

LA IDENTIDAD DEL YO Y LA IDEA DEL BIEN MORAL SEGÚN CHARLES TAYLOR

THE IDENTITY OF THE SELF AND THE IDEA OF MORAL
GOOD ACCORDING TO CHARLES TAYLOR

Francisco Javier Martínez Pérez
Universidad de Valladolid

Resumen: *El proyecto filosófico de Charles Taylor pretende ante todo aclarar el significado de qué es ser persona, construyendo una narración de la identidad moderna, rastreando los enraizamientos morales que nos han llevado al yo naturalista y desconfigurado ontológicamente. Su relato pretende ser una apuesta por una identidad moral del yo que va indisolublemente unida a valoraciones morales fuertes, así como a la idea objetiva del bien. Es imposible rastrear la idea del yo sin interrelacionarlo con su sentido moral. Por eso la Filosofía es la historia del yo, de cómo se ha comprendido moralmente el sujeto humano como ser-en-sí-mismo en relación a los bienes morales.*

Palabras clave: *Charles Taylor, identidad secular, ontología moral, idea del Bien, naturalismo.*

Abstract: *Charles Taylor's philosophical project aims above all to clarify the meaning of what it is to be a person, building a narrative of modern identity, tracing the moral roots that have led us to the naturalistic and ontologically misconfigured self. His story aims to be a commitment to a moral identity of the self that is inseparably linked to strong moral values, as well as to the objective idea of the good. It is impossible to trace the idea of the self without interrelating it with your moral sense. That is why Philosophy is the history of the self, of how the human subject has been morally understood as being-in-itself in relation to moral goods.*

Keywords: *Charles Taylor, secular identity, moral ontology, idea of the Good, naturalism.*

1. INTRODUCCIÓN

La Filosofía moral contemporánea, según Charles Taylor, se ha centrado más en lo que es correcto hacer en vez de en lo que es bueno ser, en el concepto de obligación (entendida como corrección) en vez de en lo que es “la naturaleza de la vida buena”¹. Nuestras reacciones morales son, por una parte, “casi como los instintos” y, por otra parte, implican una pretensión, implícita o explícita, un deseo de la voluntad, como voz interior o como búsqueda irrefrenable de la condición humana. Por eso Taylor habla abiertamente de “una ontología dada de lo humano”, que implica un asentimiento del propio yo para dar un consentimiento, superando así las visiones naturalistas modernas que pretenden minimizar cualquier explicación ontológica de la moral². Nuestro autor cree que no es adecuado conformarse con una visión moral meramente naturalista e instintiva, que olvida una ontología que da un enmarque racional explicativo a la implicación del yo en nuestra identidad moral. Sin la participación del yo en la toma de decisiones morales, quedaríamos reducidos a puro instinto naturalista primitivista en el que el yo queda minimizado a partir de una epistemología racionalista y empirista, en la que se da finalmente una explicación sociobiológica del ser humano³.

La argumentación ontológica y trascendental implica afirmar que nuestras reacciones morales no son solo sentimientos viscerales basados en instintos de naturaleza primitiva, sino que implican también un reconocimiento de pretensiones implícitas respecto a dichos objetos, lo cual nos lleva a asegurar que esas pretensiones definen al sujeto como un ser de valoraciones que va más allá de la sola razón práctica, y que las argumentaciones ontológicas son necesarias para definir la identidad moral del ser humano. La comprensión que tengo de mí mismo necesariamente tiene una profundidad temporal e incorpora la narrativa⁴. Todo ello nos lleva a la necesidad de explicar la identidad moral del ser humano desde argumentaciones ontológicas que atribuyen predicados a los seres humanos (ya sea como criaturas de Dios, como emanaciones de lo divino o como agentes racionales), tratando así de establecer

¹ “Intuiciones morales que son particularmente profundas, intensas y universales. De hecho, son tan profundas que estamos tentados a pensar que están enraizadas en el instinto, en contraste con otras reacciones morales que parecen, en gran medida, la consecuencia de una forma concreta de crianza y educación”. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 21.

² Cf. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 49 y ss; cf. A. BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza&Janés, 1989, p. 235. Charles Taylor intenta explicar el descrédito de las explicaciones ontológicas de la moral en la identidad del yo moderno basándose en justificaciones dadas en torno a supuestos seres inferiores, o en el respeto instintivo de la vida en ciertas cosmovisiones primitivistas, o en planteamientos epistemológicos racionalistas y empiristas basados en el éxito de la ciencia natural moderna.

³ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, pp. 122 y ss.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 83.

analogías entre dichos predicados y una explicación científica del mundo, tal y como por ejemplo se realiza en la ontología platónica, en la que se destaca la unidad, a partir de la teoría de las Ideas, entre la moral del trato justo y la teoría científica subyacente del universo⁵.

Para Taylor, es fundamental establecer argumentaciones ontológicas que expliquen las pretensiones de nuestros instintos morales basadas en una relación con el mundo, definido a partir de dichas argumentaciones⁶. La concepción naturalista, por el contrario, pretende desacreditar cualquier tipo de valoración fuerte a través de un universo neutral y subjetivo⁷. Charles Taylor trata de poner las bases de una ontología moral con argumentaciones de sentido sobre la imagen que asumimos y las valoraciones morales que nos identifican⁸. No se trata de meras respuestas instintivas, sino que el mundo y el yo vienen configurados en una unidad de sentido sobre la cual el mundo despierta la identidad del yo, y el yo es capaz de vislumbrar un mundo que estructura y reconoce respuestas de sentido que configuran la identidad moral del hombre⁹.

2. IDENTIDAD DEL YO Y ESPACIO MORAL

La imagen que asumimos es, desde el punto de vista de Taylor, el referente fundamental de sentido espiritual, que deviene en la configuración moral del propio yo y, al mismo tiempo, estructura nuestra visión de acceso al mundo. Una imagen que a veces no está suficientemente articulada argumentalmente, pero que se da por hecho tanto a nivel personal como social. Una cosa es “lo que se cree oficialmente” y otra cosa es “lo que se necesita entender” como base fundamental de referencia de sentido. Frecuentemente, según Charles Taylor, se desacredita cualquier planteamiento ontológico como cuentos irrelevantes sin validez alguna, a partir de epistemologías naturalistas, sociobiológicas y racionalistas de carácter reduccionista y, por otra parte, no se deja de hacer referencia a qué objetos son dignos de valor y a cuáles son las reacciones más apropiadas¹⁰.

Hay, por una parte, un saber oficial que se plantea como validez científica y sociobiológica¹¹, y, por otra, una necesidad de sentido, que frecuentemente en-

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 25.

⁶ “Ningún argumento puede mover a alguien desde una postura neutral hacia el mundo, se haya adoptado esta por exigencias de la ciencia o sea consecuencia de una patología, hasta la razón de la ontología moral”. *Ibid.*, p. 26.

⁷ Cf. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, p. 98; Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 64.

⁸ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, pp. 112, 115, 149.

⁹ Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 128.

¹⁰ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 121.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 124. Los asuntos humanos, para el naturalismo sociobiológico, aparecen descritos en términos externos, en continuidad con las ciencias de la naturaleza extrahumana, no en

tran en controversia. Lo que, según Taylor, suele hacerse para superar la contradicción es que dicho saber oficial reduccionista asume el papel de ontología moral, es decir, comienza por ofrecer la base para la discriminación de los objetos idóneos o las respuestas válidas¹². Se empieza excluyendo cualquier argumentación ontológica y, como alternativa, se plantea una visión oficial de validez científica, que a su vez adquiere dimensión ontológica. Se parte de una teoría científica que destaca la irrelevancia de cualquier ontología moral y se termina afirmando el naturalismo desvinculado que solo reconoce el orden de la explicación científica¹³. Charles Taylor afirma que los planteamientos ontológico-espirituales “reales” de dichos juicios morales contradicen las afirmaciones oficiales de la explicación sociobiológica y naturalista¹⁴.

Taylor asume la pretensión de recuperar la ontología moral, para identificarnos como seres metafísicos y adentrarnos en el sentido de las cosas¹⁵, al propio tiempo que para autenticar nuestro sentido de responsabilidad¹⁶. Es decir, para él, sin la asunción de la ontología moral, difícilmente podemos hablar de respuestas morales y de identidad moral del yo. La identidad moral del yo solo es explicable sobre la base del reconocimiento de las pretensiones que están en el fundamento de nuestro comportamiento moral. El relato de Taylor pretende superar una visión meramente naturalista e instintiva de las respuestas morales para dar una explicación fundamentada de lo que constituye la identidad moral de la persona humana.

Charles Taylor comienza afirmando que el mundo moral de los modernos es significativamente diferente al de civilizaciones anteriores. Para él, el hombre moderno, en su visión reduccionista de su identidad moral, tiende a considerar la moral referida casi de manera exclusiva al respeto a los demás y a las obligaciones que tenemos respecto de los otros¹⁷. Taylor intenta ampliar

términos culturalmente vinculados. Frente a esto, Charles Taylor propone un lenguaje de descripción densa como lo hace Clifford Geertz. Taylor recurrirá de nuevo a dicho autor al hablar de “lo interior” y “lo exterior” a partir de los términos *batin/lair*.

¹² Cf. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, pp. 129-130: “Sobre los trasfondos morales de la razón instrumental”; Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 28.

¹³ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 569.

¹⁴ Charles Taylor sostiene que la discriminación, hasta llegar a la irrelevancia, de los argumentos ontológicos en la sociedad moderna se debe al pluralismo social y a los planteamientos epistemológicos y perspectivas espirituales derivados de dicha epistemología.

¹⁵ Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 230.

¹⁶ Cf. Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, p. 108.

¹⁷ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, pp. 122-123; Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 179. Taylor clarifica el alcance del talante naturalista moderno y la epistemología que de dicha actitud se desprende: lo que hay que hacer frente a lo que hay que ser, la obligación frente a la naturaleza de la vida buena. Se excluye tanto lo que es bueno hacer como lo que puede ser bueno. No hay lugar para la noción del bien. Se trata de una filosofía de acción obligatoria. Es necesario explicar lo que genera las obligaciones válidas para nosotros, los criterios que nos permiten derivar aquello a lo que estamos obligados. La filosofía moral moderna basa sus principios en el utilitarismo (qué es lo que produce más felicidad a un mayor número de personas), en Kant

este sentido restringido de la moral hacia aspectos que tienen que ver con la dignidad de la vida humana y hacia aquellos elementos que hacen que la vida merezca la pena ser vivida. Es a lo que Charles Taylor se refiere cuando habla de la necesidad de fuertes valoraciones frente a aspectos triviales o cuestiones secundarias o reduccionistas. Taylor sostiene que la afirmación de los bienes constitutivos como fuente de valoración moral incluye tres ejes: el respeto y las obligaciones hacia los demás, los elementos que constituyen una vida plena y, finalmente, las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como sujetos merecedores del respeto de los demás.

Charles Taylor critica las visiones simplistas de la filosofía naturalista que intentan analizarlo todo desde la inevitabilidad propia de las reacciones naturales. Critica que para la filosofía naturalista no sea obvia la inevitabilidad de la dignidad humana, como lo son las reacciones viscerales en nuestro propio comportamiento. Para Taylor, el interrogante absoluto no solo es posible que se plantee, sino que se plantea inevitablemente¹⁸.

3. LOS CONFLICTOS INHERENTES A LA CULTURA MODERNA

Taylor defiende que hay algo que está meridianamente claro en el panorama moral del mundo moderno: la pérdida de horizontes o de marcos de referencia tradicionales, que se manifiesta como apatía hacia los mismos, o como problematicidad a la hora abordarlos. El espacio de la fama, la ética del guerrero y el honor, la ética platónica... han perdido cualquier referencia de sentido. La noción platónica del orden del ser ha dejado de ser comprensible y verosímil. Las religiones reveladas están siendo puestas de manera permanente en tela de juicio. Todo ello ha devenido en un desencanto weberiano, entendido como disipación del sentido del cosmos, como un orden de significados, y en la aparición del atomismo naturalista y neutro¹⁹. Se deja de mirar al cosmos o a los dioses como órdenes de significación, para ir interiorizando el horizonte de sentido moral en un yo que todo lo busca y lo discierne a partir de la razón. No hay un marco referencial asumido por todos como una "formulación definitiva" que sea capaz de explicar el estatus fenomenológico

(elegir, una vez que se hayan considerado las prescripciones ajenas como si fueran propias, qué criterios se deben adoptar para distinguir qué acciones son obligatorias) y en Rawls/Habermas (normas en las que se pondrían de acuerdo todos los interesados si es que fuera posible deliberar conjuntamente). Habermas debe algo a Kant, a esas normas aceptadas por todos, pero ofrece un procedimiento "dialogico" en vez de la búsqueda en solitario kantiana. Frente a esto Charles Taylor aboga por la articulación de las "distinciones cualitativas" para saber identificar las fuentes morales que nos fundamentan y el sentido de nuestras acciones, explicando de manera completa y sustancial la orientación moral de nuestras acciones.

¹⁸ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 78.

¹⁹ Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 106.

de un hecho dado²⁰. Siempre hay algo provisional en la adhesión, y podemos vernos cómo si en cierto sentido siempre estuviéramos buscando algo²¹.

Taylor habla a este respecto de MacIntyre como iniciador de búsquedas en torno a la pregunta sobre cuál es o podría ser ese bien final, o ese marco de referencia global. Es una búsqueda que adquiere contextos de narración para autocomprenderse y comprender el mundo²², una búsqueda como agentes racionales en clave de autoconocimiento y autoconciencia hegeliana. Se trata de buscar desde las experiencias con las que hemos entrado en contacto y que han supuesto una mayor autocomprensión del propio yo en la búsqueda de la propia identidad personal, es decir, de experiencias autorreveladoras del propio yo, entendido en clave de una mayor conciencia y conocimiento para entendernos a nosotros mismos. La búsqueda, para MacIntyre, es “esa percepción de mi vida como si estuviera encaminada en la dirección hacia lo que aún no soy”²³, o como Taylor afirma, “lo que soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser”.²⁴

En este mismo sentido que MacIntyre, nuestro autor canadiense señala que encontramos el sentido de la vida al articularla, al narrarla. Encontrar significado a la vida es ser capaz de encontrar las palabras que definen el propio yo en su autoconciencia y en su autocomprensión. Es lo que Charles Taylor denomina “nuestro poder de expresión”. De ahí la importancia de la Filosofía del Lenguaje para nuestro autor. La Filosofía del Lenguaje es la Filosofía que revela el sentido a través de la expresión que narra la propia autoconciencia²⁵. En el ámbito de los significados metabiológicos, la expresión, para Taylor, abre a dominios nuevos e insospechados.

Con el advenimiento de la Modernidad surgen nuevas expresiones que despliegan formas nuevas de estar en el mundo. Nos encontramos en el dominio de la innovación cultural. Es la fuerza particular y constituyente que tienen algunas expresiones²⁶. El lenguaje expresa los desplazamientos de

²⁰ Cf. Ch. TAYLOR, *La Era Secular*, t. I, Barcelona, Gedisa, 2014, p. 212.

²¹ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, pp. 11, 39.

²² “Por lo tanto, los agentes reflexivos se entienden cada vez más a sí mismos y a otros en términos de cierto tipo de narración, una historia en la cual ellos como agentes se dirigen a sí mismos hacia un bien final o fracasan en ese intento, un bien final cuya naturaleza aprehenden inicialmente en y a través de sus actividades en tanto agentes racionales”. A MACINTYRE, *Ética en los conflictos de la Modernidad*, Madrid, Rialp, 2017, p. 105. Cf. P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 366 y ss.

²³ Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 81.

²⁴ Cf. A. MACINTYRE, *op. cit.*, pp. 59-63. Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 80.

²⁵ “Descubrir aquí, depende de la invención y está entretejido con ella. Encontrar un sentido para la vida depende del enmarque que demos a las expresiones significativas adecuadas. (...) Las vidas tienen o carecen de significado cuando tienen o dejan de tener sentido; pero significado también se aplica al lenguaje o a otras formas de expresión”. *Ibid.*, pp. 38-39.

²⁶ Cf. Ch. TAYLOR, *Animal de lenguaje*, p. 252.

las fuentes morales a través del significado hecho narración. Por ello, según nuestro autor, existe el riesgo de “problematicidad” en el intento de establecer marcos de referencia, al propio tiempo de que existe el peligro de temor al sin sentido, a perder contornos espirituales, a una especie de vértigo de la nada, a una vida en constante fractura del no saber qué y para qué²⁷. Son los “conflictos inherentes de la cultura moderna” de los que habla Taylor²⁸.

4. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS PARA UNA FENOMENOLOGÍA MORAL EN TORNO A LA IDEA DEL BIEN

Frente a esta sensación de vacío y de no saber qué y hacia dónde, Charles Taylor utiliza una serie de términos que describen su relato filosófico: marcos referenciales, fuerte valoración, naturalismo, utilitarismo, conciencia moral moderna, discriminaciones cualitativas, lo incomparablemente mejor. Taylor habla también de la “ambivalencia modernista”, entendida, por una parte, como la tensión entre la afirmación de la vida corriente y, por otra parte, como la necesidad de encontrar algunas de nuestras distinciones morales más importantes a pesar de la incapacidad moderna para articularlas²⁹. Anhelamos el héroe, pero preferimos vivir como antihéroes, afirmamos los ideales de los bienes mejores y más elevados y, al mismo tiempo, intentamos vivir desde las experiencias más concretas de la vida corriente. Esta es la confusión y reducción naturalista. Taylor se pregunta: ¿sé lo que digo? ¿Comprendo verdaderamente aquello de lo que hablo?³⁰

Charles Taylor entiende que ir más allá de dichos límites y saltarse cualquier tipo de discriminación cualitativa lleva a no tomarse en serio la condición humana, lo que él denomina “lo intacto de la personalidad humana”; personalidad humana que viene definida por la cuestión de la identidad y por la pregunta: ¿quién soy yo?³¹ Es decir, si no sé dónde me encuentro y cómo me ubico en el mundo, difícilmente podré tomar postura, articular una narración, expresar el mundo en el que me encuentro desde lo que yo soy y lo que tengo por digno de ser considerado como bueno, como admirable y como valioso³².

²⁷ Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 112.

²⁸ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 150.

²⁹ Cf. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, p. 53.

³⁰ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 66.

³¹ “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”. *Ibid.*, p. 52.

³² Frente a esta autoconciencia expresiva de lo que soy y lo que considero narrativamente como valioso desde el propio autoconocimiento, lo opuesto sería una desorientación, una crisis de identidad, una incertidumbre respecto al lugar en que me encuentro, una vulnerabilidad

Sin esta valoración fuerte de la propia identidad moral, no será fácil que haya una orientación moral en términos de la pregunta: *¿quién soy yo?*

En opinión de Taylor, el riesgo y la problematicidad de la condición moral del hombre moderno es que se aleja de las nociones de carácter universal y cualitativo con relación al orden moral. Para el hombre anterior a la época de la Reforma eso no tendría sentido. Había claramente definido un marco moral básico expresado en términos universales que orientaba la acción individual. Para el hombre moderno, esa unidad inquebrantable, en torno a los términos universales de discriminación cualitativa, se ha visto superada por otro tipo de discriminaciones de identificación personal, que hace que no haya una vinculación exclusiva a lo universal. Hay una identidad más profunda y multilateral, dirá Taylor, y, por lo tanto, más compleja, en la que los referentes universales tienen que ser matizados desde identificaciones individuales, en la que el héroe, en su idealismo, tiene que ser integrado armoniosamente con el antihéroe de lo particular y lo individual³³. Este es el gran cambio de la Modernidad: la identidad moral del sujeto humano debe ser establecida por él mismo; este debe ser autoconsciente y autorresponsable³⁴.

Taylor se sirve de la importancia dada en la Modernidad a la autodefinition responsable para reivindicar el establecimiento de valoraciones fuertes, para superar la sensación de vacío de algo que debe definirse sin saber cómo. Se buscan marcos referenciales que ofrezcan orientación moral y horizontes de sentido, a partir de los cuales el hombre pueda ubicarse existencialmente para saber dónde está y qué significan las cosas. Dentro de dichos marcos referenciales, de dichas valoraciones fuertes y distinciones cualitativas, se define nuestra identidad moral, que nos permite determinar lo que es realmente importante para nosotros y lo que no lo es. Las fuentes morales nos identifican ontológicamente y nos permiten realizar valoraciones cualitativas.

Por lo tanto, para Taylor, las descripciones mecanicistas, utilitaristas y naturalistas, que ponen al margen los marcos referenciales, no tienen sentido si queremos establecer una ontología moral que fundamente el sentido moral

frente a la ausencia de marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable y capacidad para percibir como buenas y significativas ciertas posibilidades vitales. Charles Taylor dice que la identidad autoconsciente da seguridad y orientación, nos permite saber quiénes somos, para identificar el espacio moral en el que nos movemos y ser capaces de distinciones cualitativas en torno al bien o al mal, a lo que merece la pena hacer o no, hacia lo que tiene significado e importancia o no. Es decir, para Taylor no se puede responder por uno mismo si uno no sabe dónde se encuentra y a qué quiere responder.

³³ Aquí nos surge una pregunta: ¿se puede, desde esta multilateralidad, expresar y narrar el sentido de lo auténticamente humano? ¿Se puede conjugar una armonía entre el ideal del héroe y la particularidad individualista del antihéroe? ¿Es posible articular una narración de estas antítesis?

³⁴ Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 49; Cf. Ch. TAYLOR, *La era secular*, t. II, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 281, 415.

del yo. Si partimos del supuesto naturalista que afirma que la ontología moral o las valoraciones fuertes son un simple añadido a algo que no nos identifica como lo que somos, o meros inventos que no responden a nuestros interrogantes, entonces las distinciones cualitativas son despreciadas sobre la base de una consideración moral humana, basada en simples deseos, gustos, aversiones y antipatías, con una orientación básica de carácter naturalista. Las valoraciones fuertes serían consideradas un invento al margen de nuestra naturaleza, definida por reacciones, deseos, gustos, aversiones...; y cualquier distinción cualitativa sería una adopción, que solo podría ser aceptada si es capaz de incorporarse en esa "naturaleza de orientación básica"³⁵.

Charles Taylor asegura que lo importante no son solo las valoraciones cualitativas en las que nos ubicamos moralmente, sino "dónde estamos situados en relación a dichas fuentes morales", evitando el "liberalismo de la neutralidad"³⁶. Nuestra identidad moral no puede configurarse sin marcos referenciales que nos pongan en contacto con la idea del bien. Y al definir nuestra identidad moral se va acrecentando la autocomprensión de lo que vamos siendo con relación a nuestra ubicación, con relación a esa

³⁵ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 41. Taylor habla de la profunda crisis que supone comprendernos a nosotros mismos desde la visión naturalista que relega las cuestiones sobre los marcos referenciales, como cuestiones adoptadas o como algo artificioso. Tal pretensión la equipara Taylor a "una persona dominada por una tremenda crisis de identidad", sin saber cómo orientarse y cómo responder a las preguntas sobre quién es o qué es lo importante y significativo para uno. Esta crisis de identidad potenciada por la visión naturalista se expresa como una "imagen distorsionada y disociada" del propio yo, por lo que Taylor llega a hablar de "trastorno" y de "ir más allá de los límites de la superficialidad". Taylor distingue entre la "visión patológica naturalista" y el "marco referencial del utilitarismo" que, por el contrario, sí que tiene un marco referencial caracterizado por la racionalidad y la benevolencia en esa búsqueda de la felicidad según las claves de la racionalidad. Para Taylor, las respuestas de una posible aceptación de la visión naturalista de una explicación fenomenológica de la identidad se quedan cortas, porque las distinciones cualitativas de valoraciones fuertes como explicación ontológica de la moral van más allá de la explicación fenomenológica y tratan de llegar a las condiciones trascendentales de la vida humana, superando cualquier visión de definir la identidad moral sobre la base del hacer, de captar las posibilidades humanas desde lo que en realidad hacemos cuando hacemos algo. Taylor pone gran énfasis en la oposición a las tesis naturalistas, a las que considera muy limitadas en la "visión de horizontes de sentido con valoraciones fuertes", sin los cuales la identidad moral del hombre quedaría seria y patológicamente en entredicho.

³⁶ Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, p. 53. Taylor utiliza dos metáforas que creo son reseñables para acercarnos a la interrelación entre la identidad moral y el bien: "el contacto" con el bien y "dónde nos situamos" con relación al bien. La imagen del contacto nos hace caer en la cuenta de que el bien no es algo abstracto, sino asumido existencialmente, que tiene que ver con algo que se encarna y con lo que uno puede contactar a través de la propia vida que se deja moldear por la divinidad, o por el honor, el autodomínio racional, la afirmación de la vida corriente, o por formas expresivas de carácter artístico. La metáfora de la "situación" en relación al bien nos ayuda a entender el bien como una toma de postura, que nos sitúa y nos ubica en un lugar que nos permite reconocernos como identidades moldeadas por el bien, y que nos hace estar satisfechos donde estamos: la razón a través de una vida en orden, la familia a través de espacios de felicidad e intimidad doméstica... y en el lado opuesto, por "insatisfacción" de lo que se vive: dominio de pasiones, sentido de impotencia, vacío existencial, sentido de conformidad mezquina.

idea de lo cualitativamente mejor. La identidad moral y la idea de bien nos posicionan en la aspiración de contactar con la idea de bien, que no puede realizarse de otra manera que no sea a través de la identidad moral, asumida y definida como ideal de autorrealización. La cuestión fundamental es dónde me ubico con relación al bien, y si estoy en contacto con él. Se trata de ver si la vida vale la pena, si es significativa, plena y sustancial, o vacía y vana, si posee unidad, o está desconectada de un centro vital configurador de la propia identidad.

En relación con la aspiración moderna al significado, hay una evidente concordancia con otras aspiraciones fraguadas históricamente que tienen que ver con el deseo de ser mejores, o de una búsqueda de la inmortalidad; aspiraciones que se han manifestado bajo distintas formas, como la fama, valores..., o bien relacionándose con algo externo superior, como la vida eterna, o con ideales que se dan a través de una historia más elevada. Para Taylor, es imposible deshacerse de los marcos referenciales y de las discriminaciones cualitativas³⁷. Así pues, si la relación entre el bien y la identidad personal viene caracterizada por una ubicación con relación a dicho bien, está claro que lo fundamental no es solo dónde estamos, sino hacia dónde vamos. Taylor sostiene que, en consecuencia, la cuestión fundamental jamás se agota en lo que somos, porque la dinámica del hacia dónde vamos nos hace caer en la cuenta de que siempre estamos cambiando. La metáfora de la ubicación espacial, con relación al bien, define una identidad en la que lo más relevante no es tanto el más o menos, cuanto la dinámica de cambio en la que estamos inmersos con relación a dicho bien. O lo que es lo mismo, la cuestión de la identidad moral no es tanto una cuestión de más o menos cuanto de sí o no, es decir, si nos encontramos en un proceso de ir acercándonos cada vez más al bien. Para Taylor, pues, lo realmente importante es la dirección de nuestras vidas, hacia dónde se encaminan nuestros pasos con relación al bien. Y esto hace de nosotros seres que cambian, que van deviniendo, que están en un proceso constante hacia el bien como foco orientador de la propia identidad personal.

Charles Taylor nos remite a uno de sus grandes referentes filosóficos, Heidegger, que entiende al ser en relación con el tiempo, un ser que se va realizando en el tiempo y en la historia, que es capaz de narrar de sí mismo, un ser-en-el-mundo, encarnado en el tiempo, que se hace historia personal, y una historia que va siendo asumida por la autoconciencia de lo que va siendo. El ser es lo que está siendo en el tiempo, es temporeidad³⁸. El ser es lo que está realizándose en el cambio hacia donde se va encaminando. Y cualquier significado que atribuyamos a la parte debe tener sentido en

³⁷ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 51.

³⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012.

el conjunto, y contribuir a definir el significado de este³⁹. Sin embargo, la identidad como autocomprensión hacia donde nos vamos encaminando no olvida la autoconciencia de dónde estoy y de mi lugar en referencia al bien. Desde lo que soy (ahí estaba A) entonces me encamino (hago B) hacia lo que proyecto llegar a ser. Y en esta dialéctica entre lo que soy y lo que proyecto llegar a ser (que nos recuerda a Hegel), lo que soy estaba siendo (ahí estaba A) porque deviene en un proyecto que está empezando a ser (hago B). Se trata de una dinámica procesual entre el ser y el hacer que va recreando la propia historia en una dinámica narrativa. Una narración que no es simplemente estructurar el presente, sino que, como dirá Charles Taylor, la narración forma parte de este proyecto que está deviniendo, porque lo que soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser⁴⁰. De este modo, para Taylor, la narración se convierte en la clave para entendernos como lo que estamos siendo y llegando a ser.

En definitiva, Taylor pretende poner las bases de un proyecto de construcción de la propia identidad moral desde la narración de lo que la vida ha alcanzado a mirar, para proyectar la mirada sobre lo que somos capaces de ser. El futuro es lo que somos capaces de narrar sobre la autoconciencia de lo que hemos sido y en la capacidad de proyectarnos hacia el pasado. Sabemos lo que somos a través de lo que hemos llegado a ser. Y eso requiere una actitud narrativa en la vida que aporta autopercepción y conciencia. Para lograr su proyecto, Charles Taylor indaga en la definición de la identidad del yo como autoconciencia, la conciencia de sí mismo, la percepción de sí mismo, lo que se aparece esencialmente a sí mismo. Se refiere así a Locke, porque su concepción filosófica tendrá una gran repercusión en la concepción moderna de lo que significa la identidad. Se trata de un yo que viene definido en términos neutros, sin marcos de referencia, puntual, sujeto de control racional, que olvida que el ser se construye fundamentalmente como autopreocupación y cuya comprensión de sí mismo queda reducida a la neutralidad, a un punto desvinculado de cualquier inquietud constitutiva, un yo reducido a la autoconciencia. Este es el yo moderno, que parece carecer de cualquier valoración constitutiva moralmente.

Frente al yo “puntual” lockeano, Taylor reivindica un yo como espacio de cuestiones e inquietudes constitutivas. Frente a la imagen del punto para expresar el yo reducido a la mera autoconciencia, Taylor aboga por la imagen del “espacio” para identificar un yo abierto a los interrogantes y a las inquietudes en relación con el bien, por el cual uno se orienta y en relación al cual se sitúa. Frente a un yo reducido a un punto, Taylor propugna un yo expansivo, espaciado y abierto como un ser de inquietudes y convicciones,

³⁹ Cf. Ch. TAYLOR, *Animal de lenguaje*, p. 290.

⁴⁰ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 80.

con una capacidad narrativa que le proyecta hacia lo que está encaminándose, que está llamado a configurarse al completo, como una unidad en torno a un centro vital orientador y configurador de identidad y personabilidad. No puedo saber lo que soy si no soy capaz de narrar cómo he llegado a ser lo que soy, de escribir una biografía en torno a una unidad significativa, con un presente que manifiesta huellas del pasado y que se encamina y proyecta hacia el futuro, es decir: sobre la base de lo que soy proyecto mi futuro.

Asimismo, según Taylor, somos seres que poseen los requisitos de profundidad y complejidad, en el sentido de que tienen una identidad, o luchan por conseguirla⁴¹. Taylor critica las restricciones que suponen: a) el *yo freudiano*, que lucha por ocupar su espacio de libertad frente al ello y al superyó, buscando el mayor margen posible de beneficios; y b) el *yo psicológico* o *sociológico*, caracterizado como imagen de uno mismo, que apenas guarda conexión con la autocomprensión moral y autodefinidora, cuya imagen está inducida socialmente y viene caracterizada como “la humana-demasiado-humana debilidad del ego”. Frente a dichas versiones problemáticas del yo, Taylor considera un yo que conecta identidad y bien, y que afirma imperiosamente la necesidad de marcos de referencia que sostienen la propia identidad para una orientación al bien, afirmando la identidad moral que está asociada a valoraciones fuertes desde un punto de vista cualitativo. El yo no puede ser aprehendido científicamente porque no es un objeto y no puede ser reducido a un mero ideal de autoelección que elimina las condiciones de significado⁴², de ahí la importancia del “relato” de autocomprensión, en la que el fragmento es una parte del evento y contribuye a retomar la vida “en su conjunto”⁴³.

5. HACIA UNA ÉTICA DE LA ARTICULACIÓN DE DISTINCIONES CUALITATIVAS

Taylor sostiene que no es posible articular total y absolutamente lo que somos. Una narrativa abre campos a nuevas explicaciones de sentido, pero nunca se termina de completar el alcance de lo que somos. La narración de nuestra identidad abre caminos a nuevos interrogantes y a valoraciones nuevas, a nuevas referencias de ontología moral que nunca se dan por concluidas. Por eso Taylor da tanta importancia al lenguaje y a los lenguajes que exploran la identidad del yo como parte del objeto de estudio. El lenguaje

⁴¹ Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 241.

⁴² Cf. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, p. 75.

⁴³ “Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definida por la manera en que las cosas son significativas para mí. (...) Y el asunto de mi identidad se elabora solo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones... Solo somos yoes en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien”. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, pp. 61-62.

siempre existe como comunidad lingüística en la que el yo solo puede concebirse y entenderse en referencia al entorno y a los otros con los que interacciona. Adquiero identidad personal en el contacto con el lenguaje y con los otros. Para Taylor solo podemos introducirnos en la “personeidad” a través del lenguaje⁴⁴. Los significados se identifican dentro de la comunidad lingüística en la que estoy inserto y el sentido de las palabras clave para mí serán los significados que dichas palabras tengan para nosotros en una conversación de carácter dialógico, o en algo similar a un círculo hermenéutico⁴⁵. Solo a partir de significados comunes y compartidos podré matizar conceptos y significados con alcance propio⁴⁶. Luego la identidad moral, según Taylor, viene definida por dos ámbitos configuradores: desde las preguntas de significado que voy articulando en torno a la pregunta “¿quién soy yo?”, narrando lo que es importante para mí y lo que tiene sentido (toma de posición en las cuestiones morales y espirituales a través de las valoraciones fuertes y las discriminaciones de sentido) y, al mismo tiempo, desde el lugar de donde hablo y a quién hablo (la urdimbre de la interlocución en referencia a una comunidad definidora)⁴⁷. Saber lo que se quiere decir no puede realizarse sin sentirnos pertenecientes a una comunidad lingüística.

⁴⁴ Previamente al lenguaje, Winnicott habla de objetos y fenómenos transicionales que son “otra forma de lenguaje” que ayuda a forjar la “personeidad” en contacto con lo que le rodea. “El niño se hace la ilusión de que existe una realidad externa que corresponde a su capacidad de crear. De este modo, el seno materno es creado por el niño tantas veces como tiene necesidad. La madre pone el seno real allí donde el niño está listo para crear y al momento justo. Desde un punto de vista psicológico, en esta relación no hay ningún tipo de intercambio. El niño se alimenta de un seno que es parte de él mismo, y la madre alimenta a un niño que es parte de ella. Lo mismo que el lenguaje ‘personea’ al individuo, así también en etapas anteriores los objetos y fenómenos transicionales van haciendo que el niño se vaya identificando con su propio yo”. F. GALLEGU, “La religiosidad en los primeros años de la infancia. Perspectivas Teóricas”, en *Consonancias* 9, n. 34 (2010), p. 12.

⁴⁵ Cf. Ch. TAYLOR, *Animal de lenguaje*, pp. 253, 290.

⁴⁶ “Soy un yo solo en relación con ciertos interlocutores; en cierta manera, en relación a esos compañeros de conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición (...). El yo solo existe dentro de lo que denomino la ‘urdimbre de la interlocución’”. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 64.

⁴⁷ Cf. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, p. 70. Según Taylor, la cultura moderna ha potenciado más el individualismo que la urdimbre de interlocución. Él analiza cómo las más importantes tradiciones espirituales y filosóficas han potenciado el desapego de determinadas urdimbres comunitarias: el libro de los profetas y salmos, Platón y la opinión ateniense, el ideal de los héroes... No obstante, Taylor afirma que los espacios para la originalidad y el individualismo solo serán posibles, si no se quiere caer en la confusión y la ambigüedad, si se rompe con la comunidad lingüística que pone en relación con los demás. Mi visión del mundo no puede desvincularse de la genealogía subyacente a dicha urdimbre lingüística. La propia originalidad debe ser contrastada con el pensamiento y, por ende, con el lenguaje de los otros, que es testigo de una herencia que nos vincula. La propia originalidad se expresará en un lenguaje que lleva consigo las experiencias comunes de una historia y una valoración del ser humano de las que no podemos desvincularnos. No podríamos expresarnos desconectándonos de dicha comunidad lingüística a la que subyace una genealogía moral y una visión que heredamos. Uno de los retos de la razón moderna es que podemos tener necesidad de relaciones para realizarnos, pero no para definirnos.

Nuestra propia originalidad lingüística entra necesariamente en conexión con una urdimbre de significados compartidos a través de una comunión lingüística. Adquirir un lenguaje original, propio, que nos hace conscientes del alcance significativo de nuestras palabras, significa que hay un camino hacia la autenticidad que pasa por configurar lo que realmente me importa y es decisivo para mí, y que encuentra fuerza motivacional en la comunidad⁴⁸.

La fuerza que en la Modernidad adquiere el individualismo, ha conllevado, según Taylor, ciertas visiones de la identidad personal y del lenguaje que la han negado casi por completo. Son las teorías modernas del lenguaje de Hobbes, Locke y Condillac, que lo presentan como un instrumento que puede ser inventado por cada individuo, hasta llegar a alcanzar así un carácter privado, criticado en su día por Wittgenstein, que constituye, según Taylor, “la imagen habitual del yo moderno”⁴⁹. En la condición moderna se da ese salto hacia afuera de la condición trascendental de la interlocución, resaltando, de manera casi exclusiva, la postura independiente y olvidando la urdimbre interlocutoria en la que estamos inmersos ontológicamente. Taylor, siguiendo a Heidegger, Gadamer y Ricoeur, intenta resaltar “la condición trascendental de la interlocución” para superar la confusión del yo moderno. El relato tayloriano pretende resaltar la importancia de la comunidad lingüística, comunidad que nos pone en relación con el pequeño grupo al que nos adherimos (justos, salvados, sabios, verdaderos creyentes), grupo que tiene que ver con el círculo hermenéutico que, según Taylor, se puede generalizar, para entender cómo actuamos con la serie de significados interdependientes que son centrales para nuestra autocomprensión humana⁵⁰.

La crítica tayloriana a la modernidad considera la importancia de realizar una categorización de los bienes, definiéndolos por un “contraste cualitativo”, concediendo a uno de ellos una importancia superior con relación a los otros. Es este bien fundamental el que compromete la identidad de la persona y el que proporciona las pautas para juzgar la orientación de su vida. Todos los demás bienes son considerados en su adecuada proporción como referentes de valoración personal y social. No obstante, lo que Taylor denomina “único bien supremo” adquiere una relevancia especial, como el que mejor define la identidad de la persona, dado que es el bien lo que motiva las actuaciones más nobles de la persona. Para Taylor, en este proceso de definición y auto-nombramiento, comprendemos la situación desesperada y trágica de no tener biografía moral, de quedarse sin identidad⁵¹. Es ese bien el que me identifica y hacia el que oriento mi vida, es ese bien especial de tal relevancia para mi

⁴⁸ Cf. Ch. TAYLOR, *Animal de lenguaje*, p. 255.

⁴⁹ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 91.

⁵⁰ Cf. Ch. TAYLOR, *Animal de lenguaje*, p. 290.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 306.

vida que desviarse de él o no encarrilar la propia vida en función de él, crea una sensación de amenaza e inseguridad que golpea los propios fundamentos de mi ser persona. En sentido contrario, tener encaminada la propia vida en dirección a dicho bien es lo que crea una sensación de felicidad e integridad que confiere un sentido de plenitud a la propia vida.

Entre ese bien superior que compromete fundamentalmente la vida y los demás bienes que son reconocidos como tales y respecto a los cuales puedo tener un sentido de mayor o menor reconocimiento existe una “discontinuidad cualitativa”. A estos bienes de orden superior Taylor se refiere como “hiperbienes”, dado que son más relevantes que los otros, dan un fundamento de identidad moral a la persona y permiten juzgar y decidir sobre ellos⁵². En la cultura moderna, los hiperbienes vienen identificados por la noción de justicia o benevolencia universal, según la cual todos deben ser tratados con la misma dignidad y respeto, independientemente de su raza, lengua, sexo, cultura o religión. Se trata de una cultura que da por superada cualquier concepción jerárquica de la sociedad y que vincula dichos hiperbienes con la ciencia. Son estos hiperbienes de nuestra cultura moderna los que han ido desfundamentando otros referentes morales, en torno a los cuales se establecieron hiperbienes anteriores, basados en el platonismo y en las revelaciones judeo-cristianas; lo mismo que estas últimas desfundamentaron hiperbienes que fueron establecidos sobre la base de la ética homérica del honor o de formas de idolatrías religiosas.

En este contexto, Taylor propugna un “naturalismo depurado” que vaya más allá de las valoraciones morales como proyecciones subjetivas sobre un mundo neutro. Si el naturalismo nos ha hecho caer en la cuenta de que nuestras valoraciones tienen mucho que ver con la experiencia de cómo nos situamos en el mundo, Taylor plantea un reto a un naturalismo más depurado que pudiera entender nuestras valoraciones como parte de las percepciones del mundo y de nuestra existencia social, que son inseparables de nuestro modo de vivir y que no pueden estar al margen de ciertas distinciones cualitativas. Luego el malestar epistemológico en torno a los hiperbienes, fruto de nuestra cultura moderna racional-naturalista, se superaría, según Taylor, con la aceptación de que las palabras morales no son solo proyecciones subjetivas en

⁵² Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 104. Las dos visiones clásicas sobre los hiperbienes están representadas por Platón y Aristóteles. El primero representa lo que Taylor considera la “postura de la intransigencia revisionista”, que pretende negar por completo cualquier bien que se interponga en el camino del hiperbién. Todo está enfocado hacia el hiperbién, y se niegan por completo otros bienes menores. Por el contrario, Aristóteles representa la teoría inclusiva, es decir, la postura de afirmar todos los bienes, aunque reconoce también que hay bienes de rango superior, como los que tienen que ver con la vida racional (*theoria y phronesis*), que tendrían una consideración de prioridad, pero sobre la base común de una afirmación general de todos los bienes juntos y en proporciones adecuadas. Aristóteles habla del “bien completo”, todos los bienes en la proporción adecuada. No hay unificación. Cada bien es bueno porque está en esa totalidad, no porque lo sea en sí.

torno a un mundo neutro y de que nuestra experiencia del mundo se incardina y tiene lugar a partir de distinciones cualitativas. Por eso para Taylor la objetividad de nuestras valoraciones y distinciones cualitativas está imbricada en nuestras formas de vida, en una comprensión encarnada, en ese *habitus* que activa las reglas⁵³.

Frente a un naturalismo basto, que pretende demostrar la invalidez de cualquier distinción moral o de los hiperbienes al ir, de alguna manera, en contra de las bases de nuestras valoraciones y reacciones subjetivas, Taylor no solo propugna un naturalismo depurado con el que poder entrar en diálogo, sino que pretende recurrir a lo que él denomina la “fenomenología moral”. Una fenomenología que considera que la orientación al bien no es algo opcional, frente a la cual uno puede “abstenerse” o “abstraerse”. Se trata de afirmar la condición de ser yoes con una identidad moral que permite realizar valoraciones fuertes y no meramente expresar reacciones subjetivas ante el mundo o proyecciones ante un mundo neutro. Es decir, la existencia humana, la identidad moral del yo se fundamenta en la consideración de que somos seres humanos con una forma de vida dada, con una cierta forma de vida en orientación hacia el bien, con una conciencia⁵⁴. Por ello, para Taylor, intentando superar cualquier visión naturalista de corte bajo, no podemos explicar el mundo sin esta fenomenología moral, que nos lleva a definir los asuntos humanos en términos del significado que las cosas tienen para nosotros. Es lo que él mismo denomina una ontología moral, que es capaz de “dar la mejor explicación” a lo que las cosas significan para nosotros, superando así cualquier inquietud epistemológica promovida por el naturalismo y el precedente platónico en torno a los hiperbienes⁵⁵.

⁵³ Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 238.

⁵⁴ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 108.

⁵⁵ Es muy interesante la reflexión de Taylor en torno al escepticismo moderno hacia los hiperbienes por lo que supone, en primer lugar, de falta de acuerdo y la carencia de unanimidad en torno a los mismos. En un segundo lugar, por el hecho de lo que implican como un referente de cambio, superación o elevación moral, o incluso a veces de rechazo a bienes anteriores. De ahí que, como reacción, el naturalismo moderno haya intentado fundamentar lo común, lo no regenerado, lo primitivo, la conciencia común, *l'homme moyen sensuel*, concediendo así una gran importancia a la afirmación de la vida corriente, frente a formas de vida superiores o consideradas más altas, como el ascetismo, la contemplación, el heroísmo idealista... De ahí las reacciones que frecuentemente se han desencadenado en contra de la religión como promotora de dichas formas más altas, frente a la reivindicación de lo primitivo y el deseo naturalista de la satisfacción. Y de ahí también la referencia de Taylor a Nietzsche como el que pretende deshacerse de cualquier referente moral para volver a la autoafirmación, sin otro referente que la voluntad de poder. “La expresión nietzscheana ‘voluntad de poder’ quiere decir: la voluntad, tal como se la comprende comúnmente, es propia y exclusivamente voluntad de poder... La expresión voluntad de poder no significa que la voluntad, en concordancia con la opinión habitual, sea un tipo de apetencia, el cual, sin embargo, tendría como meta el poder, en lugar de la felicidad o el placer... Tomado estrictamente en el sentido del concepto nietzscheano de *voluntad*, el poder no puede ser nunca antepuesto a la voluntad como una meta, como si el poder fuera algo que pudiera ponerse de antemano fuera de la voluntad. Puesto que la voluntad

Por lo que respecta a los hiperbienes, Taylor reflexiona sobre las dos posturas que engendran sospechas respecto a ellos⁵⁶. La primera es la desautorización de los hiperbienes desde el razonamiento práctico al margen de convicciones morales⁵⁷. Taylor, en esta reflexión sobre la ontología moral y los prejuicios naturalistas sobre la incomodidad epistemológica moderna frente a los hiperbienes, trata de analizar lo que suponen los argumentos de transición según el modelo del razonamiento práctico, de tanta raigambre en la tradición epistemológica. Se trata de una postura epistemológica que supone no la dinámica “correcto” (A) frente a “incorrecto” (B), sino la transición de A a B a partir de una dinámica superior. Argumentar las contradicciones existentes en A, como ganancia y superación de errores a través del paso a B, es una transición no solo correcta, sino necesaria. Y hay que demostrar dichas transiciones tanto de A a B, como de B a A, mostrando la ganancia argumentativa en ambas direcciones. Así, para el razonamiento práctico, la argumentación de transiciones se convierte en un razonamiento comparativo de una superioridad que se impone por la fuerza de la ganancia, es decir, que hay bienes superiores que implican capacidad de reducción de error, al propio tiempo que un avance epistémico. Taylor afirma que esto es todo un desafío, pues la crítica demoledora nietzscheana a la moral se realiza a partir de la transición que produjo el hiperbién referencial a la moral de esclavos explorando genealogías de razonamiento práctico. El hiperbién, dirá Taylor, no puede definirse por la genealogía de transiciones, sino por su génesis. Se esconde un peligro en el razonamiento práctico de los argumentos de transición enraizado en nuestra tradición epistemológica. Taylor invita más bien a buscar las referencias valorativas que nos mueven moralmente. Se trata de analizar la génesis, no la transición del hiperbién. Para nuestro autor el argumento comparativo de razonamiento práctico esconde un gran peligro.

La segunda sospecha moderna contra los hiperbienes es la que despiertan, desde nuestra concepción naturalista y científica, concepciones que aparecen como desvinculadas de nuestras concepciones modernas y de la vida ordinaria, tales como el Bien platónico, visiones teístas de la revelación divina o nociones románticas de la Naturaleza como fuente primordial. Dichas visiones no son consideradas en sí mismas como problemáticas. La sospecha surge de la visión moderna de que, para aceptar algo complejo, debe tener la

es resolución a sí mismo, en cuanto dominar más allá de sí, puesto que la voluntad es querer más allá de sí, la voluntad es el poderío que se da poder a sí como poder”. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Madrid, Ariel, 2014, p. 49. De ahí que frecuentemente la Modernidad ha considerado que el hiperbién y los representantes de dicha moral superior (sacerdocio y aristocracia) habrían potenciado una moral de superiores e inferiores, potenciando así formas de exclusión y dominación bajo aspectos de marginación.

⁵⁶ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 109.

⁵⁷ Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, pp. 61-62, 219.

característica de que “nos mueva”⁵⁸. No se percibe el bien como algo que nos importa y nos configura moralmente, a lo que reconocemos autoridad, o a la causa adhesión por la fuerza de la empatía social, sino como algo cuya fuerza empodera y encaja en un proyecto de libertad autodeterminada que nos mueve a ello⁵⁹. Para Taylor este es un modelo falsificador, pues nos desubica de las fuentes morales, de la fenomenología moral y de la ontología de las referencias morales. El bien moral y la identificación personal no deben consistir en que nos mueva, cuanto en la consciencia de ser movidos por un bien superior. Es valioso el bien que nos mueve, no la reacción natural subjetiva que nos mueve. Nos debe mover lo que se percibe como infinitamente valioso, no el hecho de ser movidos por algo independientemente de su valor. Sostiene Taylor que cualquier movimiento axiológico debe ir en esa dirección moral, dado que, de lo contrario, no sería computado como hiperbien. Si lo que me mueve es un bien mayor en la reducción-de-error, estaríamos encaminados hacia un movimiento superior con capacidad de identificación moral. Si lo que me mueve queda en el ámbito subjetivo del relativismo moral, puede que estemos falsificando y desconfigurando las fuentes del enriquecimiento valorativo⁶⁰. Por ello es necesaria la consciencia en el asentimiento de las transiciones, una consciencia que se expresa corporalmente a través de reacciones somáticas, y que supone para el yo lo que Taylor denomina una “ocasión particular” que enfatiza la confianza y el sentido, así como la autoafirmación de las ganancias. En clave hegeliana, es lo que significaría un incremento de autoconsciencia en el que “la subjetividad necesita estar relacionada con algo más para poder ser”.⁶¹

6. CONCLUSIÓN: HACIA LA RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD SECULAR MODERNA

Para Taylor, el gran invento de la modernidad occidental es la de buscar un orden inmanente a la Naturaleza, que puede ser explicado desde la ciencia postgalileana, dejando abierta la posibilidad de la búsqueda de una significación de sentido trascendente a través de un Creador. Para él, esta noción de lo “inmanente” implicaba de alguna manera negar, aislar o problematizar cualquier relación entre las cosas de la Naturaleza y un Dios trascendente o la fuerza de los espíritus o fuerzas mágicas. Se trata, según su opinión, de una distinción fundamental para comprender los cambios que han tenido lugar en Occidente desde la llegada de la Modernidad, y ver si las personas reconocen algo que esté más allá de sus vidas o de la

⁵⁸ Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, p. 82 y ss.

⁵⁹ Cf. Ch. TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México DF, FCE, 2009, pp. 49-51; Cf. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, p. 130.

⁶⁰ Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 115.

⁶¹ Ch. TAYLOR, *Hegel*, México-Barcelona, UAM-Universidad Iberoamericana-Anthropos, 2010, p. 35.

Naturaleza⁶². Taylor pretende realizar el estudio de la Modernidad a partir de la antinomia inmanente/trascendente, porque, para él, dicha antinomia es lo que interesa realmente al estudio de la secularidad, a pesar de la vaguedad o ambigüedad del concepto “trascendente”, y a pesar de que la distinción inmanente/trascendente haya sido construida a lo largo del proceso de la modernidad. Por ello, en su opinión, es fundamental reconstruir la narración de la secularidad moderna.

Por otra parte, y en relación con lo anterior, Taylor indaga en un concepto clave: la “desinserción”⁶³, un concepto que está en íntima relación con otros dos términos. El primer término es “plenitud”, y tiene que ver con la bienaventuranza humana y su relación con la Religión. El segundo término es “inserción”, y tiene que ver con la Religión y su relación con la bienaventuranza humana. Se trata de dos conceptos que interrelacionan Religión y bienaventuranza humana en sentidos ambivalentes y diversos⁶⁴. Considera Taylor que el advenimiento de Modernidad secularizadora supuso una uniformidad en principios y objetivos propia del orden racional, frente a lo que él denomina “complementariedades ambivalentes” del mundo encantado asociado a las religiones. Este concepto de ambivalencia, que se vivía con tanta naturalidad en las sociedades antiguas, se expresaba en la coexistencia pacífica entre vida mundana y rigorismo monástico, entre orden cotidiano y ruptura temporal del mismo. Para el mundo encantado y para la Religión, la ambivalencia puede coexistir y no se impone ningún orden racional uniformador. La relación entre Religión y bienaventuranza humana se expresaba ingenuamente desde la ambivalencia y la coexistencia⁶⁵. Con la llegada de la Modernidad, se impone una uniformidad racional que elimina aspectos que eran vividos encantadamente, y se expulsan los espíritus que impiden la racionalización del orden. Se pasa progresivamente de lo que Taylor considera un equilibrio inestable de la era postaxial entre la devoción individual y los rituales sociales, a una novedad Moderna en la que se impone el desencantamiento, la moral virtuosa racional y la religión individual⁶⁶. Esto es una novedad para nuestro autor canadiense, ya que hasta entonces las religiones habían identificado las fuentes morales del yo desde la trascendencia que encantaba el mundo y lo espiritualizaba. Ahora la novedad consiste en una ruptura del equilibrio para pasar a un orden moral racional y uniformador⁶⁷. Es “la gran desinserción”, que de alguna manera estaba implícita en la re-

⁶² Cf. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 123.

⁶³ Cf. Ch. TAYLOR, *La Era Secular*, t. I, p. 237.

⁶⁴ Cf. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, pp. 175-197.

⁶⁵ Cf. Ch. TAYLOR, *La Era Secular*, t. I, pp. 46-47.

⁶⁶ Cf. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, pp. 61-62.

⁶⁷ Cf. Ch. TAYLOR, J. MACLURE, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 23; Cf. Ch. TAYLOR, *Hegel*, p. 61.

volución axial y que ahora llega a su expresión máxima con la llegada de la Modernidad secularizadora⁶⁸. Este es el mundo en el que ha de construirse la identidad secular moderna.

Francisco Javier Martínez Pérez
Facultad de Educación y Trabajo Social
Universidad de Valladolid
Paseo de Belén, 1
47011 Valladolid
franciscojavier.martinez.perez@uva.es

⁶⁸ Me parece importante citar aquí el estudio de Rémi BRAGUE, *La sabiduría del Mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008. Se trata de un libro que puede servirnos como pórtico para pensar la ruptura que experimenta el hombre con el advenimiento de la Modernidad. De estar “mirando el cielo” para descubrir el “orden cósmico” y así ser sabio con la Modernidad, el hombre pasa a dejar de “mirar afuera” para descubrirse a sí mismo como “una cosa que piensa” y que descubre a partir de su razón el orden tanto exterior como interior. La sabiduría deja de estar en el orden del universo y es descubierta como una imagen racional. Para el hombre de la antigüedad “el hombre ‘no hace’ nada en el mundo, porque su presencia no añade nada a ninguna parte de este, y su ausencia tampoco le quita nada, puede aparecer como el sujeto al que el mundo se manifiesta en su totalidad” (p. 47). Para el moderno, el preceptor del hombre no será el cosmos, sino la razón que indaga. Se pasa del “cosmos ético” al “mundo perdido”, entendido este como “un mundo inteligible” (Kant) y un “mundo humanizado” (Vico y Marx). Para Kant, “el mundo físico no es lo suficientemente sólido como para proporcionar una base que permita el acceso a Dios, pues no podemos saber si el mundo real es el mejor de todos los mundos posibles sin conocer estos últimos, lo que exigiría una exploración sucesiva e interminable. En cambio, el mundo moral está dado de un golpe como el único posible. El verdadero mundo es el reino de los fines. Esto está implícito en la conclusión de la Crítica de la razón práctica” (p. 320).