar la expresión en sentido fuerte, es decir, un sentido que debe surgir en su manifestación. Esta, a su vez, hace visibles los sentimientos del agente de la expresión. En este sentido, la teoría expresiva del lenguaje revela que las palabras no poseen un significado únicamente porque son utilizadas para señalar o hacer referencia a las cosas del mundo. Más bien, expresan y encarnan la conciencia “de nosotros mismos y de las cosas” (Taylor, 2014, p.43) (*i.e.* reflexividad).

Nuestro autor señala que “las expresiones vuelven manifiesta una cosa al encarnarla” (Taylor, 2004a. p. 39), lo cual puntualiza el eje fenomenológico de esta dimensión. El significado que una expresión manifiesta emerge de una experiencia encarnada, por lo que algo de ella se mantendrá parcialmente enigmática e inarticulada. De esta manera, parte de este sentido podrá ser aprehendido por los agentes encarnados, mientras que la otra parte se mantendrá velada. De ahí que el enfoque de esta dimensión radique en la preservación del misterio en torno al lenguaje y su significado, puesto que

cada acto lingüístico adquiere sentido en su contexto, en tanto que solo se manifiesta en él. Por lo tanto, Taylor (2004a) afirmará que “el significado de una expresión no puede explicarse por su relación con otra cosa, sino únicamente mediante otra expresión” (p. 40). En este sentido, desde la teoría expresivista del lenguaje se concibe la expresión como la facultad de un agente para manifestar las cosas²¹, la cual remite a la esencia del ser humano como un animal poseedor de *lógos* (Taylor, 2016, p. 338).

Ahora bien, la dimensión histórica subraya la especial inquietud moderna por el lenguaje. Así pues, las doctrinas clásicas y medievales no se preocupaban por el lenguaje de manera concreta, sino más bien fijaban su atención en el pensamiento. De esta forma, el término *lógos* (palabra), de raíz *légein* (decir), demostraba ya una conexión intrínseca entre las palabras y la razón, entendiéndose el pensamiento como modelado sobre y por el discurso. Más específicamente, Taylor (2016) afirma que la polisemia del término permite vincular al lenguaje y pensamiento, identificándose al segundo con el discurso, de manera que el pensamiento revele las cosas a través de una articulación y relación de sus cualidades (Taylor, 2004a). Sin embargo, en contraposición a su formulación clásica, la cultura moderna asumió como premisa que la realidad era modelada por este pensamiento-discurso, otorgándole un especial lugar al lenguaje.

El recorrido histórico de la teoría de la significación atraviesa la concepción platónica y neoplatónica hasta San Agustín, quien, en correspondencia con Platón, define a las ideas como pensamientos de Dios, por lo que el *lógos* se despliega exteriormente como el discurso de Dios. Lo importante de esta etapa es que empieza a esbozarse una comprensión expresivista del lenguaje, pues al ser el signo lingüístico una creación divina, las criaturas de Dios son capaces de manifestar su *lógos* al encarnarlo y manifestarlo en la experiencia (2004a, p. 43). Asimismo, esta época mantiene vigente la significación cósmica, entendiéndola a partir de un orden significativo que encarna las ideas de Dios. De ahí que las palabras tengan menos importancia que el pensamiento,

²¹ Taylor utiliza el término “cosa” en clave heideggeriana, entendiéndose no como una entidad objetiva (aproximación propia de la epistemología moderna con un propósito claramente instrumentalista), sino como la fuente de significados liminales que invitan a los agentes a explorarlos. Por lo tanto, la cosa será aquello que al develarse (*i.e. alétheia*), devela además su espacio en el claro del bosque (Taylor, 2016, p. 95).

dado que este se mantenía estrechamente vinculado con el pensamiento de Dios y, por lo tanto, con el orden cósmico.

Por otra parte, el nominalismo medieval rechaza este modelo de pensamiento-discurso y le otorga especial importancia a las palabras. Al negar la existencia de esencias o universales propias de las cosas, determinará que la palabra como signo se adjudica arbitrariamente a las cosas de manera que puedan designar correctamente un objeto en el mundo. Es aquí donde empieza a establecerse una teoría designativa del lenguaje, en la que impera la primacía de la palabra, entendida como el instrumento que permite agrupar las cosas en clases y, por lo tanto, determinar el pensamiento. Además, como plantea Taylor (ídem), una vez excluido de lo real, el universal se aloja en la palabra y le otorga una importante fuerza normativa que da paso a la teoría designativa del lenguaje. Esto ocurre a partir del rechazo a toda teoría expresiva de un cosmos, a la renuencia a entender las cosas como encarnación de las ideas y al hecho de contemplar a la significación como el resultado del uso de las palabras como nombres de las cosas. Dicho de otro modo, “las palabras significan porque designan algo” (2004a, p. 45).

Nuestro autor describe a profundidad la teoría designativa del lenguaje en el contexto del pensamiento de Hobbes, Locke y Condillac (a quienes considera como principales representantes de este paradigma durante los siglos XVII y XVIII), denominándola *HLC Theory* en su más reciente estudio sobre el lenguaje, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Sin embargo, la primera mención a la trascendencia de esta perspectiva de lenguaje (y su legado para la comprensión moderna) es descrita en el segundo capítulo de *Fuentes del yo*, en el que asevera que esta presenta al lenguaje como un instrumento inventado por los individuos, lo cual lo convierte en una herramienta dispuesta para un uso individual e independiente. Este tipo de lenguaje, subraya Taylor (2018a) tiende a negar la dimensión colectiva y dialógica de la construcción de la identidad.

No cabe duda de que las perspectivas de Hobbes, Locke y Condillac sostienen una teoría designativa del lenguaje cuyos efectos pueden observarse en la epistemología y la moral modernas. Así, Hobbes, por ejemplo, describe al lenguaje como un elemento esencial de la sociedad que permite codificar la información, pues el lenguaje hace posible transferir el discurso mental al dispositivo virtual, de manera que se utiliza para (1) registrar el pensamiento y (2) comunicarse. Además, permitiría a los individuos pensar en universales (*i.e.* conceptos). Este punto de vista posibilita trasladar la lógica del

funcionamiento del lenguaje al estilo del razonamiento *resolutivo-compositivo*, utilizado para la comprensión de la realidad, razonamiento que requiere desarmarla en sus partes compositivas para después mapear con claridad su lógica de combinación. A nivel epistemológico, este método fue utilizado, con mayor claridad, por la epistemología cartesiana, en la que se comprendía el conocimiento del mundo como construido desde una serie de ideas o representaciones internas de la realidad que son combinadas para formar una determinada visión de esta. Ahora bien, el error del modelo designativo reside, no en la idea en sí misma (en términos del lenguaje, en la palabra o signo), sino en su combinación en el pensamiento, es decir, en la correspondencia entre la palabra y objeto y su consecuente significación. Para Hobbes, el lenguaje es designativo e instrumental. La teoría designativa sostiene que el significado se articula cuando una palabra designa una idea. Este nombre puede ser arbitrario (en línea con el estructuralismo de Saussure), por lo que no puede hablarse de un exceso de significado. De ahí que las metáforas sean completamente desestimadas (Taylor, 2016, p. 107), pues el significado de estas variará de acuerdo al contexto de su uso. En cambio, la teoría designativa no admite la posibilidad de una amplia variedad de significados.

Por su parte, Locke entiende el lenguaje como la maquinaria de construcción del pensamiento (*e.g.* metáfora de la mente como una habitación). En esta línea de reflexión, el pensamiento se construye a sí mismo a partir de ideas concebidas como átomos conectados correcta y coherentemente entre sí, de manera que se articulen en una clara visión del mundo. Al respecto, Taylor (2016) sugiere que la teoría de Locke reifica la mente, de tal forma que para acceder a ella es necesaria la práctica de la reflexividad radical, actividad que demanda un individuo responsable del examen de su pensamiento y su construcción sistemática. De hecho, la reificación de la mente es lo que permite articular la metáfora de una mente construida mediante una serie de materiales de construcción.

Ahora bien, en cuanto al proceso de comunicación, Locke postula dos usos del lenguaje, el primero como una herramienta de registro y el segundo como una herramienta comunicativa para traducir las ideas a un medio externo. Por consiguiente, el lenguaje es de carácter monológico, de manera que es posible hacer referencia a un lenguaje privado, entendiendo su dimensión comunicativa como un fenómeno en el que convergen lenguajes individuales. Por último, Condillac considera al lenguaje como una herramienta que permite enfocar la atención. Por ejemplo, la adquisición de un nuevo término puede

permitir al individuo fijar la atención en alguna característica del objeto que antes había sido ignorada. De esta manera, el significado lingüístico aparece de manera clara y evidente al permitir señalar cualidades. En correspondencia con Saussure, la adjudicación de significados es desmotivada en el sentido de que los signos son creaciones humanas y son atribuidos a los objetos del mundo de manera arbitraria.

En síntesis, desde el punto de vista de Taylor (2016), la perspectiva designativo-instrumental del lenguaje posee las siguientes características, a saber, su vínculo intrínseco con la epistemología moderna de corte cartesiana; la reificación de la mente vinculada en dos facetas de aquella epistemología (la justificación fundacionalista del pensamiento y la teoría mecanicista de la percepción); su voluntarismo o teoría de la imposición arbitraria; su atomismo (desde dos perspectivas, la primera vinculada a las ideas y la segunda a los individuos) y, finalmente, su posición constitutiva contraria a la perspectiva platónica presentada en el diálogo *Crátilo o de la exactitud de los nombres* que Taylor denomina, en inglés *Anti-Cratylist perspective*.

En términos generales, Taylor sostiene que el papel del lenguaje en las teorías designativas y de corte nominalista permite comprender el peligro que entraña utilizar las palabras con arbitrariedad. Dado que se utilizan para ordenar las ideas -en línea con Locke- estas deben gozar de cierta transparencia, es decir, su significado debería ser claro, de modo tal que se evidencie su objeto de designación. De lo contrario, la agrupación de ideas para dar cuenta del mundo real podría resultar una ilusión o un sinsentido. De ahí que el lenguaje sea considerado como “un instrumento de control para alcanzar un conocimiento del mundo como proceso objetivo” (2016, p. 48). Asimismo, los objetivos epistemológicos de esta teoría consideran al lenguaje como una herramienta para adquirir conocimiento confiable (Taylor, 2016, p. 117).

Estos objetivos se encarnan en las doctrinas empiricistas y naturalistas, las cuales privilegian su propio vocabulario sobre el resto de léxicos, considerándolo universal en sentido epistémico, semántico u ontológico. En esa medida, aquello que este vocabulario no pueda expresar es defectuoso, errado, falso o incluso irreal (2016, p. 122). Desde el punto de vista normativo, la teoría designativa formula dos grandes demandas para el lenguaje, la primera, que cada nuevo término de un lenguaje debe garantizar una definición clara, a la cual tendrán que adscribirse todos los hablantes; la segunda, la demanda de evitar a toda costa los usos figurativos del lenguaje a través del uso de las metáforas, símbolos o plantillas estructurales (*structural templates*) (2016, p. 129).

En contraposición a la teoría designativa que, como vimos, se perfila como una perspectiva mecanicista y reduccionista del lenguaje y la comunicación humana, los estudios de Taylor acerca del lenguaje recogen la crítica a esta posición y consolidan una teoría constitutiva del lenguaje. La idea del lenguaje como factor constitutivo de la experiencia humana y la construcción de la realidad proviene de las tesis de Humboldt, Herder y Hamann acerca de la articulación del significado y del énfasis en el lenguaje como aquello que permite articular mejor la realidad. Estas nuevas teorías del lenguaje forman parte de la reacción expresivista, tal es el caso de la respuesta de Herder a la teoría de la ontogénesis del lenguaje de Condillac (Taylor, 2004a). Taylor (2016) pone el acento en la *articulación* y la vincula directamente a la capacidad del ser humano para descubrir y crear un lenguaje, de manera que se promueva la emergencia de nuevos sentidos o formas de expresar aquello que, en principio, resulta en extremo complejo para el agente. Así, en línea con Humboldt, explica que “poseer el lenguaje es involucrarse continuamente en el intento de extender el poder de articulación. En otras palabras, siempre sentimos que hay cosas que no podemos decir con propiedad, pero que nos gustaría expresar” (2016, p. 177). Según nuestro autor, la articulación es aquello a través de lo cual emerge un fenómeno por primera vez, de una manera más clara. Esta operación se realiza a través de la expresión del agente (Taylor, 2004b), quien tiene la facultad de descubrir e inventar nuevos modos de revelar el significado oculto de su experiencia.

La capacidad de articulación del agente pretende responder a la pregunta respecto a cómo es que los seres humanos pueden adjudicarles un sentido a los sonidos, aprehenderlos y utilizarlos de manera correcta. La capacidad de usar un lenguaje y comprenderlo, así como de determinar la corrección en su uso, proviene de la conciencia reflexiva propia del agente. Al respecto, para Herder, tal conciencia es inseparable del lenguaje, en tanto que es una capacidad que se ejerce de manera exclusiva en el discurso. La expresión del lenguaje es, al mismo tiempo, su realización, por lo que la conciencia reflexiva se pone de manifiesto en la práctica discursiva, de ahí que la teoría del lenguaje que subyace a esta corriente se denomine *constitutiva*. Lo que esto deja entrever es la inspiración romántica de esta teoría y el consecuente lugar que se le asignará al lenguaje del arte y de la poesía.

Como se explicó *supra*, la teoría expresiva sitúa al lenguaje como elemento constitutivo de la experiencia humana. Para que ello ocurra es necesario, en contraposición con la perspectiva designativa, considerar al agente como un ser capaz de

expresar creativamente sus experiencias, promoviendo así la emergencia del significado del fenómeno. De hecho, la concepción del arte como expresión creativa es de vital importancia, pues se entenderá a la obra de arte (y luego, en línea con Taylor, a todo modo de expresión humana) como aquella capaz de manifestar un sentido, es decir, como el espacio a través del cual la significación se manifiesta. El lenguaje deja de ser un mero montaje de palabras; se le entenderá como “la capacidad de hablar (expresar/realizar) la conciencia reflexiva implícita en el uso de las palabras para decir algo” (Taylor, 2004a, p. 52). Así pues, en cuanto al problema de la identidad, el acceso a la naturaleza del agente solo puede realizarse a través de la articulación de lo que el individuo encuentra dentro de sí, así como mediante el examen de sus marcos referenciales. La realización de este acto de articulación será, además, una forma de expresión (Taylor, 2018a).

Resulta necesario señalar que Taylor utiliza el término *expresivismo* en el sentido de que “expresar algo es manifestarlo en un determinado medio” (Taylor, 2018a, p. 511). La expresión estará siempre vinculada a la *manifestación*, dado que a través de la expresión se muestra algo antes oculto, por ejemplo, es a través del rostro que uno expresa una emoción. Sin embargo, la manifestación no implica que eso que se revela esté formulado con anticipación, a la espera de la adjudicación arbitraria de una palabra que la designe. Al contrario, la expresión descubre parcialmente aquello que se manifiesta, articulando una de sus dimensiones, pero manteniendo inarticuladas otras. Por lo tanto, la manifestación supone la creación, una acción, un “ocasionar que algo sea” (2018a, p. 512). En este punto, nuestro autor destaca un delicado vínculo entre la idea aristotélica de la naturaleza como realizadora de su propio potencial y el potencial del agente para realizar su propia identidad. Por esta razón, señala que la noción moderna de expresión como articulación en la que el agente se manifiesta y se define al mismo tiempo, está ligada a una idea del yo como un ser capaz de articularse a sí mismo, de autodefinirse.

A lo largo del presente estudio se ha discutido el término *encarnación*, ampliamente desarrollado en la fenomenología y la teoría del lenguaje; este concepto ocupa un rol central en la caracterización del agente planteada por nuestro autor. En *La acción como expresión*, Taylor (2004b) utiliza la noción de encarnación para describir la dimensión expresiva de la vida humana, a través de la cual se realiza la manifestación. La condición encarnada de la manifestación no es para nada accesoria, sino más bien necesaria para recuperar el vínculo entre el agente y el mundo que lo circunda. En este sentido, nuestro autor sostiene que la expresión debe ofrecer al observador la posibilidad

de realizar una lectura fisiognómica, es decir, esta expresión debe realizarse a través de una acción que sea visible y desde la cual se pueda inferir un significado. Taylor destaca dos condiciones aún más fuertes para la expresión que la distinguen de una simple lectura, (1) que en la expresión genuina aquello que se expresa solo puede ser manifiesto en la expresión misma; (2) que en contraposición a una lectura fisiognómica en la que se observa X en Y, en la expresión genuina Y se hace manifiesto X, lo cual evidencia que lo expresado se revela en un sentido más fuerte que en el mero “ser visto”. Estas dos condiciones de la expresión manifiestan que debe existir un criterio para determinar lo que se hace evidente y que también a los objetos expresivos se les puede aplicar adverbios de enunciación (2004b, p. 79-81).

Por otra parte, la concepción del arte en la época romántica, aunada a la idea de la naturaleza como fuente, contemplan la poesía, y más adelante, al lenguaje, como aquello que “realiza y completa lo que somos como seres humanos, aquello que nos rescata del débil asidero de la razón desvinculada” (Taylor, 2018, p. 515). La fuerza expresiva del arte en Herder se hace patente en una aseveración que nuestro autor cita reiteradas veces, a saber, “el artista se ha convertido en el Dios creador” (Taylor, 2004a, p. 52; Taylor, 2018, p. 516; Taylor, 2016). Lo que esta frase destaca es la transición del arte de la *mimesis* a la expresión creativa. La *imaginación creativa* se pone en juego al considerarse como la capacidad de manifestar una realidad a través de la creación de nuevas formas de articulación, entre ellas el potencial creativo del lenguaje figurativo mediante el uso de la metáfora y el símbolo. Taylor define este uso como aquello que por medio del lenguaje permite que pueda hacerse visible lo que se mantiene oculto (Taylor, 2018a).

En relación con la identidad, Taylor (2016) describe al símbolo como aquello que permite la emergencia de las fuentes morales (p. 168). El uso y el lugar del lenguaje en la poesía es un claro escenario expresivista de lo que Shelley denominó *lenguaje más sutil*, a través del cual la expresión se define y crea en su manifestación (Taylor, 2018a, p. 520). En la época moderna, el uso de este lenguaje sutil propio del arte y la poesía se traslada al lenguaje cotidiano, más específicamente, a aquel vinculado con la expresión emocional y, sobre todo, al lenguaje utilizado para la articulación de las fuentes morales, desde las cuales el agente asigna un sentido de orientación a su identidad. El lenguaje sutil está arraigado en la sensibilidad personal del agente, quien recurre al lenguaje

poético para explorar los órdenes personales y trascendentes al yo, cada vez más complejos y ricos en significado (Taylor, 2018c).

Hasta este punto resulta claro que la imagen del lenguaje presentada por la doctrina expresiva difiere de la doctrina designativa. El lenguaje deja de considerarse una herramienta de traducción o de configuración de las ideas en la mente, dispuesto al control del individuo. Se trata más bien de “algo que tiene la naturaleza de una red y, para complicar la imagen, está presente como una totalidad en cualquiera de sus partes” (Taylor, 2004a, p. 54). La idea del lenguaje como red, acuñada por Humboldt, señala que el sentido de una palabra se articula en relación a un conjunto de términos (algunos parecidos y otros en radical contraste), por lo que el sentido solo establecerá vínculos con aquella totalidad a la que pertenece. Es por esta característica del lenguaje como red que es virtualmente imposible controlar los usos y efectos del lenguaje. En palabras de Taylor, “nuestro lenguaje siempre es más de lo que podemos abarcar; en cierto sentido, es inagotable” (2004a, p.54). De modo análogo, es posible trasladar esta concepción del lenguaje como red a la urdimbre de interlocución descrita en el capítulo anterior. Como vimos, esta se constituye como condición trascendental para la construcción dialógica de la identidad. Para Taylor (1995) el lenguaje constituye espacios de acción común, tanto a nivel público como privado, a través de los cuales se define la identidad. Además, coloca a los agentes en el espacio social, por lo que la autodefinición se articula a partir de la posición del agente en el campo de posibilidad del diálogo.

Así pues, esta doctrina considera que el lenguaje se realiza en el discurso mismo y en él se expresa y manifiesta la conciencia reflexiva del agente. En línea con Humboldt, el lenguaje es discurso, una actividad, *energéia*²², de manera que la capacidad lingüística se realiza en el discurso y, por tanto, está expuesta a ser constantemente modificada o recreada. Esta actividad se realiza siempre en la red, de manera que todo cambio creativo se introduce y adquiere sentido en función a la totalidad a la que pertenece. Taylor (2004a) define el lenguaje como

Un patrón de actividad, mediante el cual expresamos/realizamos una cierta manera de ser en el mundo, la de la conciencia reflexiva, pero un patrón que solo puede desplegarse contra un telón

²² El término alude a algo que está actuando, en el sentido de que está tendiendo a su fin desde sí mismo. Es un término técnico de suma importancia en la obra de Aristóteles (libro VIII de la *Ética a Nicómaco*).

de fondo que nunca podemos dominar del todo; un telón de fondo, no obstante, que tampoco puede dominarnos por completo, porque lo remodelamos constantemente (p. 55)

En otras palabras, el lenguaje es una actividad a través de la cual expresamos y manifestamos nuestro ser como agentes encarnados. La teoría expresiva permite acceder a una nueva dimensión del lenguaje que va más allá de la mera designación de los objetos del mundo o la constitución de ideas. Más bien, describe el lenguaje como el dispositivo que permite expresar un tipo de conciencia capaz, no solo de describir las cosas, sino también de experimentar nuevas maneras de sentir y de estar en el mundo. En definitiva, el expresivismo permitió desarrollar nuevas formas de expresión que a su vez permiten experimentar nuevos estados mentales y emocionales, más profundos, refinados o claros, de modo que el agente puede transformar y enriquecer su experiencia del mundo. Es por ello que desde la doctrina expresivo-constitutiva es difícil separar al lenguaje en prosa de otras creaciones simbólicas, pues la expresividad del lenguaje radica en que “(...) realiza la humanidad del hombre. El hombre se completa en la expresión” (2004a, p. 57).

La doctrina expresivista transformó la concepción del sujeto del lenguaje hacia la noción de agencia. En concreto, al considerar al lenguaje como una actividad que se realiza y se crea en el discurso, su ámbito principal es el de la conversación entre agentes. El lenguaje se moldea siempre en el plano de una comunidad lingüística, por lo que carecería de sentido considerar que su racionalidad sea monológica. El lenguaje así concebido da pie a una ética conversacional, de carácter hermenéutico, formulada por Gadamer y retomada por Dreyfus y Taylor (2015), considerada como el escenario principal para la emergencia y comprensión de los significados. Así pues, es a través de esta ética conversacional que se configuran los juegos de lenguaje necesarios para poder comprender los significados de ciertos términos y sus usos. Por lo tanto, la primacía de la conversación en la vida lingüística humana descrita por la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein enriquece la comprensión de la agencia humana que, en términos Heideggerianos, opera en una comunidad de agentes (2015, p. 105-106).

El paradigma conversacional es central en la hermenéutica de Gadamer, pues su postura frente a la epistemología de las ciencias comprende la corrección y el éxito de una teoría a partir de la fusión de horizontes. El concepto de horizonte es definido por Gadamer (1999) como

(...) el ámbito de la visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. (...) El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento” (p. 373; p. 375).

A esta definición le subyace la idea de que el horizonte se constituye desde la precomprensión de los agentes, la cual se mantiene siempre inarticulada. El horizonte puede ser identificado y distinguido, de modo que estas distinciones permiten dar cuenta de comprensiones distorsionadas que dificultan la comunicación, razón por la cual el horizonte puede evolucionar y cambiar (Taylor, 2017, p. 42). El horizonte es aquello que los agentes articulan con el propósito de elaborar el significado de sus intuiciones morales, proceso que se describió en el capítulo anterior. Ahora bien, la dimensión dialógica implícita en el concepto de horizonte y en su consecuente fusión reside en que aquella articulación formulada por el agente es siempre parcial y en esa medida quedan como restos algunos vacíos o brechas en la comprensión que, según subrayan Dreyfus y Taylor (2015) y Taylor (2018c), solo pueden cerrarse a nivel dialógico, en comunicación con los otros significativos. En otras palabras, para alcanzar la comprensión de un horizonte es necesario el encuentro con el otro en un espacio dialógico en el que se articula, a través del discurso, una explicación consistente.

El encuentro antes descrito es, sin duda, desafiante, puesto ambas partes pueden ver confrontados sus horizontes y considerarlos, al menos en principio, como radicalmente inconmensurables. La topografía moral de los agentes se ve revelada en aquel encuentro con otros horizontes. Por ello, para poder resolver aquella distorsión, es necesario que los agentes reconozcan aquel horizonte como otra posibilidad, en el sentido de que la forma de vida adoptada no es la única existente, ni la más natural, ni la más correcta, sino que más bien representa a una de las tantas formas posibles de llevar una vida buena. Por lo tanto, comprender al otro constituye un proceso de *fusión de horizontes* en el que los agentes se comprometen con la articulación de un sentido que les reporta una ganancia epistémica que enriquece su autocomprensión. Por ello, en relación directa con la identidad, Dreyfus y Taylor (2015) señalan que “la comprensión real siempre tiene un costo de identidad” (p. 125) que puede experimentarse con profundo dolor. Habría que decir también que para que la comprensión se lleve a cabo es necesario la adopción de una actitud de apertura a través de la cual los agentes sean interpelados por el otro. La

apertura a la conversación será una actitud que demuestre la disposición a reflexionar sin restricciones.

Todo lo señalado hasta aquí introduce, una vez más, la dimensión dialógica implícita en el ejercicio del lenguaje y el lugar esencial del espacio público como escenario de encuentro entre agentes dispuestos a articular los horizontes que otorgan significado a sus intuiciones morales. El mecanismo esencial que opera aquí es el de la comprensión en la perspectiva de Gadamer, perspectiva que Taylor (2017) recoge destacando su construcción a partir del modelo conversacional del intercambio de conocimiento entre hablantes. El filósofo considera necesario establecer una distinción entre dos tipos de operaciones que han confluído en el acto de la comprensión. Por una parte, desde la perspectiva naturalista, se ha reducido la comprensión al fenómeno del conocimiento del objeto a través del uso de un lenguaje explicativo que procura ser lo más preciso posible de manera que pueda controlarse. En contraste, desde un enfoque fenomenológico, se le considera como el proceso desde el cual se llega a cierto nivel de entendimiento con un interlocutor.

La última perspectiva sobre la comprensión, aquella defendida por nuestro autor, procura situarla como eje central del contacto y diálogo con los otros. La finalidad de la operación comprensiva no es controlar el objeto, sino más bien ser capaz de actuar con el interlocutor, escuchar y hablar de manera que se pueda definir y redefinir aquel saber que está siendo articulado. De esta forma, nuestro autor señala tres características de la comprensión: (1) es bilateral, (2) es parcialmente dependiente²³ y (3) involucra la revisión de objetivos (2017, p. 35). Por consiguiente, para Gadamer resulta imposible articular un saber tal que permita tener completo control sobre los asuntos humanos, pues la *experiencia* de estos, en línea con Hegel, es siempre aquella en la que el sentido previo de la realidad es deshecho, refutado o se muestra en la necesidad de ser reconstituido (Taylor, 2014). De hecho, la comprensión y consecuente comprensión del otro requiere

²³ Taylor (2016) acuña el término de “significados metabiológicos” para describir aquellos significados que trascienden a la experiencia humana y que corresponden a cuestiones morales vinculadas a la vida buena. Este tipo de significados fundamentan las intuiciones morales de los agentes y son constitutivos por naturaleza. Además, son en parte *dependientes* e *independientes*, en el sentido de que (1) no pueden tener sentido sin la existencia humana, (2) solo pueden existir a través de las variadas formas de expresión -sean lingüísticas u otro tipo- y (3) la experiencia de estos significados puede ser inadecuada o defectuosa y, por ello, requiere de una corrección (2016, p. 194).

de la identificación y la desarticulación de las facetas de los horizontes implícitos que distorsionan la percepción de la realidad del otro.

La apertura o disposición hacia el acto comprensivo ocurre cuando el agente se permite ser desafiado o interpelado por aquel que es diferente. Asimismo, este desafío promoverá, a juicio de Taylor (2017) dos cambios interconectados. En el primero, el agente podrá dar cuenta de su horizonte como explicitado por él mismo y no simplemente dado por sentado como parte de su condición humana. Dicho de otro modo, será capaz de articular por vez primera los argumentos trascendentales que constituyen sus intuiciones morales. En el segundo cambio podrá percibir estas mismas características en los otros agentes. Estos cambios permiten a su vez poner en ejercicio la comprensión del otro a partir de la fusión de horizontes, que ocurre cuando uno o ambos agentes atraviesan por una situación en la cual el horizonte se extiende de manera que amplía el espacio para admitir otros objetos de conocimiento que antes no podían ser incluidos.

No cabe duda de que la imagen de la conversación es sumamente relevante para entender el proceso de fusión de horizontes. La operación conversacional adquiere su fuerza en la dimensión práctica de la interacción de interlocutores, preocupados por llegar a una comprensión mutua de su experiencia. De esta manera, la comprensión hermenéutica de la tradición, según nuestro autor, se sostiene en esta operación paradigmática que requiere mantener una constante apertura hacia la posibilidad de ser. En términos del uso del lenguaje, el objetivo de lograr la mayor comprensión posible de la experiencia humana y sus posibilidades no pasa por el uso de un enfoque designativo, sino más bien por el uso de lenguajes que permitan la máxima comprensión mutua (2017, p. 41). En este sentido, a nivel epistemológico y moral, esta perspectiva permite desarrollar una explicación comprensiva y amplia respecto a los seres humanos y sus posibilidades, así como también faculta a los agentes a comprenderse entre ellos, de manera que se logren comprensiones cada vez menos distorsionadas.

La propuesta hermenéutica esbozada hasta aquí resulta vital para entender el nivel dialógico de la construcción de la identidad del agente. Nuestro autor señala que los horizontes y su fusión demuestran que el acto comprensivo supone, inevitablemente, la alteración de la autocomprensión. En este sentido, explica que “*Taking in the other will involve an identity shift in us. That is why it is so often resisted and rejected* [Acoger al otro involucra un cambio de identidad en nosotros. Por ello, es rechazado o resistido con tanta frecuencia]” (Taylor, 2017, p. 45). El punto aquí reside en el momento crucial del

encuentro con el otro en el espacio público como escenario, a través del cual uno se dispone a formular y justificar los bienes que sostienen el sentido de orientación de su identidad. Tal experiencia requiere que los agentes se permitan ser interpelados por el otro, que se dispongan -a través de una actitud abierta- a encontrarse con otras orientaciones al bien. Ahora bien, las diferencias que emergen no deben ser catalogadas como una versión errada o poco desarrollada de la propia perspectiva, sino más bien como otra alternativa humana viable (2017, p. 46). Por lo tanto, la articulación de sentido mediante el uso de un lenguaje expresivo admite la existencia de nuevos *medios de pensamiento*, de comprensión y autocomprensión (Taylor, 2004a, p. 61). En suma, el acto comprensivo, realizado siempre en una comunidad lingüística, es siempre transformador de la identidad.

3.2. El giro lingüístico: De la mediación a la comprensión

Como hemos visto en los capítulos precedentes, es a través del lenguaje que el agente moderno puede examinar críticamente sus horizontes morales y articular los argumentos que dan cuenta de las fuentes de su identidad. Además, este acto se realiza necesariamente a nivel dialógico, pues es el espacio público el escenario de encuentro entre agentes que se disponen a expresar, deliberar y discernir los bienes escogidos como sentido orientador de la vida. Es por ello que Taylor ha dedicado parte de su obra a discutir las teorías del lenguaje que surgen como crítica a la cultura epistemológica moderna. Así pues, es a través de Wittgenstein que Taylor se propone esclarecer el potencial del lenguaje para explicar la acción humana como expresión, así como analizar la comprensión y los usos de la comunicación. Para nuestro autor, estos son elementos de vital importancia para entender el concepto y el ejercicio de la *agencia*, así como sus implicancias en la construcción de la identidad. El tema central de la teoría del lenguaje de Taylor consiste en su crítica radical de las teorías nominalistas del lenguaje, propias del discurso cientificista moderno. Por tal motivo, Taylor se aproxima a las concepciones del lenguaje que se apoyan en la *agencia encarnada* como condición de posibilidad de todo proceso comunicativo. Para comprender mejor esta aproximación, es preciso tomar en cuenta la interpretación que hace Taylor (1997e) de la teoría de Wittgenstein sobre los procesos que subyacen a la comprensión de una regla y su aplicación en la práctica.

¿Qué se requiere para que un agente comprenda y siga una regla? El intelectualismo moderno respondería a la pregunta indicando que para entender una regla es necesario, en principio, considerar que la mente humana posee ya los procesos cognitivos para comprenderla y las representaciones (afirmadas ya sea consciente o inconscientemente) acerca de ella. En otras palabras, el agente que es capaz de explicar el sentido de una regla demuestra que esta explicación antecede a la ejecución práctica de la misma. Sin embargo, si en esta explicación se develan errores o lagunas en los fundamentos, es tarea del agente revisarlas y formular nuevas explicaciones que resuelvan esas dudas, es decir, plantear explicaciones adicionales, cada vez más esclarecedoras, *ad infinitum*.

Taylor señala que el intelectualismo describe mal el acto de seguir una regla, puesto que uno podría preguntarse cómo lograr entender una regla sin aquella explicación última que podría completar su sentido. Asimismo, cabe preguntarse cómo es posible que, a pesar de no contar con aquella explicación última o fundacional, la comprensión básica sobre el sentido de una regla tenga sentido. Precisamente, es en el ámbito de los equívocos o malentendidos en la comprensión y posterior formulación de explicaciones que entra en juego la teoría del lenguaje de Wittgenstein como contraargumento radical, pues sitúa la comprensión de una regla en las prácticas sociales. La respuesta a ambas cuestiones se encuentra en el acto de comprensión que opera sobre un trasfondo que siempre se da por sentado. Los malentendidos surgen cuando una persona se topa con una regla para la cual no cuenta con un trasfondo o cuyo trasfondo es diferente a aquel de quienes comprenden y siguen la regla sin problemas. A juicio de Taylor (1997e), cuando se intenta resolver el malentendido algo nuevo del trasfondo de quien explica el funcionamiento de la regla se hace explícito. Dicho de otro modo, lo que se articula es la explicación del trasfondo, más no el acto comprensivo, pues, según señala Wittgenstein (1988), *seguir una regla es una práctica social*:

«¿Cómo puedo seguir una regla?» - Si esta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola.

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo». (§ 217)

De acuerdo con Taylor (1997e), existen dos maneras de entender el fenómeno del trasfondo inarticulado. En el caso de la primera, se asume que cuando uno no da

razones que justifiquen sus acciones enfrentará dificultades tanto para ofrecerlas como para solicitarlas. Esto ocurre porque el vínculo entre el trasfondo y la práctica no ha sido examinado y ha sido dado por sentado sin cuestionamiento alguno. Por otra parte, la segunda interpretación percibe que el trasfondo incorpora una comprensión que, aunque esté desarticulada, permite formular razones ulteriores cuando son solicitadas. Por lo tanto, no se entiende el vínculo como simplemente *de facto*, sino más bien como un vínculo con un sentido susceptible de ser explicitado. Las conexiones son en este caso un modo de comprensión inarticulada en sí mismas.

Taylor (1997e) nos exhorta a dar cuenta del trasfondo como una comprensión situada en el espacio social. Para formular tal argumento, evocamos nuevamente su posición crítica frente a la epistemología moderna y a su incidencia en la visión del yo contemporáneo. Esta interpretación es uno de los principales ejes de su teoría filosófica. En esta línea de pensamiento, entre las prácticas sociales propias de la creación del sentido moderno del yo están, por ejemplo, aquellas que promueven la desvinculación del agente encarnado. Pensemos en el llamado a ser una “mente pensante responsable, autónoma en nuestro juicio” (1997e, p. 225), el cual aparece en la tradición intelectual como un ideal moral. Como consecuencia de esta práctica se redujo al ser humano a la categoría de un sujeto desvinculado que entiende el mundo a partir de representaciones acerca del mundo exterior, sus fines, deseos y temores. En otras palabras, se trata de un sujeto que está en contacto con lo externo, es decir, con aquello que siempre está mediado por las representaciones que construye su mente. En esta perspectiva, el vínculo entre el ser humano y el mundo se concibe como enteramente monológico y restringido a un tipo particular de experiencia mediada. Este punto de vista es descrito por Dreyfuss y Taylor (2015) como un rasgo esencial e incuestionable de la epistemología moderna, a través de la cual se entiende el conocimiento como *mediacional*. El conocimiento en su formulación original es comprendido como la adecuación entre las representaciones internas y la realidad externa. Por lo tanto, uno adquiere conocimiento solo a través de los estados internos que producen las representaciones, es decir, por medio de las ideas.

La imagen *mediacional* de la epistemología moderna debe su origen a Descartes y se mantiene vigente en una visión correspondentista del *giro lingüístico* (2015), a través de la cual se entiende que solo es posible dar cuenta de los contenidos de la mente mediante algo parecido a una serie de premisas asumidas como verdaderas por un agente (*i.e.* creencias). El elemento mediacional no es puramente psíquico, sino también

lingüístico. Esto permite el paso de la representación interior a la realidad exterior, pues las oraciones verdaderas circulan en el espacio público, en una comunidad de hablantes. No obstante, el patrón mediacional se replica, puesto que la distinción interior-exterior es necesaria para demostrar la veracidad de las representaciones en la mente cuando estas se corresponden de manera apropiada con la realidad. Por consiguiente, el conocimiento es justificación o creencia verdadera.

Paralelamente a este giro, Dreyfuss y Taylor (2015) añaden otras dos explicaciones que aclaran aún más el panorama. Los autores retratan el *giro materialista* como aquel que describe la mente solo en términos cognitivos, en un aparente intento por negar el dualismo mente-cuerpo de Descartes. Desde esta perspectiva, el conocimiento del mundo externo proviene de los receptores de estímulos, los cuales son constituidos por una serie de procesos neurobiológicos en el cerebro, otorgándole especial importancia al rol de lo interno. Por otra parte, el *giro crítico*, inaugurado por Kant, describe a la representación correcta como correspondiente a la realidad empírica exterior. El sentido de lo externo se entiende como aquello que el sujeto recibe y que le afecta, distinguiéndose del concepto configurado por las categorías del entendimiento. Sin embargo, esta realidad exterior es transformada a partir del trabajo de las categorías, constituyéndose, así, como experiencia y conocimiento. Sin ellas y sin los conceptos, la intuición sobre el mundo sería enteramente ciega.

La idea de ser humano esbozada hasta aquí, característica de la modernidad y manifiesta en las teorías del conocimiento aún vigentes, ha promovido diversas formas de individualismo metodológico (*e.g.* teoría de la elección racional). Este se caracteriza principalmente por excluir -e incluso reificar- el cuerpo y a los otros. Es por ello que, como se explicó anteriormente, Taylor (1997e) recurre a la fenomenología (Merleau-Ponty y Heidegger) y a la teoría del lenguaje de Wittgenstein para explicitar lo implícito en la conexión entre el cuerpo y los otros que la modernidad ha desestimado. Lo que los distingue de otros autores es que sus teorías de la agencia humana no entienden al yo como el *locus* de las representaciones, sino más bien como profundamente implicado en las prácticas. Desde este enfoque, la *práctica* será la principal fuente de comprensión del agente.

Más adelante se discutirá en profundidad la idea de comprensión encarnada del agente. Lo que corresponde indicar aquí es que las representaciones son, sin duda, parte elemental de nuestra relación con el mundo. Sin embargo, podría decirse que la condición

de posibilidad de tales representaciones radica en la condición esencial del agente que “está en el mundo” y que comprende su condición de ser encarnado. De ello se colige que las representaciones son aquello a través de lo cual el agente puede dar cuenta del aspecto que el mundo tiene para él, sus fines, sus actividades, entre otros (2015). No obstante, el fundamento de la agencia, es decir, la capacidad de acción del ser humano en el mundo proviene de una comprensión no explicitada. Dicho esto, la comprensión se consolida como uno de los elementos fundamentales de la agencia encarnada, pues siempre está presente para nosotros. Dicho de otro modo, la comprensión puede ser explicitada a partir de una representación, pero también puede permanecer inarticulada. En este sentido, las representaciones formuladas solo son comprensibles en relación con el trasfondo proporcionado por una comprensión siempre inarticulada. De ahí que Taylor (1997e) describa las representaciones como “solamente islas en el océano de la aprehensión práctica y no formulada del mundo” (p. 227). Lo que esto deja entrever es que el acto comprensivo de un agente se realiza siempre en la práctica y se sostiene por un trasfondo.

En este punto resulta relevante el papel jugado por el cuerpo. Así pues, el sujeto atomizado instrumentaliza su razón y también su cuerpo como medios para establecer un saber, siempre representacional y designativo, sobre el mundo. Este fenómeno tiene lugar a través de una desvinculación radical en la cual mente y cuerpo se distinguen y se separan. En contraposición a esta imagen moderna del cuerpo, nuestro autor sostiene que este es más que el ejecutor de los fines o el *locus* de los procesos cognitivos que forman las representaciones con el mundo. Más bien, Taylor (1997e) asevera que la comprensión está, en sí misma, encarnada. Es por ello que el trasfondo no logra articularse por completo desde una dimensión lingüística designativa, a partir de representaciones (Taylor, 2016). Al contrario, en tanto situada en el cuerpo, la comprensión posee dimensión de conexión corpórea profundamente integrada con el mundo y, por lo tanto, insertada en la práctica. Es por ello que Taylor resalta otro tipo de saber, que describe como “saber hacer corporal” manifiesto a través del modo en el que el agente se mueve y actúa, y que le permite codificar ciertos aspectos de la comprensión que tiene de sí mismo y del mundo. Como puede verse, a pesar de su carácter inarticulado, la comprensión implícita en la práctica permitirá a los agentes actuar orientados por un sentido.

Hasta este punto, resulta evidente que es posible que parte de la explicación de los sentidos que subyacen a la acción de los agentes se mantenga inarticulada. No por eso

se puede aducir una falta de comprensión o alguna clase de incapacidad para formular explicaciones comprensivas. Más bien, los agentes ensayan explicaciones constantemente, pues no actúan solos (recordemos el concepto de urdimbre de interlocución que fue descrito en el capítulo 2); es preciso señalar que el carácter inarticulado del trasfondo permite formular explicaciones cada vez más esclarecedoras de la práctica, enriqueciendo sus sentidos. Es por ello que resulta necesario distinguir entre los actos de un solo agente (*i. e.* actos monológicos) de los actos de más de uno (*i. e.* actos dialógicos).

Taylor (1997e) recoge la idea de acción monológica defendida por el modelo epistemológico moderno y la contrapone a la acción dialógica entendida desde un quehacer coordinado y rítmico del encuentro entre agentes. Taylor define una *acción dialógica* como aquella que es efectuada por un agente integrado y no individual (1997e. p. 229), razón por la cual la racionalidad de esta acción se desprende de la posición compartida y encarnada del agente. Más específicamente, una acción es dialógica cuando se ve afectada de alguna forma por un agente integrado y no individual. En términos de la construcción de la identidad, se entiende que esta resulta de una comprensión compartida de la acción (Taylor, 1995). En contraposición de la comprensión tradicional del yo moderno, nuestro autor sostiene:

No podemos entender la vida humana solo en términos de sujetos individuales que forman representaciones acerca de los demás y responden a los otros, porque una gran parte de la acción humana solo se da en la medida en que el agente se entiende y se constituye como una parte integrante de un «nosotros» (Taylor, 1997e, p. 230).

Por lo antes expuesto, resulta claro cómo el mecanismo de comprensión permite articular el sentido del yo y los otros a través de la acción dialógica. Tal mecanismo destaca la posición situada del agente que comprende, posición que se establece necesariamente en el espacio social. En este sentido, para Taylor (*ídem*), la autodefinición se constituye parcialmente a partir de lo que el agente acepta como el lugar más apropiado para ocupar en relación al marco de la acción dialógica. En concreto, nuestro autor señala que es imposible comprender la vida humana únicamente en términos de sujetos individuales y a través de representaciones, pues gran parte de la acción humana ocurre en el plano del ‘nosotros’ (Taylor, 1995). Taylor afirma que la concepción del bien puede transformarse al articularla en comunicación con los otros significativos (Taylor, 2009).

Por lo tanto, para comprender el trasfondo de la capacidad para seguir reglas e instrucciones, es necesario situar la comprensión en el campo de la experiencia (*i.e.* encarnarla), tras lo cual se revelan tres rasgos específicos: (1) la comprensión encarnada es la que permite encontrar el sentido de las acciones humanas, (2) es siempre inarticulada, porque carece de un sentido último y determinado y (3) sirve de base para nuevas articulaciones de sentido en el espacio social (Taylor, 1997e). Como puede observarse, la comprensión encarnada es un elemento clave para el proceso de búsqueda de sentido que fue descrito en el capítulo anterior.

¿Cuál es, entonces, la utilidad de la comprensión encarnada? Como se explicó líneas arriba, la teoría del lenguaje sitúa la comprensión encarnada como base para explicar el seguimiento de reglas en la práctica cotidiana del agente. Sin embargo, la comprensión encarnada constituye una posición existencial en virtud de la cual el agente puede darse sentido a sí mismo, es decir, construir su identidad. Asimismo, permite develar las conexiones entre la comprensión y la práctica social (1997e. p. 231); por ello, la comprensión encarnada no solo corresponderá al sentido que el sujeto se adjudique a sí mismo como agente individual, sino que además dará cuenta de la coagencia implícita en toda práctica.

Ahora bien, al situarnos nuevamente en la crítica al intelectualismo moderno, queda más clara la sustitución que se realiza de la relación práctica por el vínculo que el investigador guarda con su objeto de estudio. Así, bajo este modelo intelectualista, para comprender y seguir una regla, el agente debe ser capaz de construir una representación de la misma, alejada del mundo social. En contraposición, la habilidad práctica existe y se realiza en el marco del tiempo y del espacio, lo cual supone que para su comprensión es necesario articular algo del trasfondo que la sostiene. Así pues, la reificación de la regla excluye los rasgos esenciales para la acción, a saber, la condición de estar encarnada en la práctica y su carácter social, y por lo tanto dialógico. Por otra parte, tampoco considera la relación entre la instrucción y su aplicación, es decir, no repara en la conexión ineludible entre acción y regla.

En este punto del argumento, Taylor (1997e) evoca el lugar de la virtud aristotélica de la *phrónesis* en la teoría de la acción, pues la aplicación de la regla requiere usualmente del uso del discernimiento práctico. La razón práctica entra en juego cuando se considera al agente como aquel que sabe cómo actuar según las características concretas de la situación. Por lo tanto, la práctica en sí misma se establece como el espacio

a través del cual el agente reinterpreta constantemente el significado de la regla, por medio del uso de su razón. Esta reinterpretación articula la lógica circular de la interacción entre la regla y la práctica, a saber, que la regla esclarece la práctica, mientras que esta última sostiene a la regla. La razón práctica entra en juego aquí para dar cuenta de este movimiento y precisar el momento oportuno de ejecución de la regla, pero también es a través de esta que el agente puede luego articular los argumentos que justifican la corrección de su ejercicio. Precisamente, la comprensión encarnada aparece como el trasfondo necesario para que esta operación resulte exitosa.

3.3. El ejercicio hermenéutico de la razón práctica

La perspectiva de Taylor acerca de la construcción identitaria tiene una clara inspiración fenomenológica y hermenéutica que, como se ha revisado hasta aquí, se consolida con mayor precisión en la caracterización de la *agencia encarnada*. Así, es posible situar a la agencia como eje central de la teoría de la construcción de la identidad de Taylor, su defensa de la modernidad como escenario de nuevas y más enriquecedoras fuentes morales y su crítica a la epistemología moderna. Es justamente en la posición crítica de nuestro autor, y sin duda también en sus investigaciones acerca del lenguaje, que se desarrolla el fundamento hermenéutico de su teoría. El vínculo entre la hermenéutica y la construcción de la identidad está descrita con mayor precisión en la obra vinculada al lenguaje.

Nuestro autor destaca la conexión que existe entre los significados humanos (o metabiológicos) con el pensamiento hermenéutico. Resume tal conexión en cuatro puntos clave y señala que: (1) los significados tienen como punto de partida a la cultura como *intimaciones inarticuladas*, las cuales deben ser interpretadas; (2) la interpretación y articulación de estos difiere entre las personas y las culturas; (3) los significados son definidos bajo la forma de constelación, en el campo de la red de significados preexistente y (4) estos pueden distinguirse de los significados puramente biológicos (Taylor, 2016, p. 255-257). El tercer punto es especialmente importante, pues consolida varias formas de holismo de significado, tales como la operación del círculo hermenéutico, la distinción de bienes por contraste, entre otros. Taylor enfatiza la necesidad de tal holismo en la interpretación, pues promueve el cambio en la comprensión de los problemas. En ese sentido, la comprensión de los significados humanos es esencialmente hermenéutica,

puesto que “no pueden escapar los círculos que permitieron determinar su significancia; y estos círculos están siempre cambiando. Por lo tanto, ellos desafían la posibilidad de una definición final o decisiva” (2016, p. 257).

La cita anterior resume con mucha precisión la respuesta frente a la pretensión de la epistemología moderna de formular teorías fundacionales y canónicas, con modelos explicativos que se destaquen por la claridad de sus procedimientos y la verdad de sus hallazgos. Esto demuestra los motivos del rechazo de las disciplinas de las ciencias naturales y humanas, sobre todo, las que formulan teorías reduccionistas de la motivación humana frente a la hermenéutica (Taylor, 2017). Al ocuparse específicamente de las ciencias del hombre, Taylor (2004d) cuestiona aquellas pretensiones reduccionistas de la experiencia humana y afirma que este tipo de ciencias poseen un componente fundamentalmente hermenéutico.

Desde este punto de vista sería posible señalar que el saber respecto a la experiencia humana proviene de la interpretación. Taylor (2004d) define la interpretación desde una concepción hermenéutica como “un intento de aclarar, comprender un objeto de estudio” (p. 143). El objeto aquí es un texto o un ente que puede ser abordado a la manera de un texto, cuyo significado, por naturaleza, está inarticulado. El objeto de estudio puede ser, asimismo confuso, contradictorio, misterioso y oculto. Estas cualidades son esenciales al significado, por lo que el acto interpretativo tendrá por objetivo develarlo (en el sentido de *alétheia*). Para que ello ocurra, son necesarias dos condiciones. La primera, se vincula a la necesidad de contar con un objeto o campo de objetos desde el cual se pueda hablar de sentidos y sinsentidos; la segunda, sitúa la atención en las condiciones necesarias para que el agente pueda hacer una distinción entre el sentido y su encarnación en un campo de portadores y significantes (2004d, p. 144), es decir, que pueda distinguir la diferencia entre la significación y la expresión. Esta distinción es de suma importancia, pues la significación expresada por un sujeto debe articularse de manera que su sentido sea distinguible de su expresión.

A partir de esta noción se bosquejan los criterios de juicio para una ciencia hermenéutica, los cuales señalan que la interpretación se logra cuando se aclara el significado que otrora se presentaba confuso o poco claro. La corrección de la interpretación reside en ese proceso, pues lo extraño o engañoso del objeto deja de serlo, en tanto que ha sido explicado. Asimismo, Taylor asocia a la interpretación con el lenguaje expresivo al señalar lo siguiente:

La interpretación siempre apela a nuestra comprensión del «lenguaje» de la expresión, que nos permite ver que tal expresión es desconcertante, está en contradicción con tal otra, etc., y que esas dificultades se aclaran cuando la significación se explica de otra manera. (2004d, p. 146)

Ahora bien, cabría hacerse la pregunta sobre qué hacer cuando nuestro interlocutor no comprende la corrección de la interpretación o no acepta su lectura. Se presenta nuevamente lo esbozado en el primer capítulo respecto al debate entre teorías inconmensurables, cuya solución se basaba en el uso de la argumentación trascendental y el conflicto de narrativas rivales. El nivel hermenéutico de esta discusión consiste en que la situación de conflicto debe resolverse mostrando -a través de argumentos- que la interpretación articula un sentido a aquello que se revela originalmente parcial o permanece oculto. Para que ello sea posible, nuestro interlocutor debe conocer el lenguaje en uso y disponerse a buscar una solución al conflicto.

Por ello, resulta necesario hacer referencia una vez más al vínculo entre la razón práctica y la hermenéutica, sobre todo, en su dimensión diacrónica, tal y como fue discutido en los capítulos precedentes. La clave reside en la interpretación del sentido articulado por un hablante. Esta requiere entender su experiencia como agente, así como la asignación de un determinado sentido para su experiencia. El agente debe ser capaz de articular un argumento narrativo a través del cual pueda dar cuenta de tal sentido y cómo este determina la dirección de su construcción identitaria, es decir, de sus marcos referenciales u horizontes morales. De acuerdo con eso, la dimensión gestáltica de las convicciones éticas podrá ser entendida también desde lo diacrónico, puesto que las descripciones de significado del agente deben ser comprendidas a partir del trasfondo de aquellas que dejó atrás (Taylor, 2016, p. 311).

Cabe destacar que la operación de la razón práctica incluye, además, la necesidad de convencer al interlocutor de la credibilidad de la narrativa articulada, a través de una explicación comprensiva formulada en argumentos de transición. Esto podría constituir un riesgo, dado que es posible que el sentido se tergiverse a medida que es explicado. Este riesgo es parte de la condición epistémica esencial del ser humano, que Taylor (2004d) cataloga como “incertidumbre” y que podría llevar al agente a intentar adoptar un criterio de certeza severo. Es por ello que la articulación narrativa es necesaria para evitar la alteración del sentido mediante la puesta a prueba de la narración en términos de

su poder constitutivo (2004d. p. 316). La articulación y la constitución del lenguaje van de la mano, vinculándose desde y a través del círculo hermenéutico.

Se ha hecho referencia al concepto de círculo hermenéutico durante el presente trabajo, por lo que corresponde aquí señalar su inspiración claramente fenomenológica, a partir de lo discutido por Heidegger (2018) en el § 32 de *Ser y Tiempo*. Para Heidegger, el acto comprensivo antecede a la interpretación al establecerse como el proceso a través del cual el *Dasein* proyecta su ser hacia las posibilidades. El acto interpretativo surge desde esa condición existencial, de modo que el *Dasein* interpreta el mundo ya comprendido. La interpretación se funda siempre en la manera previa de comprender el mundo, la cual permite que el ente se revele en su posibilidad. Cuando este ente es descubierto por el *Dasein*, a través de la comprensión, se afirmará que tiene sentido, el cual, en tanto descansa en un *horizonte*, proyectará la manera previa de ver y entender, permitiendo que el ente sea comprensible en cuanto tal. Es desde este movimiento circular que se dirá que el *Dasein* tiene sentido en la medida que está abierto a estar en el mundo, apertura que puede llenarse por el ente y que solo en aquella es susceptible de ser descubierto. De esta forma, el círculo hermenéutico orienta el acto interpretativo, el cual deberá moverse siempre en lo comprendido y nutrirse de este. En tal sentido, el círculo es la expresión de la estructura existencial del *Dasein* como proyecto; en este, se manifiesta la posibilidad de un conocimiento originario.

La condición epistemológica moderna que sitúa a los ‘sujetos’ en una posición vulnerable y marcada por la incertidumbre, los obliga a buscar la certeza fuera del círculo. Taylor (2004d) describe dos rupturas del círculo, a saber, (1) *la racionalista* y (2) *la empirista*. La primera no implica una negación de la intuición o comprensión de la significación, pero pretende alcanzar la certeza de lo que es innegable en virtud de un discernimiento claro. Por su parte, la segunda pretende reconstruir el conocimiento hasta el punto de no necesitar verificaciones ulteriores, de ahí que la pieza de conocimiento más básica y constituyente para la reconstrucción del saber sea el dato sensorial. Ambas rupturas pretenden evitar el cuestionamiento de la validez del sentido o de los hallazgos, de modo tal que no puedan ser cuestionados por medio de otra interpretación o lectura. Esta idea es clave para comprender lo descrito en el primer capítulo acerca de las pretensiones de la cultura epistemológica moderna, pues esta posición se suma a la convicción ontológica sobre la realidad como susceptible de explicación científico-naturalista. El problema con esta pretensión es que tal ontología es trasladada, por un

lado, a las ciencias del hombre, y por el otro, a la comprensión de los significados humanos. Esto podría explicar en parte la situación de *crisis de sentido* experimentada en la modernidad, pues “el marco fijado por esta orientación epistemológica nos impide llegar a entender importantes dimensiones de la vida humana” (2004d. p. 151).

Es necesario recuperar el valor de la dimensión ética de la experiencia humana para situar la posición existencial del agente en un contexto moderno que tiene como características la pluralidad de bienes y la amplia posibilidad de articular sentidos orientadores para la construcción identitaria. Esta reconsideración de la modernidad como espacio de oportunidades se nutre del método fenomenológico-hermenéutico, de cuya convergencia emerge un concepto de ‘significación’ que permite caracterizar el comportamiento moral del agente. Más aún, se recurre a esta interpretación de la modernidad cuando se dice que una situación o acción humanas cuentan con un significado, como se explica en el primer capítulo de *Fuentes del yo* (Taylor, 2018; Taylor, 2004d).

Taylor (2004d) distingue tres rasgos de la *significación* propios del discurso científico. En principio, siempre es *para un sujeto o grupo*. Además, es ‘de algo’, lo cual permite distinguir la significación de su expresión y, por último, las cosas solo adquieren significación en un campo semántico en relación con otras significaciones, por lo que debe ser coherente. En este último rasgo nos acercamos, una vez más, a la amplia red del lenguaje, a partir de la cual es posible distinguir una significación de otras (así como con las palabras) a través de la realización de contrastes. En resumen, la significación de una experiencia es la significación de algo, para un agente, en un campo específico, de modo que remite a una red de referentes. Estos rasgos conforman el sentido de la significación de una situación o experiencia de vida para el agente moderno. Más aún, nuestro autor indica que este concepto cumple un importante rol en el discurso sobre las acciones humanas, pues el lenguaje utilizado para describir la experiencia humana define también el significado que esta tiene para los agentes, por lo que dedica parte de su estudio a su discusión.

Así pues, como se afirmó en el acápite anterior, la comprensión de tales significaciones debe realizarse necesariamente en el campo del círculo hermenéutico. Por ejemplo, un vocablo relativo a la emoción, ‘enojo’, nos remite a un tipo de situación que también puede explicarse a partir de términos como ‘molestia’, ‘irritación’, entre otros. Estos a su vez deben ser explicados aludiendo al término original, de forma que la

explicación será siempre circular. Para comprender estos términos en su totalidad es necesario “estar al tanto de cierta experiencia, entender cierto lenguaje, no solo de palabras, sino también de acción y comunicación mutuas” (2004d. p. 154). En última instancia, solo puede comprenderse el término si se entiende el modo de vida en el que este se inscribe. Por lo tanto, solo se puede entender algo desde una posición encarnada.

En cuanto al sentido de coherencia, la tendencia de la epistemología moderna ha recaído en la búsqueda de coherencia entre la acción y la expresión, de manera que se procura evitar la contradicción o confusión de metas en un modelo específico de racionalidad. No obstante, el hecho de que una acción “tenga sentido” no guarda relación necesariamente con tales categorías. Más bien, la comprensión de una acción es posible cuando los actos del agente y la significación que este adjudica a su situación son coherentes. Para poder dar cuenta de ello es necesario que el observador se sitúe dentro del círculo hermenéutico, pues la coherencia no implica necesariamente la racionalidad de la acción. Su significación, tal y como asevera nuestro autor, “puede estar repleta de confusiones y contradicciones, pero la adecuada descripción de estas le da sentido” (2004d, p. 155). Por ello, la convicción acerca de la significación de una experiencia humana surge de la lectura de la acción, de la situación y de su consecuente explicación, la cual debe hacer referencia a interpretaciones semejantes y a su relación con la red de significaciones.

En cuanto a la característica de la significación en la que el sentido se hace distinguible de su encarnación, es importante señalar que el acto interpretativo supone que la significación pueda realizarse en otra situación. A partir de ello, el proceso de interpretación se realiza reemplazando un texto por otro más claro y preciso. Para Taylor, esta cuestión requiere considerar que las significaciones experienciales se definen en campos de contraste, así como las palabras se definen desde un campo semántico (2004d). Estos dos tipos de definición son interdependientes, puesto que los significados humanos están ligados a la cultura y, por tanto, son inseparables de las distinciones y categorías lingüísticas utilizadas por los agentes.

Nuestro autor subraya este vínculo y lo ilustra desde el campo de la experiencia humana, utilizando como ejemplo el efecto que tiene la lectura de las obras literarias en la vida de los agentes. Tal es el caso que, a través de la lectura de una obra literaria es posible adquirir un vocabulario más elaborado sobre las emociones y una perspectiva distinta sobre la experiencia humana que no podría haberse experimentado de otra

manera. Esto, a su vez, enriquece y hace más sutil y compleja la vida emocional, así como también la interpretación de los sentidos articulados por otros agentes en situación de diálogo (Taylor, 2004d). De hecho, Martha Nussbaum (1997) desarrolla ampliamente el potencial que tiene la literatura para nutrir la vida privada y pública. Señala, además, que la imaginación literaria subvierte el pensamiento científico y cuestiona el ideal de imparcialidad y universalidad asociado al juicio público. Por esta razón, el encuentro con la literatura desarrolla la capacidad de imaginar cómo sería vivir otras vidas, lo cual trae consigo la posibilidad de cambiar la propia existencia. Taylor (2004d) afirma que la lectura de una buena novela puede proporcionar al agente la imagen de una emoción de la que antes no era consciente (p. 157) y Nussbaum sostiene que en tanto la novela presenta formas de necesidad y deseo humanos encarnados en situaciones particulares - distintas de las del lector- construye el paradigma de un estilo de razonamiento ético situacional sin ser relativista, un modelo que se nutre de la reflexión crítica y de la imaginación.

En este orden de ideas, nuestro autor plantea una idea crucial para su antropología filosófica, a saber, que el ser humano es *un animal que se autointerpreta*. Así pues, el mapa de significaciones que el agente ha articulado para sí no es independiente de la interpretación que les da a estas, sino que más bien se remite a ellas. Lo que el agente interpreta es ya una interpretación inscrita en un flujo de acciones que configuran una *experiencia*. No cabe duda de que se trata de un movimiento constructivo y circular de sentidos que requieren de la perspectiva encarnada del agente. La identidad se articula desde este círculo de interpretaciones, las cuales son modeladas por un lenguaje expresivo. La explicación posterior de las acciones de este agente es, en sí misma, una interpretación de la totalidad (Taylor, 2004d, p. 158).

El núcleo hermenéutico de la construcción identitaria se realiza en la práctica, puesto que el agente interpreta su experiencia y elabora justificaciones de los sentidos de su intuición moral. Esta tarea no puede ser realizada por la ciencia natural que formula explicaciones desencarnadas y desvinculadas de la experiencia. Para Taylor (2004d), la conciencia hermenéutica deberá ofrecer interpretaciones que “den sentido” a la conducta y otorgar coherencia a la significación.

3.4. Desear una vida buena: La encarnación del deseo en la acción del agente

Hemos examinado hasta aquí el lugar central que ocupa el lenguaje en la construcción identitaria, al considerarlo como el principal medio de *expresión* del agente, quien se dispone a articular los horizontes de sentido que orientan su vida y que al explicitarlos los realiza a través de la acción. Como se discutió en los acápites anteriores, Taylor (2004b) sostiene que toda acción es expresión de una decisión, producto de la evaluación fuerte entre bienes que el agente considera importantes y altamente significativos. En este sentido, a modo de síntesis de su teoría de lenguaje, Taylor (2004c) concentrará su análisis en el estilo de razonamiento que subyace a la decisión ética entre bienes incommensurables.

La pluralidad de bienes, característica de la época moderna, coloca al agente en una situación compleja, pero ineludible. El individuo tendrá que decidir entre bienes que son heterogéneos e incommensurables. La explicación que justifique la elección de un bien y no otro deberá, por un lado, dar cuenta del valor que tiene tal bien para el agente; por otro lado, deberá revelar algún aspecto del horizonte desde el cual la acción moral adquiere sentido. Esta explicación se evidencia como un argumento de carácter trascendental y transicional, a través del cual se pone de manifiesto la condición de posibilidad de la experiencia encarnada del agente. El individuo razona de esta manera en el proceso de construcción de su identidad examinando sus compromisos en términos de una narrativa de transición hacia una posición que suponga para él una ganancia epistémica. Ahora bien, esta propuesta de reflexión ética se plantea en contraposición a las éticas procedimentales que conciben una explicación no problemática, reducida a un procedimiento cuya pretensión es introducir claridad argumentativa y decidibilidad en la vida moral (2004c, p. 284).

Así pues, de acuerdo con Taylor, estas teorías aportan una claridad similar a aquella proveniente de las teorías científicas fundacionales. Más aún, demuestran que muchas de las intuiciones y obligaciones morales pueden ser reducidas a la realización de un fin, como la felicidad de la mayoría (*i. e.* la benevolencia defendida por el utilitarismo). Esta reducción desestima de plano otras formas de realización personal o la aspiración de orientar la vida hacia otros bienes, como por ejemplo la integridad, el amor, la sensibilidad estética, entre otros. Ocurre algo similar con el sentido de justicia, pues el cumplimiento de sus exigencias se ubica jerárquicamente por encima de la búsqueda de la vida buena. Esto, señala Taylor, demuestra la centralidad e importancia sin precedentes

de la justicia y benevolencia en la vida moral de los agentes (2004c, p. 285). Aquí convergen tres elementos básicos de la ética moderna, de corte procedimental: (1) un temperamento moral que exalta la benevolencia y la justicia por sobre otros bienes, convirtiéndolas en aquello que explica lo que la moral es, (2) la concentración de las obligaciones hacia los otros, lo cual sitúa a la moralidad en el plano del deber, (3) los asuntos morales adquieren una aparente claridad, puesto que los dilemas morales pueden resolverse a través de un procedimiento preestablecido.

La perspectiva de Taylor introduce a este escenario el factor reflexivo, el cual permite a los agentes pensar la vida moral y cuestionar los mandatos propios de la tradición con el propósito de definir lo más importante. Aquí entran en juego los *bienes de la vida*, definidos por nuestro autor como “las acciones, modos de ser y virtudes que realmente nos definen una vida buena” (Taylor, 2004c, p. 287). Estos factores constituyen el eje central de su teoría acerca de la construcción de la identidad. Así pues, algunos de estos bienes serán considerados por el agente como *bienes constitutivos* de su identidad y su propia vida, los cuales funcionan como fuentes morales para el discernimiento y la acción, de manera que se pueda construir una unidad de vida coherente frente a la pluralidad de bienes.

El problema de la diversidad de bienes, según Taylor (2004c), no puede soslayarse. Esto ocurre porque frente a este pluralismo ético, el agente requiere poner en ejercicio a la razón práctica para construir juicios respecto a las formas de actuar cuando más de un bien constitutivo está en juego. Nuestro autor señala que la prioridad sistemática de un bien respecto a otros (*e. g.* la justicia o la benevolencia por sobre la realización personal) es difícil de justificar en la práctica en razón de la *jerarquía* de ciertos bienes. Esta se hace manifiesta al examinar y juzgar los asuntos cruciales y los de menor importancia dentro del dominio de los bienes superiores. Así, por ejemplo, puede resultar problemático intentar atribuir un único peso a cuestiones distintas, considerándolas homogéneas bajo el paraguas del bien en cuestión (*e. g.* justicia). De esto se concluye que “la prioridad sistemática conduce al absurdo pragmático” (2004c, p. 292).

Más aún, en el campo de la deliberación sobre los bienes es un hecho que los agentes hacen distinciones, sobre todo, en situaciones en las que la imposición de una obligación o exigencia genera la percepción de algo que posee importancia. De hecho, los agentes, en tanto evaluadores fuertes, son capaces de percibir esta importancia y construir juicios valorativos desde un contexto específico de acción. La idea clave aquí -

que es posible situar en la ética de los bienes de Aristóteles- es que el juicio valorativo de contraste entre bienes se desarrolla en la acción misma a través del ejercicio de la razón práctica.

Para Taylor (2004c), la excelencia de una acción se relaciona con su carácter único. Sin embargo, es posible preguntarse ¿Cómo elegir razonadamente entre bienes inconmensurables? y ¿cómo llegar a conclusiones no arbitrarias? (p. 294). Estas interrogantes nos permiten advertir que nuestro autor se prepara para responder a una crítica relativista hacia su propio pensamiento. Una comprensión equivocada de la teoría de los bienes puede devenir en la asunción de una moral situacional sin el apoyo de un procedimiento determinado *a priori*, lo cual podría resultar en el desmoronamiento de los ideales comunes. Ante esto, Taylor (2004c) invoca a la virtud intelectual más importante y central para la ética aristotélica, a saber, la *phrónesis* (prudencia o sabiduría práctica) descrita por Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Como se discutió en el primer capítulo del presente estudio, este tipo de razonamiento conecta el marco epistemológico y el moral, y los proyecta hacia el campo de la deliberación sobre los asuntos éticos. En contraposición al conocimiento puramente teórico (*episteme*) y científico, este tipo de razonamiento apela al conocimiento práctico, el cual tiene como objeto cognoscitivo aquello que surge de la contingencia y que, además, es producto de un acto reflexivo. Así pues, Aristóteles señala:

En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general (EN, VI, 1140a, 25).

Si bien el análisis de la razón práctica demuestra que el agente es incapaz de justificar con absoluta transparencia la razón que lo llevó a ejecutar tal o cual acción moral, sí puede ensayar una explicación comprensiva. Dicho de otro modo, se trata de esbozar una articulación del *lógos* que subyace a la acción, que como se explicó anteriormente, es siempre insuficiente. Resulta imposible formular una explicación que describa la corrección de la acción en determinado contexto, con el propósito de generalizarla en otros escenarios similares. Esto es consecuencia de que todo contexto de acción moral se conforma a partir de un interjuego de bienes, siempre distintos y con distinto margen de valor, por lo que el peso de cada uno de ellos será considerablemente variable en función al contexto (Taylor, 2004c).

Ahora bien, lo dicho anteriormente no conduce a un relativismo. Más bien, el discernimiento práctico se establece como una función de la articulación, desde la cual se identifican los bienes y se evalúan según su importancia. Esta articulación no posee un carácter predominantemente teórico, o sea que no se constituye sobre la base de un lenguaje designativo, sino más bien es expresiva por naturaleza. En tal sentido, al articular el trasfondo de la intuición moral, el agente no solo describe la importancia relativa de los bienes, sino más bien describe su ajuste en la totalidad de su vida, y la constituye. En esta línea de pensamiento, Taylor (2018b) señala que “estamos hechos de la manera que somos, en parte, a causa de nuestros intentos de comprendernos a nosotros mismos, o de las interpretaciones de nosotros mismos en base a las que actuamos” (p. 89). De esta manera, el proceso de ‘dar sentido’ a la propia vida exige disponerse a inventar nuevas categorías explicativas, de modo tal que estas modifiquen la autodefinición del agente de cara a un bien superior. Cada acción moral, a pesar de ser contextual y sumamente variada, no está aislada de la vida del agente. Más aún, podemos entenderla como parte de la cadena narrativa construida por el agente, para así poder dar cuenta de su vida como un todo. De ahí que articular la acción moral da razón de lo que “significa ser y convertirse en un tipo determinado de ser humano” (Taylor, 2004c. p. 296).



CONCLUSIONES

Esta investigación se plantea la pregunta acerca de la conexión presente entre una fenomenología de la racionalidad y una ética de los bienes en la idea de agencia encarnada en el pensamiento de Charles Taylor. Para tal fin, se propuso como objetivo examinar la reflexión filosófica del autor en torno a las características de la epistemología moderna, la construcción de la identidad y la teoría expresiva del lenguaje. Este examen permitió reconstruir y exponer los argumentos centrales de su obra identificando sus fuentes en la fenomenología y situando la concepción de agencia encarnada como eje transversal de su propuesta de una ética de la cultura moderna. A partir de la pregunta esbozada, es posible llegar a algunas conclusiones.

- La crítica de Taylor hacia la epistemología moderna le permite señalar los defectos del modelo epistemológico que defiende una posición desvinculada, puntual y atomística de los individuos. Este modelo postula el desarrollo de teorías explicativas acerca del mundo que asumen como fundamento una serie de argumentos con pretensiones fundacionales y apodícticas. Asimismo, esta posición trasciende el escenario de la investigación científica y se traslada al mundo de la vida, promoviendo una ética naturalista, mecanicista y procedimental de la razón práctica. El vínculo entre la epistemología y la moral se hace explícito en la encarnación práctica de este modelo, por lo que los rasgos del sujeto moderno son finalmente atributos que describen lo que para la modernidad se considera valioso e importante (*e. g.* el ideal de objetividad, la certeza autodada, la neutralidad y la autodeterminación de la moral). En este sentido, puede catalogarse a este modelo como una ontología moral desvinculada.
- La crítica fenomenológica a la epistemología moderna propone la *agencia encarnada* como una concepción del yo que pretende superar el ideal del sujeto moderno. A nivel epistemológico, la *agencia encarnada* entraña la formulación

de argumentos trascendentales y de transición que examinan la condición de posibilidad de la existencia situada corpórea e históricamente en el mundo y que ponen de manifiesto las condiciones indispensables para que el agente pueda tener una experiencia de este. La articulación de esta clase de argumentos se lleva a cabo a través del ejercicio de la *razón encarnada*. Esta permite al agente modificar su posición epistémica adquiriendo mayor claridad existencial e integrando las perspectivas previas a su autocomprensión. Desde esta perspectiva, la dimensión epistemológica del agente encarnado en el mundo se fundamenta en un proceso de búsqueda y esclarecimiento del conocimiento.

- En un nivel ético, la fenomenología permite centrar la atención en las prácticas de deliberación, debate y comprensión moral del agente encarnado en relación comunicativa con otros en el espacio público. En este sentido, la fenomenología recupera el vínculo entre la epistemología y la moral al señalar que el lenguaje es constitutivo de la experiencia. Por lo tanto, en una dimensión fundamentalmente dialógica, la articulación de sentidos a través del lenguaje es necesaria para que el agente pueda formular y justificar los argumentos de transición por medio de los cuales articula lo que para él es más importante y valioso acerca del mundo de la vida y su actividad en él.
- La *agencia encarnada* exige reconstruir el vínculo entre el ser humano y el mundo a través de una relación constitutiva. Por ello, la fenomenología se establece como la metodología clave para regresar “¡a las cosas mismas!” (un motivo husserliano recogido en Heidegger, 2018, p. 37) y cimentar una ética basada en la corporalidad, la percepción y el lenguaje. A partir de ello, en la obra de Taylor se plantea una posición crítica a la visión de la epistemología moderna y sus ideales de desvinculación y alejamiento radical del mundo. Desde la fenomenología se busca hacer inteligible el *trasfondo* u *horizonte hermenéutico* que le otorga un sentido a la experiencia encarnada del agente.
- El *agente encarnado* se plantea evaluaciones fuertes acerca de lo que considera valioso e importante para su vida. A juicio de Taylor, tales evaluaciones permiten al agente distinguir el significado de ciertos bienes y jerarquizarlos en bienes superiores o bienes constitutivos. Los bienes constitutivos de la vida del agente son las *fuentes morales* que le otorgan un sentido a su intuición moral y a su identidad. Este sentido se articula narrativamente a lo largo de la vida y exige una agencia comprometida y responsable con el tejido hermenéutico de sus

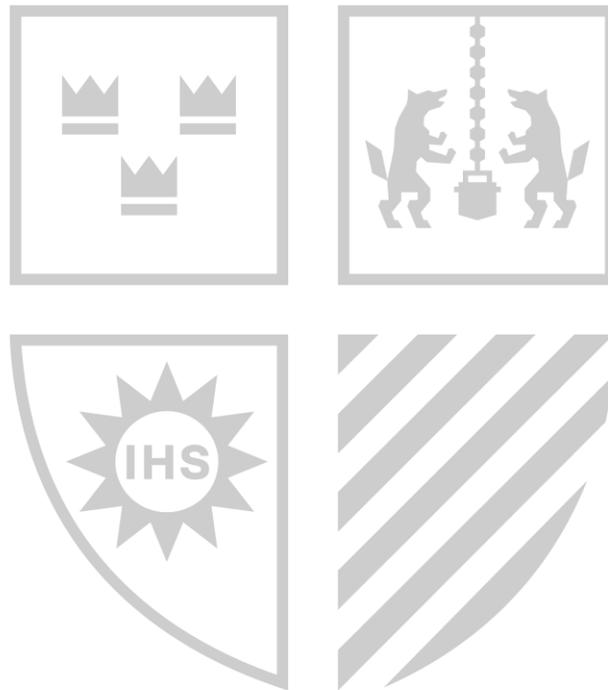
experiencias que hace explícita su posición existencial en el mundo y la dirección de su vida.

- Para Taylor, la ventaja de la época moderna y contemporánea radica en la amplia variedad de bienes que el agente puede examinar y escoger como potenciales bienes constitutivos para su vida. Para que esta operación pueda llegar a buen puerto, el proceso de *construcción de la identidad* debe entenderse fenomenológicamente como la respuesta a la pregunta ¿Quién soy yo? Esta respuesta adquiere un sentido orientador que permite que el *agente encarnado* encuentre su posición en el espacio moral y descubra la dirección hacia la cual desea dirigir su vida. La identidad se construye a través de un proceso de intercambio *dialógico* entre agentes en la *urdimbre de interlocución* como escenario del juego de explicaciones y justificaciones. En un nivel dialógico, la identidad del agente y los bienes constitutivos que el agente defiende como fuentes morales pueden ser interpretados, evaluados o esclarecidos a través del proceso de *fusión de horizontes*. La identidad demanda una *construcción narrativa de la vida* que implica la configuración temporal de una narración vital que esclarezca el sentido del pasado, la posición presente y la dirección futura hacia la que se dirige la vida del agente. Las evaluaciones que hace el agente pueden alterar la constitución identitaria y, por lo tanto, también la experiencia. La clave hermenéutica radica en que tal operación debe experimentarse como una ganancia epistémica que mejore la autodescripción del agente y esclarezca el rumbo de su vida.
- La *razón práctica* ocupa un lugar central en el proceso de construcción de la identidad. Al proceder a través de transiciones, promueve la construcción paulatina de sentidos cada vez con un mayor grado de corrección, complejidad y profundidad. Su carácter diacrónico le permite vincularse al proceso de construcción narrativa. Poner en ejercicio la *razón práctica* permite al agente darse cuenta de la superioridad de un bien en contraste con otro. Por ello, las *distinciones cualitativas* entran en juego para esclarecer el sentido de orientación de la identidad en función de lo más importante y valioso para el agente. La transición resultante de una posición a otra será experimentada como reductora del error y expresión de una ganancia epistémica. Asimismo, al ejercitarse en el espacio público, la *razón práctica* permite deliberar acerca de asuntos éticos que

otrora fueron desestimados como poco importantes por el modelo epistemológico moderno.

- En cuanto al lenguaje, Taylor esclarece la tensión entre el modelo designativo propio de la epistemología moderna y el modelo expresivista constitutivo basado en la crítica romántica. Por un lado, el primer modelo defiende un uso del lenguaje como herramienta de designación y nominación de los objetos del mundo. Esta perspectiva le debe sus orígenes al representacionalismo, las teorías mediacionales, la escisión sujeto-objeto y el ideal de desvinculación. Por otro lado, el segundo modelo, desarrollado ampliamente por Taylor en sus últimas investigaciones en torno a la función del lenguaje plantea un modelo expresivista inspirado en el romanticismo y la tradición fenomenológica, en el cual el lenguaje se concibe como una facultad esencial del *agente encarnado* a través de la cual expresa su ser y lo realiza en la práctica. En ese sentido, esta teoría del lenguaje entiende la *expresión* como una actividad del *agente encarnado* que manifiesta su carácter como productor de sentidos. A partir de la teoría expresivista se piensa la *articulación* como la capacidad del agente para crear formas de comunicación que descubran nuevas formas de revelar el *trasfondo* u *horizonte*, permitiéndole así explicar y comprender el sentido de sus intuiciones morales.
- De esta teoría fenomenológica del lenguaje se desprende la *comprensión encarnada* en el cuerpo, en el espacio y en el tiempo de las relaciones humanas como fundamento para explicar la posición existencial del agente. A través de ella, el individuo se dispone a darle sentido a sus acciones y a las prácticas sociales construyendo narrativamente su identidad. Esta comprensión, en tanto dialógica, dará cuenta de la coagencia implícita en la práctica, la cual se pone de manifiesto en la conversación y el intercambio de sentidos con los otros. La significación adquirida en estos intercambios no es unívoca o apodíctica; más bien, tiene como condición esencial el ser holista, plural. Estas características le permiten describir el comportamiento moral del agente y su construcción identitaria. Al mismo tiempo, promueven el discernimiento como el proceso de transición hacia significaciones más complejas y esclarecedoras una vez que se hayan examinado o puesto en cuestión.
- El *agente encarnado* actúa y expresa en el mundo una serie de decisiones que son producto de la *evaluación fuerte* entre bienes posibles. Sin embargo, para que ello ocurra es necesaria la suscripción de una posición fenomenológica que reconozca

la condición existencial de estar en el mundo. En esa medida, la explicación que subyace a la elección de determinados bienes deberá dar cuenta de esta condición existencial, es decir, tendrá que hacer explícito el *horizonte* o *trasfondo* como condición de posibilidad de la intelección de su experiencia encarnada. Así pues, el compromiso con la construcción de la propia identidad, la disposición a responder lúcidamente a la pregunta ¿Quién soy yo? exige superar las pretensiones de la epistemología moderna y reconocer al yo como esencialmente encarnado en un mundo cuyos sentidos esperan ser descubiertos.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. En *Biblioteca clásica Gredos*; 89.
- Blake, W. (1821). *The Marriage of heaven and hell*. The Sorcerer's Apprentice.
- Descartes, R. (1969). Reglas para la dirección del espíritu. En *Descartes* (pp. 1–71). Madrid: Gredos
- Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving realism*. London: Harvard University Press.
- Dreyfus, H. L. (2004). Taylor's (Anti-) Epistemology. En R. Abbey (Ed.), *Contemporary Philosophy in Focus* (pp. 52–83). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fukuyama, F. (2019). *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*. Barcelona: Ariel.
- Gabriel, M. (2018). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Barcelona: Pasado & Presente.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gamio, G. (2012). *Deliberación práctica y vida buena. Un estudio sobre la ética de Charles Taylor* [Tesis doctoral]. Universidad Pontificia Comillas.
- Han, B. C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008). El Concepto De Tiempo. *Conferencia de La Sociedad Teológica de Marburgo, Julio de 1924*, 9–14. Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k07b.3>
- Kant, I. (1784). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración? En Kant, I. (1999). *En defensa de la ilustración*. Barcelona: ALBA Minus.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MacIntyre, A. (2013). *After virtue*. New York: Bloomsbury Academic.
- Meijer, M. (2018). *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*. Toronto: Rowman & Littlefield Publishers
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología De la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini
- Murdoch, I. (2019). *La soberanía del bien*. Madrid: Taurus.

- Nussbaum, M. C. (1997). *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.
- Nietzsche, F. W. (2011). *Así habló Zarathustra*. Buenos Aires: Alianza Editorial
- Objeto. (s.f.). En *Diccionario Etimológico Español en Línea*. Recuperado de <http://etimologias.dechile.net/?objeto>
- Pirandello, L. (1933). *One, None and a Hundred-thousand*. Australia: Project Gutenberg
- Rawls, J. (2012). *Teorías de la Justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J. J. (2014). *Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad Entre los Hombres*. México D.F.: Biblioteca Nueva.
- Sartre, J. (1946). El existencialismo es un humanismo. *Conferencia de Octubre de 1945*, 1–14. Buenos Aires: Sur.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985a). The concept of a person. En *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985b). What is Human Agency? En *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1995). The Dialogical Self. En R. Goodman & W. Fisher (Eds.), *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*. New York: SUNY Press.
- Taylor, C. (1997a). La superación de la epistemología. En *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997b). La validez de los argumentos trascendentales. En *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997c). Explicación y Razón Práctica. En *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997d). Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein. En *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997e). Seguir una regla. En *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997f). Equívocos: El debate liberalismo-comunitarismo. En *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997g). La política liberal y la esfera pública. En *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997h). Invocar a la sociedad civil. En *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2004a). El lenguaje y la naturaleza humana. En *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Taylor, C. (2004b). La acción como expresión. En *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Taylor, C. (2004c). La conducción de la vida y el momento del bien. En *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Taylor, C. (2004d). La interpretación y las ciencias del hombre. En *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Taylor, C. (2004e). ¿Cuál es el problema de la libertad negativa? En *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Taylor, C. (2004f). Atomismo. En *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2007). *La era Secular. Tomo II*. Barcelona: Gedisa
- Taylor, C. (2008). Buffered and porous selves. *The Immanent Frame*. Extraído de <https://tif.ssrc.org/2008/09/02/buffered-and-porous-selves/>
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2012). What was the Axial Revolution? En *The Axial Age and Its Consequences* (pp. 30–46). <https://doi.org/https://doi.org/10.4159/harvard.9780674067400.c2>
- Taylor, C. (2014). *Hegel y la sociedad moderna*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2015). *Encanto y desencantamiento. Secularidad y laicidad en Occidente*. Cantabria: Sal Terrae.
- Taylor, C. (2016). *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2017). Understanding the other. A Gadamerian view on conceptual schemes. En S. Glandert & F. Girard (Eds.), *Law's Hermeneutics: Other Investigations*. New York: Routledge.
- Taylor, C., & Bernstein, R. (2017). *Diálogos* (D. Gamper, ed.). Barcelona: Gedisa.
- Taylor, C. (2018a). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2018b). Refutación de Gabriel. En *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Barcelona: Pasado & Presente.
- Taylor, C. (2018c). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vergara, M. A. (2011). *Catarsis*. Buenos Aires: Loco Rabia
- Weber, M. (2004). Science as a Vocation. En *Max Weber: Essays in Sociology*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica-UNAM.