

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

EDGARDO GRIMALDI

**LA ÉTICA DE LOS BIENES  
EN CHARLES TAYLOR**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
2004

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 2 mensis februarii anni 2004

Prof. Dr. Alexander LLANO

Prof. Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 29 mensis iunii anni 2001, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA  
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia

Vol. XIV, n. 1

## INTRODUCCIÓN

Con el cambio de milenio resulta fácil mirar hacia el siglo recién transcurrido y apreciar los sucesos y vicisitudes que nos han precedido. El final del siglo pasado y el comienzo del nuevo han dado lugar a muchas reflexiones al respecto, asunto que no es para menos dada la conocida capacidad histórica y reflexiva del hombre.

Un poco más difícil de realizar que una mera reflexión y crítica de una situación, es ofrecer una realista visión positiva de proyección hacia el futuro, teniendo en consideración que, por lo demás, las circunstancias actuales no parecen ser las más adecuadas para la humanidad entera. Juan Pablo II, con su manifiesta confianza en el hombre, recientemente ha indicado en su carta apostólica *Novo millennio ineunte* que muchas «son las urgencias ante las cuales el espíritu cristiano no puede permanecer insensible» (n. 51).

Entre estas urgencias, y en presencia de las cuales una persona no puede permanecer al margen, se encuentran la perspectiva de un desequilibrio ecológico, la permanente —y en ocasiones, más inminente— amenaza de pérdida de la paz y el vilipendio de los derechos humanos de la persona, especialmente de los niños. Sin imponer una perspectiva de la fe para los no creyentes, subraya la necesidad de «interpretar y defender los valores radicados en la naturaleza misma del ser humano» (*ibid.*).

Con razón, de frente a estos hechos que atentan contra la naturaleza de la persona humana, se puede hablar de una crisis de la cultura o de un malestar general de ésta. Como se aprecia, la afirmación no es nada nueva y mucho menos la percepción de semejante situación. Claramente son patentes las consecuencias de una concepción deshumanizada del hombre<sup>1</sup>; consecuencias que apreciamos de modo especial en sociedades capitalistas, aunque —como resultado del efecto globalizador— poco a poco se configuran a escala mundial.

1. Cfr. Alejandro LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid 1988, p. 41.

Desde el punto de vista del pensamiento filosófico —sin ser el único—, en el siglo pasado se han buscado soluciones para la situación presente. Con todo, el intento es arduo y la situación compleja. Algunas de las propuestas son más acertadas que otras. Quizá la clave de la cuestión se centre en dilucidar en qué medida cada una de ellas llega a promover y defender los valores radicados en la naturaleza misma del ser humano.

Por otro lado, es asombrosa la capacidad y persistencia del hombre —si bien, no de todos— por no conformarse con una situación que le rebaja y desdice de su dignidad; de allí, por tanto, la numerosa diversidad de planteamientos surgidos. Sin embargo, constatamos que la realización en la práctica es más agónica que la mera reflexión teórica sobre el problema, a veces por lo arduo y penoso del esfuerzo, otras por la misma debilidad de la solución propuesta o, en definitiva, del hombre mismo.

La filosofía está profundamente imbricada en esta confrontación. Sin duda, una certera visión antropológica y ética del hombre son esenciales para esta empresa. Pareciera que todo apunta a la puesta en vigor de un nuevo humanismo. Nuevo en referencia al humanismo heredado del proyecto de la ilustración, del cual nos percatamos cada vez más de sus insuficiencias, problemas y aporías. El hombre moderno, producto de este humanismo, ha perdido la certeza de un mundo futuro, y ha optado por encerrarse dentro de sí mismo<sup>2</sup>.

Paradójicamente, en contra del humanismo griego abierto a la trascendencia —recuérdese que Aristóteles denominó a su filosofía primera como teología, es decir, una parte de la filosofía que trasciende el mundo físico<sup>3</sup>—, el humanismo moderno es antropocéntrico y excluye, en cierto sentido, la apertura a la trascendencia. Obviamente, una certera visión del hombre no está cerrada *per se* a la divinidad, ni la apertura a ésta implica la aceptación del irracionalismo en el hombre<sup>4</sup>.

La visión ética y antropológica que se adopte no es indiferente. Lo anterior es válido en todos los ámbitos, aun cuando un determinado sistema —como a veces, por ejemplo, lo indica el liberalismo— afirme una pretendida neutralidad en este campo. El liberalismo aunque se proclame con un carácter radicalmente político —por lo mismo, al ser una doctrina política coherente— implica necesariamente unos presupuestos antropológicos sustanciales. Claramente estos presupuestos no vienen desarrollados de una manera orgánica, pero postulan una determinada imagen del hombre<sup>5</sup>.

2. Cfr. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, p. 344.

3. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 15-20.

4. Cfr. Werner JAEGER, *Humanism and Theology*, Marquette University Press, Milwaukee 1943, pp. 40 y 62.

5. Cfr. Martin RHONHEIMER, «L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi», en I. YARZA (ed.), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando editore, Roma 1996, p. 97.

En resumen, lo realizado a lo largo de este trabajo es lo descrito anteriormente. He analizado una de esas propuestas o soluciones buscadas al problema de la modernidad, sobre todo desde un punto de vista antropológico y, muy especialmente, ético.

Charles Taylor<sup>6</sup>, sobre quien versa este estudio, puede incluirse dentro de esa corriente, por denominarla de algún modo, que proclama un nuevo humanismo —principalmente en contraposición al mencionado de corte iluminista— en sintonía con el todavía vigente humanismo procedente de la tradición griega y continuado en todo el pensamiento latino clásico, el cual posee, además, una gran capacidad de enriquecer al ser humano.

Taylor ha realizado un estudio de la modernidad, quizá de modo más acentuado en sus últimos años<sup>7</sup>. Dada la amplitud de su obra, me he centrado —como ya he hecho mención— en su postura ética. Uno de los fines de este estudio es examinar si realmente la hay y qué fundamentos tiene. O más bien, educir de sus escritos y pensamiento la configuración ética subyacente en ellos. Debo indicar, anticipadamente, que una ética no viene desarrollada sistemáticamente en Taylor, pero sí hay muchos elementos al respecto que permiten determinarla.

6. Charles Taylor (1931), como indica una de las diversas reseñas sobre él, es un filósofo canadiense y teórico político, ha sido un intelectual público de importancia —para la vida política de Canadá—. Probablemente es ampliamente conocido por sus libros sobre Hegel (Taylor 1975, 1979). Aún con esto, no se le puede catalogar como un hegeliano, es así difícil ubicarlo dentro de la filosofía angloamericana o la continental. Más bien, podría considerársele como un híbrido de la fenomenología, un humanista cristiano, un post-wittgensteiniano analítico del lenguaje, hermeneútico y filósofo crítico de las ciencias conductistas (cfr. Craig CALHOUN, «Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the “Sources of the Self”», en *Sociological Theory*, 9 [1991] 203).

Algunos datos biográficos son: es profesor de filosofía en McGill University. Recibió su BA en McGill University en 1952, y el doctorado en Oxford University, All Souls College, en 1962. Enseña en McGill University desde 1961. Desde 1976 hasta 1981 fue el Chichele Professor of Social and Political Theory en University of Oxford, y Fellow of All Souls College. Profesor invitado de diversas universidades en Europa y Norteamérica. Además, es Fellow of the Royal Society of Canada y Fellow of the British Academy. Sus áreas de investigación y enseñanza durante estos años las ha desarrollado en los campos de la filosofía de la acción, la filosofía de la ciencia social, la teoría política, el pensamiento político griego, la filosofía moral, la cultura del occidente moderno, la filosofía del lenguaje, las teorías de sentido, el lenguaje y la política y, el idealismo alemán. Actualmente desarrolla un proyecto de investigación en el área de la cultura política de la modernidad.

7. Desde 1992 sus libros publicados han sido: *Multiculturalism and The Politics of Recognition* (1992); *Rapprocher les solitudes: écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada* (1992); *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (1993); *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (1994); *Multiculturalisme: différence et démocratie* (1994); *Philosophical Arguments* (1995). Este último libro contiene diversos estudios sobre el lenguaje, la racionalidad práctica, además de cuestiones de filosofía política, etc.

No está de más señalar que la perspectiva de mi aproximación es fundamentalmente ética. Podría haber sido también antropológica — de hecho hay abundantes referencias a través de toda esta investigación, ya que la ética es dependiente de la visión antropológica que se sostenga —, pero la he excluido en la medida en que esto es factible para hacer más asequible su comprensión.

Tampoco, en continuación con lo recién indicado, he profundizado en su filosofía política, aun con el hecho de que es esta faceta del pensamiento de Taylor la que lo ha vuelto más conocido en los ámbitos culturales y de pensamiento. En consecuencia, es en este sector donde una mayor proliferación de estudios y publicaciones se encuentra al respecto de su filosofía. Con todo, quien haya leído o conozca el pensamiento filosófico político de Taylor, podrá apreciar que éste se capta con mayor profundidad y facilidad a partir del análisis de su ética.

El punto de vista de cómo se concibe la acción humana es apropiado para este análisis ético. Como suele indicarse en nuestros días, la *teoría general de la acción* que se sostenga configura la ética que se postula. Hay quienes pretenden una teoría general de la acción previa a la ética, la cual es un intento de fundar la acción humana desde sí misma; el planteamiento antropológico que subyace está decisivamente inspirado en el kantismo, y no es precisamente humanista. Sin embargo, como se constata en la ética aristotélica, formalmente la teoría general de la acción es ética<sup>8</sup>.

Y todo esto no extraña que sea así, ya que cada acción humana es un entramado de intenciones, motivos, bienes, virtudes, circunstancias, etc., que expresan la categoría moral de cada persona, en modos y momentos concretos. Por tanto, la acción humana tiene que ver inmediatamente con problemas éticos, es ética<sup>9</sup>.

En el enfoque de este trabajo he realizado una distinción, la de dividir entre ética personal — a la cual pertenece propiamente la descripción de la acción humana — y ética política. Lógicamente, y ya que son éstas cuestiones que se entrelazan, a lo largo del estudio aparecen ciertas temáticas que no las abordo y solamente son señaladas, con el fin de obtener una mayor claridad<sup>10</sup>.

8. Cfr. A. LLANO, «El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 443-468.

9. Cfr. Leonardo POLO, *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid 1996, p. 170.

10. Por ejemplo, un excelente e interesante trabajo sobre el pensamiento político de Taylor puede verse en: Antonio SCHLATTER, *El liberalismo político en Charles Taylor*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n. 97, Pamplona 2000. También se encuentran abundantes estudios de su filosofía política en publicaciones referentes al debate entre comunitaristas y liberales, por ejemplo: S. MULHALL, A. SWIFT (eds.), *Liberals & Communitarians*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1992.

El esquema y método seguidos comienzan con una visión de la crítica que Taylor realiza al proyecto moderno de la ilustración, y destaca las características generales de las soluciones propuestas por Taylor (cap. 1). Posteriormente viene el análisis antropológico y ético de cómo describe la acción humana, aquí ya es posible definir —de modo amplio— los fundamentos y configuración de la ética tayloriana (cap. 2).

Antes de destacar con mayor nitidez los diversos aspectos éticos (el cap. 2 se ciñe solamente a la acción), describo aspectos antropológicos fundamentales para una certera valoración de su ética: libertad, identidad personal, una teoría del conocimiento contextualizada dentro de una comprensión encarnada del ser humano, la configuración biográfica de la vida de las personas, ética narrativa, etc. (cap. 3).

Por último, en el capítulo 4 de la tesis, y que es el presentado a continuación de esta Introducción, analizo las otras facetas centrales en toda ética (normas, noción de fin, diversidad de bienes, intención del agente, perspectiva desde la que el agente actúa), con el fin de obtener una comprensión sintética de la ética tayloriana. Es precisamente dentro de este contexto donde Taylor mismo ha contrastado su propuesta ética con una ética de virtudes, básicamente a raíz de diversos comentarios al proyecto de investigación ética elaborado por A. MacIntyre. Por tanto, es posible hacer una contraposición entre ambos planteamientos éticos, de tal modo que se obtiene una mejor comprensión de lo indicado por Taylor (cap. 4). Adelantando lo que se discute a lo largo del capítulo, se puede decir que la diferencia entre la ética de virtudes y la de Taylor se encuentra en que ésta última, en definitiva, no llega a configurarse como filosofía práctica.

Finalmente, de frente a los diversos aspectos que se encuentran en este trabajo, cabe señalar que, como Taylor indica en el Prólogo de *Sources of the Self* —su obra más emblemática—, «la identidad moderna es mucho más rica en fuentes morales que lo que están dispuestos a admitir sus detractores, pero que su riqueza resulta invisible por el empobrecimiento del lenguaje filosófico de sus más incondicionales defensores —situación ésta quizá sin precedentes en la historia de la cultura—. Entender la modernidad correctamente es un ejercicio de recuperación».

Sin duda, de este profundo análisis de la modernidad hecho por Taylor encontramos inestimables aportaciones que subrayan esa necesidad —indicada al principio de esta Introducción— de interpretar y defender los valores radicados en la naturaleza misma del ser humano.

Para finalizar, quiero agradecer a don Alejandro Llano por haber dirigido esta tesis doctoral, de quien he recibido valiosas indicaciones y dedicación de tiempo, sin los cuales hubiese sido imposible llevarla a término. También mis agradecimientos para Encarna Llamas —doctora en filosofía por esta Universidad y quien recientemente ha publicado un bri-

llante trabajo sobre la antropología de Taylor<sup>11</sup> — por haberme facilitado abundante material y certeros puntos de vista para la comprensión del pensamiento de este autor. En general, agradezco a todos los que de una forma u otra han colaborado para el desarrollo de este proyecto de investigación.

11. Encarna LLAMAS, *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona 2001.



# ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN .....	1
--------------------	---

## CAPÍTULO I

### LA ONTOLOGÍA MORAL DE CHARLES TAYLOR

1. Crítica al reduccionismo de las ciencias de la naturaleza .....	22
2. Éticas de la acción y filosofías de la moral de obligación .....	49
3. Necesidad de los marcos referenciales y la articulación sobre el bien .....	57

## CAPÍTULO 2

### TELEOLOGÍA Y ACCIÓN HUMANA

1. Explicación del comportamiento con forma teleológica .....	81
2. Evaluaciones esenciales e identidad .....	104
3. Interpretación y articulación .....	115
4. Acción humana y cuestiones de significancia .....	125
5. La trascendentalidad de la <i>strong evaluation</i> .....	139

## CAPÍTULO 3

### LA ARTICULACIÓN Y COMPRENSIÓN DEL TRASFONDO. EL AGENTE ENCARNADO

1. La comprensión del trasfondo y el agente encarnado .....	161
2. Racionalidad y razón práctica sustantiva .....	184
3. Libertad y persona .....	206
4. Las ineludibles cuestiones de la orientación al bien y de la narratividad en las vidas humanas .....	220
5. La acción humana desde la perspectiva del sujeto agente .....	242

## CAPÍTULO 4

## ÉTICA DE LOS BIENES

1. Ética, metaética o una teoría de la cultura .....	257
2. Las fuentes morales .....	262
3. Bienes constitutivos y vitales. El orden del bien .....	268
4. Diversidad de bienes .....	282
5. Ética de bienes o ética de virtudes .....	292
CONCLUSIONES .....	331
BIBLIOGRAFÍA .....	343

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

En este apartado se incluye una selección de los libros y artículos publicados por Charles Taylor. La mayoría de ellos los he tomado de la bibliografía publicada por James Tully en *Philosophy in an Age of Pluralism* sobre Taylor. He omitido los referentes a las ediciones de las traducciones a los diversos idiomas, con el fin de no hacer tan extensa la bibliografía. Obviamente, incluyo escritos posteriores a 1994, año de publicación del libro de Tully. También he omitido en esta bibliografía los artículos ya recopilados en: *Philosophical Papers I y II* (1985) y *Philosophical Arguments* (1995).

### OBRAS DE CHARLES TAYLOR

#### Libros

- *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London 1964.
- *Pattern of Politics*, McClelland and Stewart, Toronto 1970.
- *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- *Social Theory as Practice*, Oxford University Press, Delhi 1983.
- *Philosophical Papers, I: Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- *Philosophical Papers, II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1989.
- *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto, 1991. Republicado como *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992.
- *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Amy GUTMANN (ed.), Princeton University Press, Princeton 1992.
- *Rapprocher les solitudes: Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy LAFOREST (ed.), Les Presses de l'Université Laval, Québec 1992. Traducido al inglés como *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queens University Press, Montréal 1993.
- *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995.
- *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

## Artículos

- Un listado más completo en: *Charles Taylor*, Ruth Abbey, Princenton University Press, Princenton, 2000.
- with Michael KULMAN, «The Preobjective World», *Review of Metaphysics*, 12/1 (1958) 108-123.
  - «The Ambiguities of Marxist Doctrine», *The Student World*, 2 (1958) 157-66.
  - «Ontology», *Philosophy*, 34 (1959) 125-141.
  - «Phenomenology and Linguistic Analysis», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 33 (1959) 93-110.
  - «Nationalism and the Political Intelligentsia: A Case Study», *Queens' Quarterly*, 22/1 (1965) 150-168.
  - with Bernard WILLIAMS, Alan MONTEFIORE (eds.), «Marxism and Empiricism», en *British Analytical Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1966.
  - «Mind-Body Identity, a Side Issue?», *Philosophical Review*, 26/2 (1967) 201-213.
  - «Psychological Behaviourism», en *Encyclopedia of Philosophy*, Paul EDWARDS (ed.), Macmillan, New York 1967.
  - «Relations Between Cause and Action», *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1967, 243-255.
  - with Peter Laslett, W.G. RUNCIMAN (eds.), «Neutrality in Political Science», en *Philosophy, Politics and Society*, Basil Blackwell, Oxford 1967.
  - «Two Issues about Materialism», *Philosophical Quarterly*, 19 (1969) 73-79.
  - «Explaining Action», *Inquiry*, 13 (1970) 54-89.
  - «Explanation of Purposive Behaviour», en *The Behaviour Sciences*, R. BORGER, F. CIOFFI (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1970.
  - «How Is Mechanism Conceivable?», en *Interpretations of Life and Mind*, Majorie GRENE (ed.), Routledge, Kegan Paul, London 1971.
  - «The Agony of Economic Man», en *Essays on the Left: Essays in Honour of T.C. Douglas*, L. LAPIERRE, Stewart McCLELLAND (eds.), Toronto 1971.
  - «Les cercles vicieux de l'aliénation post-moderne», en *Le Québec qui se fait*, Claude RYAN (ed.), Hurtubise HMH, Montréal 1971.
  - «What Is Involved in a Genetic Psychology?», en *Cognitive Development and Epistemology*, T. MISCHEL (ed.), Academic Press, New York 1971.
  - «Conditions for a Mechanistic Theory of Behaviour», en *Brain and Human Behaviour*, A.G. KARZMAR, J.C. Eccles (eds.), Springer, Berlin, 1972, 449-465.
  - «The Opening Arguments of the Phenomenology», en *Hegel: a Collection of Critical Essays*, Alasdair MACINTYRE (ed.), Doubleday, New York, 1972, 151-187.
  - «Socialism and *Weltanschauung*», en *The Socialist Idea*, Leszek KOLAKOWSKI, Stuart HAMPSHIRE (eds.), Weidenfeld and Nicolson, London, 1974, 45-58.
  - «Force et sens», en *Sense et existence*, G. MADISON (ed.), Les Editions du Seuil, Paris 1975.
  - «Neutrality in the University», en *Neutrality and Impartiality: The University and Political Commitment*, Alan MONTEFIORE (ed.), Cambridge University Press, London 1975.
  - «The Politics of the Steady State», en *Beyond Industrial Growth*, Abraham ROTSTEIN (ed.), University of Toronto Press, Toronto 1976.

- 
- «Responsibility for self», en *The Identities of Persons*, Amélie RORTY (ed.), University of California Press, Los Angeles 1976.
  - «What Is Human Agency?», en *The Self, Psychological and Philosophical Issues*, Theodore MISCHEL (ed.), Basil Blackwell, Oxford 1977.
  - «Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions», en *Philosophy of History and Action*, Yirmiahu YOVEL (ed.), Dordrecht, Reidel 1978.
  - «Marxist Philosophy», en *Men of Ideas*, Bryan MAGEE (ed.), BBC Publications, London 1978.
  - «Action as Expression», en *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, Cora DIAMOND, Jenny TEICHMAN (eds.), Cornell University Press, Ithaca 1979.
  - «Sense Data Revisited», en *Perception and Identity*, G.F. MACDONALD (ed.), Cornell University Press, Ithaca 1979.
  - «Why Do Nations Have to Become States?», en *Philosophers Look at Canadian Confederation*, Stanley G. FRENCH (ed.), Canadian Philosophical Association, Montréal 1979.
  - «Leader du DP-Québec», en *Robert Cliche*, Alfred ROULEAU (ed.), Les Editions Quinze, Montréal 1980.
  - «The Philosophy of the Social Sciences», en *Political Theory and Political Education*, Melvin RICHTER (ed.), Princeton University Press, Princeton 1980.
  - «Les sciences de l'homme», *Critique*, 36 (1980) 839-849.
  - «Understanding in Human Science», *Review of Metaphysics*, 34/1 (1980) 25-38.
  - with Alan MONTEFIORE, «From an Analytical Perspective». Preface to *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, Garbin Kortian, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
  - «Growth, legitimacy and modern identity», *Praxis International*, 1, 2 (July 1981).
  - «Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*», en *Wittgenstein: to Follow a Rule*, S. HOLTZMANN, C. LEICH (eds.), Routledge, London 1981.
  - «Consciousness», en *Explaining Human Behavior*, Paul F. SECORD (ed.), Sage, Beverly Hills 1982.
  - «The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology», en *The need for interpretation*, S. MITCHELL, M. ROSEN (eds.), Athlone, London 1983.
  - «Use and Abuse of Theory», en *Ideology, Philosophy and Politics*, Anthony PAREL (ed.), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1983.
  - «Philosophy and Its History», en *Philosophy in History*, Richard RORTY, J.B. SCHNEEWIND, Quentin SKINNER (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1984.
  - «Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada», en *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Alan CAIRNS, Cynthia WILLIAMS (eds.), University of Toronto Press, Toronto 1985.
  - «The Person», en *The Category of the Person, Anthropology, Philosophy, History*, Michael CARRITHERS, Steven COLLINS, Steven LUKES (eds.), Cambridge University Press, New York 1985.

- 
- «The Right to Live: Philosophical Considerations», *Justice Beyond Orwell*, Rosalie S. ABELLA, Melvin J. ROTHMAN (eds.), Les Editions Yvon Blais, Montréal 1985.
  - «Human Rights: The Legal Culture», en *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paul RICOEUR (ed.), UNESCO, Paris 1986.
  - «The Motivation Behind a Procedural Ethics», en *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, R. BEINER, W. BOOTH (eds.), Harvard University Press, Cambridge 1993 (traducción del alemán, 1986).
  - «The Nature and Scope of Distributive Justice», *Justice and Equality Here and Now*, Frank S. LUKASH (ed.), Cornell University Press, Ithaca 1986.
  - «Sprache und Gesellschaft», en *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Axel HONNETH, Hans JOAS (eds.), Suhrkamp, Frankfurt 1986.
  - «Algunas condiciones para una democracia viable», en *Democracia y participación*, R. ALVAGAY, Carlos RUIZ (eds.), Ediciones Melquiades, Santiago 1988.
  - «The Hermeneutics of Conflict», en *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, James TULLY (ed.), Polity Press, Cambridge 1988.
  - «Inwardness and the Culture of Modernity», en *Zwischenbetrachtungen: im Prozess der Aufklärung*, Axel HONNETH, Thomas MCCARTHY, Clauss OFFE, Albrecht WELLMER (eds.), Suhrkamp, Frankfurt 1988.
  - «Le juste et le bien», *Revue de métaphysique et de morale*, 93/1 (1988) 33-56.
  - «The Moral Topography of the Self», en *Hermeneutics and Psychological Theory*, R. ALVAGAY, Carlos RUIZ (eds.), Rutgers University Press, Rutgers 1988.
  - «Embodied Agency», en *Merleau-Ponty: critical essays*, Henry PIETERSMA (ed.), University Press of America, Washington DC, 1989.
  - «Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism», en *Hegel and Legal Theory*, D. CORNELL (ed.), Routledge, New York 1991, 64-77.
  - «Marxism and Socialist Humanism», en *Out of Apathy: Voices of the New Left Thirty Years on*, Robin ARCHER, Diemut BUBECK, Hanjo GLOCK, Les JACOBS, Seth MOGLEN, Adam STEINHOUSE, Daniel WEINSTOCK (eds.), Verso, London 1989.
  - «The Rushdie Controversy», *Public Culture*, 2/1 (1989) 118-122.
  - «Die Beschwörung der *Civil Society*», *Europa und die Civil Society*, Institut für Wissenschaften von Menschen. Casteltgandolfo-Gespräche, 1989, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 13-51.
  - «Exploring "l'humaine condition"», en *Fermentum massae mundi*, N. CIESLINSKA, P. RUSZINSKI (eds.), *Jackowi Wozniakowskiemu w disdem sziesata rocznice urodzin*, Agora, Warsaw 1990.
  - «Les institutions dans la vie nationale», en *Les institutions québécoises: leur rôle, leur avenir*, Vincent LEMIEUX (ed.), Les Presses de l'Université Laval, Québec 1990.
  - «Modes of Civil Society», *Public Culture* 3/1 (1990) 95-118.
  - «Rorty in the Epistemological Tradition», en *Reading Rorty*, Alan MALACHOWSKI (ed.), Blackwell, Oxford 1990.
  - «Die Beschwörung der civil society», en *Europa und die Civil Society*, Krzysztof MICHALSKI (ed.), Klett Cotta, Stuttgart 1991.

- 
- «Civil Society in the Western Tradition», en *The Notion of Tolerance and Human Rights*, Ethel GROFIER, Michel PARADIS (eds.), Carleton University Press, Ottawa 1991.
  - «Comments and Replies», *Inquiry*, 34 (1991) 237-254.
  - «Comprendre la culture politique», *L'Engagement intellectuel: Mélanges en honneur de Léon Dion*, Raymond HUDON, Réjean PELLETIER (eds.), Les Presses de l'Université Laval, Québec 1991.
  - «The Dialogical Self», en *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, David HILEY, James BOHMAN, Richard SHUSTERMAN (eds.), Cornell University Press, Ithaca 1991.
  - «Liberale Politik und Öffentlichkeit», *Die Liberale Gesellschaft*, Institut für Wissenschaften von Menschen. Castelgandolfo-Gespräche, 1992, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, 21-67.
  - «Der Begriff der "Bürgerlichen Gesellschaft" im politischen Denken des Westens», en *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Micha BRUMLIK, Hauke BRUNKHORST (eds.), Fischer Verlag, Frankfurt 1993.
  - «The Deep Challenge of Dualism», en *Québec: State and Society*, Alain GAGNON (ed.), Nelson, Toronto 1993.
  - «Embodied Agency and Background in Heidegger», en *The Cambridge Companion to Heidegger*, Charles GUIGNON (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1993.
  - «Hegel and the Philosophy of Action», en *Selected essays on G.W.F. Hegel*, Lawrence STEPELEVICH (ed.), Humanities Press, New York 1993.
  - «Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?», *Transit*, 5 (1993) 5-20.
  - «Can Liberalism be Communitarian?», *Critical Review*, 8 (1994) 257-262.
  - «Justice After Virtue», en *After MacIntyre*, John HORTON, Susan MENDUS (eds.), Polity Press, Cambridge 1994.
  - «Ursprünge des neuzeitlichen Selbst», *Identität im Wandel*, Institut für Wissenschaften von Menschen. Castelgandolfo-Gespräche, 1995, Klett-Cotta, Stuttgart 1995, 11-23.
  - «A World Consensus on Human Rights?», *Dissent*, 43 (1996) 15-21.
  - «Identidad y reconocimiento», *Revista internacional de filosofía* 7 (1996) 10-20.
  - «Nationalism and Modernity», MCKIM (ed.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Nueva York 1997, 31-55.
  - «La conduite d'une vie et le moment du bien», en *Le liberté des modernes*, PUF, Paris 1997. Traducción al inglés: «Leading a Life», en Ruth CHANG (ed.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge 1997.
  - «Le fondamental dans l'histoire», en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Press de L'Université Laval, Quebec 1998, 35-52.
  - «The Dynamics of Democratic Exclusion», *Journal of Democracy*, 9/4 (1998) 143-156.
  - «Faith and Identity: Religion and Conflict in the Modern World», en *Transit-Europäische Revue*, 16 (1999).
  - «A Catholic Modernity», en *A Catholic Modernity: Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, James L. HEFT (ed.), Oxford University Press, New York 1999.
  - «Comment on Jürgen Habermas's "From Kant to Hegel and Back Again"», *European Journal of Philosophy*, 2 (1999) 152-157.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ABBÀ, Giuseppe, *Quale impostazione per la filosofia morale: Ricerche di filosofia morale*, 1, LAS, Roma 1995.
- ABBEY, Ruth, *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- AQUINO, TOMÁS DE, *De virtutibus in communi*, en *Quaestiones disputatae*, II, 10ª ed., Marietti, Torino-Roma 1965.
- *Summa Theologiae*, II pars, Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma 1981.
- *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traducción de A. Mallea; estudio preliminar de C. Lértora, Eunsa, Pamplona 2000.
- ANDERSON, Joel, «The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor's Value Theory», *Constellations*, vol. 3, n. 1 (1996) 17-38.
- ANTISERI, Dario, REALE, Giovanni, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona 1988.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993.
- ARIAS, J., *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*, Fragua, Madrid 1975.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, traducción de T. Calvo Martínez, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 14, Madrid 1994.
- *Ética Nicomáquea*, traducción castellana de *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, Biblioteca Clásica Gredos n. 89, Editorial Gredos, Madrid 1993.
- *Metafísica*, traducción trilingüe de Valentín García, Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid 1987.
- ARREGUI, J.V., CHOZA, J., *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona 1984.
- «Sobre el gusto y la verdad práctica», *Anuario Filosófico*, 23/1 (1990) 163-176.
- *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991.
- ASKLAND, Andrew, «Charles Taylor Against The Negative Sense Of Freedom: An Unjustified Collapse And A Persisting External Authority», *Auslegung*, 19/5 (1993) 123-132.
- BEAM, Craig, «The Clash of Paradigms: Taylor vrs. Narveson on the Foundations of Ethics», *Dialogue* 36 (1997) 771-781.
- BERLIN, Isaiah, «Introduction» en *Philosophy in an age of Pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*, James TULLY (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- BRAYBROOKE, David, «Inward and Outward with the Modern Self», en *Dialogue*, 33 (1994) 101-108.
- BROAD, Charlie Dumbar, *Fives Types of Ethical Theory*, Routledge and Keagan Paul, London 1967.
- BROWN, R., «The Explanation of Behaviour», en *Philosophy*, 40 (1965) 344-348.
- BUCHANAN, James, «In Search of The Modern Moral Identity: A Transversal Reading of Charles Taylor And the Communitarians», en *Soundings*, 78/1 (1995) 143-168.
- CALHOUN, Craig, «Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self», en *Sociological Theory* 9/2 (1991) 232-263.
- CARR, David, *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1986.



- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, vol. 9, Ariel, Barcelona 1984.
- DE SOUSA, Ronald, «Bashing the Enlightenment: A Discussion of Charles Taylor's *Sources of the Self*», *Dialogue*, 33 (1994) 109-123.
- «Seizing the Hedgehog by the Tail: Taylor on the Self and Agency», en *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988) 421-432.
- DOMINGO, A., «Ética de la liberación y filosofía liberal. Una lectura de Ch. Taylor y E. Dussel», en *Diálogo Filosófico*, 47 (2000) 241-252.
- FIGUEIREDO, Lidia, *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, Eunsa, Pamplona 1999.
- FINNIS, John, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- FLANAGAN, Owen, «Identity and Strong and Weak Evaluation», en *Identity, Character and Morality. Essays in Moral Psychology*, O. FLANAGAN, A.O. RORTY (eds.), The Mit Press, Cambridge, Massachusetts 1990.
- FORSCHNER, M., «Pflichtenkollision», en O. HÖFFE (ed.), *Lexikon der Ethik*, Verlag C.H. Beck, München 1997, pp. 228-229.
- FRANKFURT, Harry G., «Freedom of the Will and the Concept of a Person», en *The Journal of Philosophy*, 68 (1971) 5-20.
- GAHL, Robert, «From the Virtue of a Fragile Good to a Narrative Account of Natural Law», *International Philosophical Quarterly*, 37 (1997) 457-472.
- «Ética narrativa e conoscenza de Dio», en *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Luis ROMERA (ed.), Studi di Filosofia # 17, Armando Editore, Roma 1999, pp. 189-202.
- GALLAGHER, David, «Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others», en *Acta Philosophica*, 8 (1999) 23-44.
- GALSTON, William A., *Justice and the Human Good*, The University of Chicago Press, Chicago 1980.
- GIL, Thomas, «La antropología hermenéutica de Charles Taylor», *Concilium*, 285 (2000) 231-240.
- GONZÁLEZ, Ana Marta, *Moral, razón y naturaleza: Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998.
- GUTTING, Gary, *Pragmatic Liberalism and The Critique of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- HALL, Pamela M., *Narrative and the Natural Law. An interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1994.
- HANLOCK, Curtis L., *Freedom, Virtue and the Common Good*, Anthony O. Simon (ed.), American Maritain Association, Mishawaka 1995.
- INCIARTE, Fernando, «Verdad práctica en Aristóteles y Duns Escoto», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 251-268.
- «Ser veritativo y ser existencial», *Anuario Filosófico*, 13/2 (1980) 9-25.
- INNERARITY, Daniel, «Convivir con la inidentidad», *Anuario Filosófico*, 26 (1993) 361-374.
- «Razón política y razón práctica», en *Persona y Derecho*, 10 (1983) 153-176.
- JAEGER, Werner, *Humanism and Theology*, Marquette University Press, Milwaukee 1943.
- JAMES, Susan, «Internal and external in the work of Descartes», en *Philosophy in an age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, James TULLY (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- KYMLICKA, Will, «The Ethics of Inarticulacy», en *Inquiry* 34 (1991) 155-182.

- LANE, Melissa, «God or Orienteering? A Critical Study of Taylor's *Sources of the Self*», en *Ratio (New Series)* 5/1 (1992) 46-56.
- LARMORE, Charles, «Review of *Sources of the Self*», *Ethics*, 102 (1991) 158-162.
- LLAMAS, Encarna, *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona 2001.
- LLANO, Alejandro, *El futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona 1985.
- *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona 1973.
- «El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 443-468.
- «Libertad y sociedad», en *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid 1981.
- *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.
- *Humanismo Cívico*, Ariel, Barcelona 1999.
- *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid 1988.
- *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1997.
- «Presentación» a *Tres versiones rivales de la ética*, de A. MacIntyre, Rialp, Madrid 1992.
- LOBO, A., «La fundamentación de la ética aristotélica», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 17-37.
- LÖW-BEER, Martin, «Living a Life and the Problem of Existential Impossibility», *Inquiry*, 34 (1991) 217-236.
- MACINTYRE, Alasdair, «Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor», *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994) 187-189.
- «The Antecedents of Action», en *British Analytical Philosophy*, B. WILLIAMS, A. MONTEFIORE (eds.), Routledge and Kegan Paul, London, 1996.
- *After Virtue. A study in Moral Theory*, 2ª ed., Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana 1984.
- *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid 1992.
- *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Indiana 1988.
- MORGAN, Michael L., «Religion, history and moral discourse», en *Philosophy in an age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, James TULLY (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- MULHALL, S., SWIFT, A. (eds.), *Liberals & Communitarians*, Blackwell Publishers, Cambridge 1992.
- MURDOCH, Iris, *The Sovereignty of Good*, Routledge, Londres 1970.
- NOBLE, Denis, «Charles Taylor on Teleological Explanation», en *Analysis*, 26 (1967) 96-103.
- NOOTENS, Geneviève, «Ontologie, philosophie et politique: la critique de la tradition épistémologique chez Charles Taylor», *Dialogue*, 35 (1996) 553-569.
- NUSSBAUM, Martha, «Charles Taylor: Explanation and Practical Reason», en *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- «Our pasts, ourselves», *The New Republic* (9 april 1990) 27-34.
- *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- O'HAGAN, T., «Charles Taylor's Hidden God», en *Ratio*, 6 (1993) 72-81.

- POLO, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 1996.
- *Curso de teoría del conocimiento (I)*, Eunsa, Pamplona 1987.
- *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid 1996.
- *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995.
- *Quien es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991.
- *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 10, Universidad de Navarra, Pamplona 1993.
- *Antropología Trascendental (I). La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1971.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona 1988.
- RHONHEIMER, Martin, «“Intrinsically Evil Acts” and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of “Veritatis Splendor”», en *The Thomist* 58/1 (1994) 1-39.
- «L’immagine dell’uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi», en *Immagini dell’uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, I. YARZA (a cura di), Armando Editore, Roma 1997.
- «Sulla fondazione di norme morali a partire dalla natura», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 89 (1997) 515-535.
- *La perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica* (título original: *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der philosophischen Ethik*), Rialp, Madrid 2000.
- RICOEUR, Paul, «Le fondamental et l’historique: Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor», en *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, Guy Laforest, Philippe de Lara (eds.), Les Presses de l’Université Laval, Québec 1998.
- *Temps et récit*, 3 vols., Seuil, Paris 1983-1985.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Angel, *Ética general*, Eunsa, Pamplona 1991.
- «Ética personal y ética política», en Enrique Banús, Alejandro Llano (eds.), *Razón Práctica y Multiculturalismo*, Newbook Ediciones, Navarra 1999.
- «La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino», *Persona y Derecho*, 10 (1983) 209-234.
- SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press Cambridge 1982.
- SANZ, Víctor, *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona 1991.
- SCHLATTER, Antonio, *El liberalismo político en Charles Taylor*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n. 97, Pamplona 2000.
- SELLÉS, Juan Fernando, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá 1997.
- *La persona humana. Parte III. Núcleo personal y manifestaciones*, Universidad de La Sabana, Bogotá 1998.
- SPAEMANN, Robert, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980.
- *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 1987.
- SWIFT, A., MULHALL, S. (eds.), *Liberals & Communitarians*, Blackwell Publishers, Cambridge 1992.

- TULLY, James (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- VITALE, E., *Il soggetto e la comunità: fenomenologia e metafisica dell'identità in Charles Taylor*, G. Giappichelli editore, Torino 1996.
- WALZER, Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983.
- WEINSTOCK, Daniel, «The Political theory of strong evaluation», en *Philosophy in an age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, James TULLY (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- WRIGHT, Larry, «Explanation and Teleology», en *Philosophy of Science*, 39 (1972) 204-219.
- YEPES, Ricardo, «Persona: intimidad, don y libertad nativa», *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 1077-1104.

# ÉTICA DE BIENES

## 1. ÉTICA, METAÉTICA O UNA TEORÍA DE LA CULTURA

La propuesta ética de Taylor pretende rechazar un planteamiento fundamentalista de la ética (es opuesta al objetivismo), pero sin caer en un relativismo, el cual vendría impulsado por el carácter subjetivo de la ética. Es decir, la persona debe ser parte de la acción ética. Así, ese *deber estar presente en*, significa un ir más allá de una mera consideración externa de la acción; por ejemplo, no basta el conocimiento de unas normas (externas) y que luego *deban* aplicarse para un recto ejercicio moral. Con todo, la ética ha de ser *subjetiva*, porque sin el sujeto que actúe no hay ética, pero evitando caer en un subjetivismo<sup>1</sup>. Por tanto, la presencia de este elemento subjetivo siempre es posibilidad para el desequilibrio de los elementos y terminar deslizándose en un subjetivismo, ya que el orden ético que debe realizarse

«sólo es accesible a través de la resonancia personal y, por tanto, subjetiva. Y esto porque, como he sostenido antes, el peligro de una regresión al subjetivismo está siempre presente en esta empresa»<sup>2</sup>.

La persona debe estar implicada en la ética, más aún si consideramos el papel central de la autonomía. Por esto, cada persona es hábil en determinar por sí misma una idea de la buena vida<sup>3</sup>. Desde diversos puntos puede considerarse el planteamiento de Taylor como una teoría de la cultura o como una metaética, en el sentido que describe como las condi-

1. En «The diversity of goods» Taylor desarrolla —a mi parecer de modo bastante claro— las consecuencias de la *epistemología*, y su configuración moral en la cultura actual como *utilitarismo y formalismo* (kantiano).

2. *Sources of the Self*, p. 510.

3. Cfr. Charles TAYLOR, «The politics of recognition», en *Philosophical Arguments*, p. 245.

ciones de posibilidad de toda acción ética, sin ser la suya una propuesta definitiva<sup>4</sup>.

Pero, por otro lado, si tenemos en cuenta que la teoría ética supone la búsqueda de la felicidad de las personas, de tal modo que la filosofía moral lleva a la consideración de las acciones humanas «en cuanto están ordenadas entre sí y con respecto al fin»<sup>5</sup> — a un fin último que es la felicidad de la persona —, donde la vida de ésta alcanzaría su pleno sentido, podemos decir que en Taylor hay realmente una propuesta ética<sup>6</sup>.

Por lo demás, un sujeto agente, la ponderación de bienes y la intención de quien actúa, como también el bien que mueve a actuar, están presentes en la descripción filosófica de Taylor<sup>7</sup>. Si bien, debe indicarse, esto ha de —como se ha pretendido en este trabajo— reconstruirse a través sus diferentes escritos.

La ética fundamentalmente, como se observa de modo paradigmático en Aristóteles, es una reflexión sobre la *praxis* y apunta a la *praxis*<sup>8</sup>. Es un saber teórico que finaliza en la *praxis*, con vistas a la *praxis*; en donde, en este caso, el intelecto práctico es principio motor de la *praxis* —de la acción humana— y razona con vistas a un fin<sup>9</sup>: actuar como un hombre bueno, *realizando* el bien *en* la acción.

Quizá sea este último elemento que falte en la reflexión ética de Taylor, ya que no termina en el ejercicio de la *praxis*, aunque apunta a ella. Por esto, a mi modo de ver, se ha justamente indicado en alguna ocasión que Taylor «no pretende proponer una ética, sino establecer los rasgos necesarios de cualquier ética humana posible, desde la visión significati-

4. Cfr. E. LLAMAS, *Charles Taylor, una antropología de la intimidad*, pp. 266-267. Para C. Calhoun, Taylor realiza una maravillosa (*wonderful*) guía ética, la cual es quizá el mejor punto de arranque para la recuperación de una poderosa y crucial comprensión del yo como sujeto moral (cfr. Craig CALHOUN, «Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the *Sources of the Self*», en *Sociological Theory* 9/2 [1991] 232-263).

5. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum Expositio*, lect. 1; la traducción la he tomado de: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, A. Mallea y C. Lértora, Eunsa, Pamplona 2000, p. 5.

6. En líneas generales, en la ética debe realizarse esa articulación, de modo tal que se cuente «con lo real desde el punto de vista del *bien*; con la apertura de nuestra *inteligencia* a esos bienes; y con el querer de la *voluntad* que se adapta a ellos» (Juan Fernando SELLES, *La persona humana*. Parte III. *Núcleo personal y manifestaciones*, Universidad de La Sabana, Bogotá 1998, p. 83). La articulación de estas bases fragua en la acción humana.

7. En Aristóteles es claro que la ética ha de perseguir el bien del individuo —de la persona—, pero este bien no se realiza de modo individualista (cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094b 5-10). Además, un rasgo distintivo de la ética aristotélica es el recurso a la virtud, donde ésta es imprescindible para la buena actuación del hombre (cfr. *idem.*, II, 1, 1103 a15; 1103b 25).

8. Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 31.

9. Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 9, 432b 25; 433a 20. He utilizado la traducción de T. Calvo Martínez, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 14, Madrid 1994.

va»<sup>10</sup>. De este modo, más que una ética, estaríamos en el terreno de una metaética, entendida en este caso como condición de posibilidad de las acciones, pero que no termina en la acción humana concreta.

Así, por hacer una comparación, como en Aristóteles encontramos *la virtud* como pieza clave —que no única— de su ética, en Taylor esta pieza clave es *el bien*. En cierta forma, Taylor equipara una ética de bienes a una de virtudes. Con respecto a una ética de normas, *el bien* aparece como una figura más fundamental, y por ello sería más primordial una ética de bienes<sup>11</sup>.

La comprensión del bien en esta ética es capital, es este un bien que sólo existe mediante una cierta articulación, de tal modo que puede hablarse de un *intenso bien*, significando con esto lo que se distingue como lo incomparablemente superior en una distinción cualitativa<sup>12</sup>. En contraposición, la filosofía moderna desprecia el bien, lo cual es grave, ya que el bien —de cualquier forma que se concibiera— nos permite ser humanos. Lo anterior no se da de manera inmediata, sino que precisa la articulación antes mencionada, al mismo tiempo que permite la comprensión del bien como fuente moral<sup>13</sup>.

10. E. LLAMAS, *Charles Taylor: una antropología de la intimidad*, p. 266. Más adelante, Llamas indica que lo anterior es debido a que Taylor se mueve dentro de un discurso hermenéutico, al mismo tiempo que entiende que todo conocimiento humano es hermenéutico; y, por lo tanto, de esta forma se hace patente la limitación del discurso de la hermenéutica (pp. 266-267).

La hermenéutica —y como indicaré más adelante sobre las implicaciones que tiene su uso en la ética de Taylor— parece responder a la sustitución de la intencionalidad cognoscitiva clásica por una condición previa que no es de índole cognoscitiva, de tal modo que *ya no hay criterio alguno para dilucidar si lo conocido es importante o no, o más o menos, que otro asunto* (cfr. Juan Fernando SELLÉS, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá 1997, pp. 16-17). Por de pronto, la índole no cognoscitiva que aparece en la hermenéutica es la *voluntad*, lo cual subraya el aludido *voluntarismo* en la ética de Taylor.

11. En «Justice After Virtue» Taylor dice: «MacIntyre speaks of an opposition between an ethic of rules and one of virtue (...) I should like oppose an ethic of rules to an ethic whose more basic concept is the good. In effect, I think this amounts to the same distinction» (p. 24, el subrayado es mío). La virtud aristotélica, según Taylor, tiene un *doble carácter cualitativo*, en el sentido que *es parte* de la vida buena y al mismo tiempo *preserva* a ésta (cfr. *ibid.*, pp. 24-25).

12. Cfr. *Sources of the Self*, pp. 92-93.

13. Cfr. *Sources of the Self*, pp. 93. Más adelante, en el apartado n. 5 de este capítulo, mostraré, al contraponer la ética de bienes a una de virtudes, los fundamentos de la ética del bien en Taylor. Con todo, en los capítulos I a IV de *Sources of the Self*, Taylor se pronuncia con claridad al respecto. Así, por ejemplo, el bien funciona como parámetro en la moral y es independiente de nuestros deseos (pp. 19-21); la acción humana se realiza en un espacio de cuestiones sobre los bienes potentemente valorados (p. 30); la identidad personal es imposible que se dé sin cierta orientación al bien (pp. 32-33); en la existencia personal es imprescindible el sentido de dónde estamos situados con relación al bien que nos mueve (pp. 41-43); la vida como narrativa sólo se entiende en relación al bien, y en este sentido nos caracterizamos como *buscadores* —del bien o del sentido de nuestras vidas— (p. 48). Los bienes superiores —o *hiperbienes*— proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir (p. 63).

## 2. LAS FUENTES MORALES

De modo radical, al utilitarismo que Taylor critica es posible caracterizarlo como un hedonismo. En efecto, tener como principio de la acción humana la búsqueda de la felicidad (en sentido hedonista) equivale a la satisfacción más burda de nuestros deseos. De allí la temprana formulación de Taylor sobre las evaluaciones fuertes.

Estas evaluaciones son autoevaluaciones reflexivas que manifiestan la formación de deseos de segundo orden, los cuales se inscriben dentro del *marco cualitativo* de nuestros motivos para la acción<sup>14</sup>. La satisfacción hedonista de los deseos permanece en un *nivel cuantitativo*. Lo anterior correspondería a un primer nivel de la acción humana, no se descarta que las personas actúen motivadas por algún principio externo, sino simplemente que el ejercicio no resulte innoble o indigno del ser humano.

Al objetivismo descrito por Taylor, es posible caracterizarlo como inhumano. La incorporación de éste en la moral produce una ética desencarnada, desvinculada del ser humano. Por ello, hay un modo de acceso peculiar al ser humano hacia cuestiones que sólo son relativas a él, por el tipo de ser que el hombre es. Por tanto, hay cosas que no afectan a los animales; o, más claro aún, tener a la ciencia como paradigma en la moral es muy desacertado, porque la ciencia tiene que ver con las cosas (objetos) y no con las personas<sup>15</sup>.

En este segundo nivel es claro que la ética debe responder a cuestiones verdaderamente humanas, y no puede seguir explicaciones objetivistas (inclúyase aquí, por ejemplo, las actuales corrientes derivadas del formalismo kantiano; o, en síntesis, el racionalismo ético que lleva a un cumplimiento de las leyes o normas porque se debe vivir de acuerdo a la razón —una razón ilustrada, obviamente—), porque, precisamente, la persona humana no es un objeto y no debe ser tratada como tal desde el punto de vista ético.

Por tanto, en Taylor, no hay apelación de la ética hacia una postura simplemente objetivista o con pretensiones de objetividad. Pero entonces, si no hay objetividad y siendo el carácter subjetivo de la persona esencial en la ética, ¿qué nos permite evitar el relativismo? Respuesta: *el bien*. Un bien que nos faculta para *hacer el bien y ser buenos*<sup>16</sup>. Desde el punto de

14. Cfr. «What is human agency?», pp. 15-16.

15. En este sentido sirve el siguiente texto: «Es esta clase de hecho, para regresar a nuestra fábula, el cual uno no podría explicar al Alfa Centauro. Sin embargo, no podemos culparlos a ellos por no comprender la inquietud que los seres humanos tenemos acerca de la vergüenza, la dignidad y cosas semejantes. Porque todo esto se relaciona a nuestras vidas *qua* sujetos, y a la clase de sujetos que somos. Solamente podemos explicar estas cosas en ciertos términos, los cuales sólo tienen sentido para nosotros» («Self-Interpreting Animals», pp. 55-56).

16. Cfr. *Sources of the Self*, p. 93.



vista del utilitarismo —si es que cabe decirlo— este bien en Taylor correspondería a un *metabien*, un bien no empírico, en el sentido que se circunscribe más allá de un simple bien material, placentero, utilitario; *el bien* en Taylor se sitúa en un plano motivacional, cargado de significado en la vida de cada persona.

Por tanto, es preciso reconocer —según Taylor— que todo ser humano está impulsado por una visión del bien<sup>17</sup>. Éste funcionaría como un fuente —externa— que nos mueve. Sin embargo, esta fuente no está desvinculada del agente, porque —para que realmente mueva— ha de ser interiorizada por éste.

Se capta entonces, ese juego o tensión —en la ética de Taylor— entre elementos externos e internos —interiorizados—; motivación humana, pero no hedonista ni objetivista; orientación hacia un bien subjetivo, que funciona como fuente moral personalísima —y en este sentido es *relativo* a cada uno—, pero no relativista.

De modo semejante a las nociones de evaluación fuerte y de horizontes morales, las fuentes morales han sido desechadas o rechazadas en la filosofía contemporánea<sup>18</sup>. La moral de acción obligatoria se queda en el contenido de la acción —donde la razón práctica es entendida como conocimiento de la norma moral, y la moralidad como su cumplimiento—; por su parte, el bien como fuente moral nos conduce más allá de la moral de obligación, porque el bien

«hace algo más que simplemente definir el contenido de la teoría moral. El amor que sentimos por él es lo que nos faculta para ser buenos. Y, por ende, también el amarlo forma parte de lo que es ser un ser humano bueno. Ahora también es parte del contenido de la teoría moral que incluye mandatos no sólo para actuar de cierta manera y mostrar ciertas cualidades morales, sino también para amar lo que es bueno»<sup>19</sup>.

Las fuentes morales son subyacentes. Y esto aunque se niegue, por los motivos que sean, su existencia. Taylor lo muestra al reconocer esas fuentes en las diferentes figuras morales: en Platón es la Idea de Bien; en el cristianismo es el amor a Dios y el amor a los hombres (*agapé*)<sup>20</sup>; en Kant

17. Cfr. *Sources of the Self*, p. 100.

18. Cfr. *Sources of the Self*, p. 93.

19. *Ibid.*

20. Si bien distinta al *agapé* cristiano, pero no incompatible, puede inscribirse aquí la amistad aristotélica. Porque cuando los hombres son amigos, no media ninguna necesidad de justicia (cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155a 25-30), ello quiere decir que «los amigos no se preguntan a qué tiene derecho el otro, sino que, por encima de ello, procuran sencillamente su bien» (M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 261). Aquí, por tanto, cabría hablar de una felicidad que no es egoísta, que consistiría en amar al otro como a sí mismo (cfr. David GALLAGHER, «Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others», en *Acta Philosophica*, 8 [1999] 23-44).

es el sentido de respeto (*Achtung*), de modo particular en su concepción de la dignidad humana<sup>21</sup>. Bien, *agape*<sup>22</sup> y dignidad de los seres humanos actúan como fuentes morales, independientemente de si las aceptamos o no. En la actualidad es patente que el sentido de la dignidad humana es un motivo fuerte de actuación moral, y ello aunque no lo aceptemos como fuente moral.

En nuestra época, por el cambio ocasionado en la edad moderna, no aceptamos bienes que nos sean externos, de allí la importancia de la interiorización en el humanismo moderno. Con todo, aunque la articulación de las fuentes morales sea difícil y problemática, es preciso acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen. Lo anterior implica que «quienes las reconozcan se verán mejor instados a amarlas y respetarlas y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitados para vivir a su medida»<sup>23</sup>.

Sin embargo, Taylor acepta que las diferentes fuentes morales —o hiperbienes— pueden entrar en conflicto. Propone, por tanto, que la articulación es la clave —puede ayudar— a la reconciliación entre las diferentes concepciones de bien, y así hacer el conflicto menos severo<sup>24</sup>. Articular implica emerger nuestras fuentes morales, sacarlas a la luz y una vez en este nivel,

«ya no será tan fácil rechazar ciertas visiones morales. Es decir, su rechazo, mientras uno continúe definiéndose como una cierta clase de agente, podría resultar una farsa; uno continúa viviendo por ellas. Y, sin embargo, cabría que no fuera tan fácil verse genuinamente y auténticamente en esos términos. Este sentido del yo podría ser parte de la mejor explicación disponible para dar sentido a nuestro actuar, sentir y pensar. El principio BA [*Best Account*] también funciona como prueba para medir cuán genuinas son nuestras posturas morales»<sup>25</sup>.

21. Cfr. *Sources of the Self*, p. 94. Es una dignidad que está radicada, para Kant, en el hecho de que somos agentes racionales (cfr. «The motivation behind a Procedural Ethics», p. 349).

22. Un ejemplo actual de este *agape* cristiano, muy actual, es el de la Madre Teresa (de Calcuta). Taylor lo considera semejante a una forma de verse a uno mismo como canal del amor de Dios por los hombres. Esta forma es tan potente que es capaz de «curar las divisiones entre los hombres y llevarlos más allá de lo que ellos usualmente reconocen como los límites de su amor por otro» («The Diversity of goods», en *Philosophical Papers II*, p. 234).

En un sentido profundo, y argumentando desde una perspectiva de la fe católica, ese amor se basa en que la persona es imagen de Dios. Cada persona lo es, y esto en contra de toda concepción individualista del hombre. Pero además, nuestro ser imagen de Dios «is also our standing among others in the stream of love, which is that facet of God's life we try to grasp, very inadequately, in speaking of the Trinity» (Charles TAYLOR, «A Catholic Modernity», *A Catholic Modernity: Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, James L. HEFT (ed.), Oxford University Press, New York 1999, p. 35).

23. Cfr. *Sources of the Self*, p. 96.

24. Cfr. Charles TAYLOR, «Comment on Jürgen Habermas' "From Kant to Hegel and Back Again"», en *European Journal of Philosophy*, 7/2 (1999) 158-163.

25. Cfr. *Sources of the Self*, p. 106 (los corchetes son míos).

En consecuencia, no es independiente para la moral la fuente moral con que se cuente. Claramente, hay fuentes morales que son superiores a otras. Tampoco cualquier tipo de bien puede motivar nuestra acción en el mismo sentido. Taylor —como se indicará a continuación— establece esos *bienes constitutivos*, que por sí mismos nos capacitan para *hacer* el bien y *ser* buenos<sup>26</sup>.

### 3. BIENES CONSTITUTIVOS Y VITALES. EL ORDEN DEL BIEN

#### a) Bienes constitutivos

Los bienes constitutivos están estrechamente relacionados con una determinada *visión de orden*. De este modo, «la diferencia entre la acción o la motivación ha de explicarse en referencia a una realidad cósmica, el orden de las cosas»<sup>27</sup>. Lo anterior es indicado por Taylor al explicitar la noción de orden en el planteamiento platónico. Sin embargo, Taylor mantiene esa noción de bienes constitutivos, en el sentido de que la relación de nuestras acciones hacia ese orden —o un bien— hace que nuestras aspiraciones o acciones sean buenas. Por tanto,

«para Platón el bien constitutivo es el orden del ser, o quizás el principio de ese orden, el Bien. No obstante, inmediatamente observamos que esto desempeña un papel añadido al de constituir o definir lo que es una acción buena. El Bien es también el amor que nos mueve a la acción buena. El bien constitutivo es una fuente moral, en el sentido en que aquí utilizaré el término, es decir, es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos»<sup>28</sup>.

Taylor tiene una concepción autónoma del individuo heredera del romanticismo moderno, en el sentido de que cada uno conoce la forma de desarrollar su vida moral; pero esa interioridad o expresividad de cada persona no permanece aislada (con riesgo de un subjetivismo/relativismo), sino que la vincula a valores objetivos independientes de sus simples deseos<sup>29</sup>.

26. En esta línea, sin terminar de explicitarlo por completo, Taylor propone la fuente moral implícita en el teísmo judeocristiano cómo la adecuada para reconciliar los conflictos de la modernidad (cfr. *Sources of the Self*, pp. 518ss.). Más recientemente ha indicado cómo una ética evangélica (*a gospel ethic*) puede tener grandes ganancias, pero al mismo tiempo tremendos peligros que pueden surgir de ella, como la misma historia atestigua (cfr. «A Catholic Modernity?», en *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, pp. 13-37).

27. *Sources of the Self*, p. 93.

28. *Sources of the Self*, pp. 92-93.

29. Una argumentación semejante en: Gary GUTTING, *Pragmatic Liberalism and The Critique of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 118.

Esa visión de orden no es meramente externa; este orden debe ser interiorizado. El trayecto de la interiorización de ese orden en la historia de la filosofía es, en buena parte, el hilo conductor en muchos de los escritos de Taylor<sup>30</sup>. La interiorización comienza en primer lugar con Platón, pero da un vuelco singular y radical con Agustín. Para Agustín, Dios es luz interior, porque *noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*<sup>31</sup>. A Dios se le puede conocer, sin duda, a través del orden creado; sin embargo, la principal ruta hacia el conocimiento de Dios no se da a través de los objetos, sino «en» nosotros mismos<sup>32</sup>.

La radicalidad del cambio con Platón es que Dios —el Bien en Platón— no es sólo un objeto trascendente que ordena y sustenta la realidad desde fuera, sino —y más importante aún— es luz interior, íntima, al hombre. Nace aquí, a partir de la interioridad del hombre, una postura reflexiva. El agente se da cuenta que «el mundo como yo lo conozco está ahí para mí, es experimentado por mí, o tiene significado para mí»<sup>33</sup>. Darnos cuenta de esto —*ser conscientes de*— es, para Taylor, adoptar una postura de *reflexividad radical*, lo que significa adoptar el punto de vista de la primera persona del singular<sup>34</sup>.

Sin embargo, esa aparición en la acción en primera persona del agente es arriesgada y puede llegar a posturas extremas. Una de ellas: el *yo pienso* cartesiano. Y aquí conectamos con el nacimiento de la moderna epistemología. Los vuelcos de la historia del pensamiento son diversos<sup>35</sup>.

30. La visión de un orden es pieza clave en la comprensión humana, en el sentido que todos somos capaces de entender las cosas en términos de su lugar en *un orden significativo* (cfr. «Explanation and Practical Reason», en *Philosophical Arguments*, p. 45). Asimismo, la articulación debe llevarnos a reconocer *un orden jerárquico entre los diferentes bienes* (cfr. «The Motivation behind a Procedural Ethics», p. 348). Las referencias a este tipo de orden en *Sources of the Self* son abundantes.

31. SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, XXXIX, 72. Citado por TAYLOR en *Sources of the Self*.

32. En este sentido, Taylor *prefiere* —por decirlo de algún modo— el modo agustino del conocimiento de Dios —más personal— al propuesto por S. Tomás de Aquino, ya que sus cinco vías que demuestran la existencia de Dios «nos convencen bastante independientemente de nuestra experiencia moral y espiritual» (cfr. «Reply and re-articulation», en *Philosophy in an Age of Pluralism*, p. 228). Al respecto es la indicación de M. Morgan, quien considera a Taylor «abogado del Agustínismo» (cfr. Michael MORGAN, «Religion, history and moral discourse», en *Philosophy in an Age of Pluralism*, p. 50).

33. *Sources of the Self*, p. 130.

34. El mundo es experimentado por los agentes (tiene significado para mí), y normalmente «nos despreocupamos de esta noción de experiencia para centrarnos en las cosas experimentadas: Pero es posible girar y hacer de ello el objeto de atención (...) centrarnos en la manera en que el mundo es *para* nosotros. A esto es lo que llamo adoptar una *postura de reflexividad radical, o bien, adoptar el punto de vista de la primera persona*» (*Sources of the Self*, p. 130, el remarcado es mío).

35. Conviene destacar el «salto» que —de Agustín a Descartes— Taylor realiza en la historia de la filosofía al respecto del desarrollo de la interioridad del hombre. Esto puede verse en «Inwardness», en *Sources of the Self*, part II; «The Moral Self».

Taylor aprecia, de modo significativo, la aportación del romanticismo. Esta aportación correspondería al valor de autenticidad, el cual es asociado por Taylor a Herder (si bien, con raíces en Rousseau) y que nos indica que cada hombre tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia «medida»<sup>36</sup>.

Por consiguiente, como se apuntó antes del comienzo de este apartado, no cualquier bien puede funcionar como fuente moral. Para Taylor estos deberían ser esos bienes constitutivos. Son los únicos que nos capacitan para hacer el bien y ser buenos, con la particularidad que este bien no es una simple realidad externa —y en cierta forma ajena a lo más propio del hombre— sino que es interna, al mismo tiempo que configura esa original forma de ser uno mismo. En este sentido, los bienes constitutivos son bienes arquitectónicos o superiores, los cuales son intensamente valorados por cada uno<sup>37</sup>.

Los bienes constitutivos son bienes de orden superior. Éstos son definidos por las evaluaciones fuertes<sup>38</sup>; y estos bienes de rango superior —emergidos o definidos a partir de la *strong evaluation*—, en última instancia, proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre los demás bienes —que tienen un rango inferior, se podría decir—. *Lo bueno*, por tanto, es lo que una distinción cualitativa —o *strong evaluation*— señala como superior.

En lo inmediatamente indicado, está contenida la superación del relativismo, al mismo tiempo que el agente actúa en primera persona. Las distinciones cualitativas, como anteriormente se ha dicho, operan sobre un trasfondo y a través de su articulación podemos captar el sentido de las di-

36. Cfr. «The Politics of Recognition», en *Philosophical Arguments*, p. 228. Además, en este artículo describe esquemáticamente —lo que ampliamente ha expuesto en *Sources of the Self*— el desarrollo de esa interioridad: comenzando por Platón, el vuelco de Agustín y —pasando por Rousseau— la aportación de Herder (cfr. *ibid.*, pp. 227-229). Desde esta perspectiva, alguno ha calificado a Taylor como un *agustiniano moderno* (cfr. G. GUTTING, *Pragmatic Liberalism and The Critique of Modernity*, pp. 114 y ss). El ideal de autenticidad debería fraguar, según Taylor, en una *cultura de la autenticidad*, donde —a nivel íntimo— las relaciones sociales son vistas como los lugares claves del autodescubrimiento y la autodefinición. En este ámbito, las relaciones amorosas tienen una importancia crucial en la configuración de una identidad que se genera internamente (cfr. «The Politics of Recognition», p. 232).

37. Cfr. Charles TAYLOR, «Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism», en D. CORNELL (ed.), *Hegel and Legal Theory*, Routledge, New York 1991, p. 66; «Reply to Commentators», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994) 205; Ch. TAYLOR, «Leading a Life», en *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, R. CHANG (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1997, p. 173; *Sources of the Self*, pp. 62ss.

38. Para esta exposición sobre el entrelazamiento entre bienes superiores y *strong evaluations*, sigo la expuesto por Taylor en el capítulo: «Ética de la inarticulación», en *Sources of the Self*, pp. 53-90.

versas percepciones de bien implícitas en él<sup>39</sup>. A partir de aquí puede decirse que estas evaluaciones *proporcionan razones* para nuestras creencias éticas y morales. La acción humana, por tanto, es razonable o no irracional<sup>40</sup>.

Se produce, entonces, una categorización de bienes, de bienes definidos por contraste cualitativo. Si además, por decirlo de algún modo, en mi vida valoro muy especialmente ese bien de rango superior, en el cual la orientación personal de mi vida hacia ese bien es lo que mejor define mi identidad, procuraré acercarme a ese bien superior, y los demás bienes que reconozco los consideraré en función de ese bien de orden superior, puesto que

«todos los bienes que reconozco, por mucho que admitan un mayor o menor logro, permiten la pregunta del sí o el no respecto a la dirección que tenga mi vida en referencia a ellos, si estoy firmemente comprometido con un bien supremo en este sentido, encontraré que la pregunta correspondiente al sí o al no es decisiva para lo que soy como persona. Para quienes entienden sus vidas de esta manera, existe una discontinuidad cualitativa entre este bien y los otros; éste es incomparablemente superior (...). Así, puedo percibir la realización expresiva como incomparablemente más valiosa que las cosas cotidianas que todos deseamos en la vida; no obstante, percibo el amor de Dios o la búsqueda de la justicia de manera inconmensurablemente superior a esa realización. *Una distinción cualitativa de orden superior divide en segmentos los bienes y éstos se definen en distinciones de orden inferior*»<sup>41</sup>.

De este modo, la ética ha de incorporar esa noción de importancia relativa del bien<sup>42</sup>. Sin embargo, la aceptación de esos bienes superiores acarrea situaciones conflictivas, como ha acontecido en la historia. El porqué se evidencia en dos hechos. El primero, al aceptar unos bienes rechazamos otros; y, en segundo lugar, hay una carencia de unanimidad en la aceptación de estos bienes superiores. De modo extremo, estos se definen como bienes superiores conflictivos —ilusorios, para quienes no los apoyan—, y este sería el origen de la discusión o conflicto.

39. Esta articulación permitiría, aunque Taylor no lo desarrolla más ampliamente, resolver los casos difíciles, que se presentan como aparentes excepciones. Cfr. «Leading a Life», pp. 175-178.

40. Taylor hace la distinción en que las razones aportadas desde una evaluación cualitativa difieren de las entendidas en el utilitarismo o formalismo. Las concernientes a estos últimos se circunscriben en el ámbito de *razones básicas*. El matiz es apropiado, ya que estas razones no tienen connotación *racionalista*.

41. *Sources of the Self*, p. 63 (la cursiva es mía).

42. Al respecto, Taylor no ve cómo Aristóteles pueda encajar los diferentes fines que compiten en la situaciones cambiantes de la vida. Esto lo analizaré más adelante, pero adelanta el porqué Taylor conciba su ética como de bienes, y no de virtudes.

¿Es posible resolver el conflicto?, sí, pero no es fácil. Cabe, no obstante, considerar la ayuda que presta el razonamiento práctico, ya que puedo argumentar que un bien es superior a otro. Con todo, esta argumentación no es impositiva —*apodíctica*—, sino —como se indicó en su momento— *ad hominem*. Por esto mismo, emerge la necesidad del recurso inevitable a una argumentación práctica *ad hominem* y a una narrativa biográfica, ya que «mi perspectiva la definen mis intuiciones morales, lo que me mueve moralmente»<sup>43</sup>.

Por tanto, las razones que las distinciones cualitativas nos presentan, no son externas, sino internas, ya que están ancladas en nuestras intuiciones morales. Estas razones pueden mostrar, de alguna manera, que algunas prácticas o fidelidades morales son correctas<sup>44</sup>. De este modo, la distinciones cualitativas exponen el significado de nuestras acciones morales<sup>45</sup>, nos definen lo que es bueno hacer; en este sentido, su articulación nos ayuda a vislumbrar los perfiles de la vida buena.

La moral, entonces, puede centrarse en las diferentes visiones de lo cualitativamente superior<sup>46</sup>, lo que nos daría una certera discriminación moral. De este modo, se configura, en Taylor, una *sabiduría práctica* que nos permite percibir el orden que en cierto sentido está en la naturaleza, y *este orden determina lo que hay que hacer*<sup>47</sup>.

## b) Bienes vitales y *vida buena*

Por otro lado, a los bienes que definen facetas o aspectos de la *vida buena*, Taylor los denomina *bienes vitales*. Entre éstos y los *bienes consti-*

43. *Sources of the Self*, p. 73.

44. Puede verse el comentario de Will Kymlicka a la distinción que Taylor realiza sobre las razones básicas y las distinciones cualitativas. Kymlicka opina que no hay conflicto entre las razones básicas y las distinciones cualitativas. Y, además, es de su parecer que tanto el utilitarismo como el kantismo dejan lugar para todas estas distinciones cualitativas (cfr. Will KYMLICKA, «The Ethics of Inarticulacy», en *Inquiry*, 34 (1991) 155-182. La réplica de Taylor a Kymlicka se encuentra en las páginas 242-245 de ese mismo número de *Inquiry*).

Así, por ejemplo, el empleo de la razón básica de la imparcialidad invita a considerar el valor intrínseco de la vida humana, y los contornos de una vida verdaderamente valiosa. El problema de Taylor, para Kymlicka, es que pretende —con las distinciones cualitativas— asegurar ciertos valores que sean independientes de la voluntad (*ibid.*, p. 165).

45. Al respecto de las excepciones, como la prohibición de no matar, cfr. *Sources of the Self*, pp. 54-56; 79-80.

46. A diferencia del kantismo, las distinciones cualitativas están inscritas en *el orden del ser*: cfr. *Sources of the Self*, pp. 83-84.

47. Taylor pone como una semejanza con la discriminación cualitativa la *phronesis* aristotélica, entendida ésta como sabiduría práctica.

*tutivos* existe una relación de circularidad, o más claro aún, las articulaciones de los bienes constitutivos subyacen en los bienes vitales<sup>48</sup>.

Los bienes constitutivos, cuando me capacitan ver el bien, funcionan como fuentes morales: nos facultan ver el bien y hacerlo. Son, además, una fuente moral interiorizada<sup>49</sup>. Las personas se adhieren a ciertos bienes vitales por los cuales actúan, aunque en diversas ocasiones no son capaces de reconocer el bien constitutivo que subyace detrás de los bienes vitales que persiguen. En un cierto sentido, estas personas se mueven por una idea de vida buena a la cual aspiran; en definitiva, por un concepto de bien<sup>50</sup>.

Por consiguiente, articular un bien constitutivo es esclarecer lo que está implícito en la vida buena a la que uno se adhiere. Algunas nuevas nociones y sentidos de la vida buena que han aparecido en el mundo de la cultura son: la familia unida y cariñosa; la expresión del sentimiento o los ideales de benevolencia; la autonomía<sup>51</sup>. Por tanto, a partir de la articulación de la fuente moral —de ese bien constitutivo— surgen las diferentes facetas —bienes vitales— de la vida buena.

En esta distinción entre bienes constitutivos y vitales surge de nuevo el empeño de Taylor por resolver la tensión entre objetivismo moral y subjetivismo, así:

«Nuestra creencia en ello se sustenta en la noción de que no existe nada entre una extrahumana fundamentación óptica para el bien, por un lado, y el puro subjetivismo de una significación arbitrariamente conferida, por otro. No obstante, existe una tercera posibilidad (...) [la] de un bien que es inseparable de nuestra mejor autointerpretación»<sup>52</sup>.

En definitiva, sólo es posible percibir la significación como aquella que emana exclusivamente de los seres humanos. Esta significación no es arbitraria, en el caso que las personas perciban su vida como significativa y en la medida en que poseen un entendimiento, no distorsionado y libre de ilusiones, de sus vidas. Por esto, para que el reconocimiento de un bien constitutivo figure en nuestra mejor autointerpretación es necesario integrarlo en la comprensión que esta autointerpretación tuviera de la vida y las acciones humanas<sup>53</sup>.

El contraste se aprecia de frente al utilitarismo que prescinde de los bienes constitutivos —y hasta del orden providencial— pero permanece

48. Cfr. *Sources of the Self*, p. 319.

49. Cfr. *ibid.*, pp. 454-455.

50. Cfr. *ibid.*, pp. 316-318.

51. Cfr. *ibid.*, pp. 305-306.

52. *Ibid.*, p. 342.

53. Cfr. *ibid.*, pp. 341-342.



intensamente comprometido con los bienes vitales que dicho orden ha sostenido. Son centrales para ellos, como bienes vitales: el ideal de la razón autorresponsable; la búsqueda de la felicidad; y el ideal de benevolencia universal e imparcial<sup>54</sup>.

Lo anterior es aporético, porque no se puede dar, con esas premisas, razón del actuar humano: se ha eliminado la razón última desde las cual estos bienes vitales tienen sentido. En este nivel no hay base firme en la cual sustentar nuestras creencias morales, a no ser que nos guiemos por el principio de utilidad, que nos lleva a maximizar la felicidad y evitar el dolor: esto es un palmario retroceso ético.

En Taylor, la vida buena es esa visión de bien —como totalidad— a la que aspiramos. En la historia hay diversas nociones de vida buena: en Platón la vida buena es estar regidos por la razón; en Aristóteles es el orden correcto de las metas de mi vida donde se integran todos nuestros objetivos y deseos de un todo unificado; orden en el que cada uno de esos elementos posee un peso específico; en la modernidad, el centro de la vida buena es ocupado por la afirmación de la vida corriente.

Con todo, es claro que para Taylor tampoco esta última caracterización se mantiene inmutable. Con el giro expresivista del siglo XVIII, la vida buena de una persona no es la misma que para otra persona. Este planteamiento acarrea un claro cuño de *originalidad*, de tal modo que sitúa a la naturaleza como fuente moral, como fuente intrínseca a la persona misma, donde el modelo para realizarla —de modo original— se encuentra en cada uno<sup>55</sup>.

En definitiva, lo importante estará en construir una ética con referencia al bien, vinculando los bienes vitales a los bienes constitutivos subyacentes, y ello realizado de una forma original, personal. De alguna manera, en toda reflexión ética deberían tenerse en cuenta bienes, como por ejemplo:

«el reconocimiento de algún propósito de vida intrínsecamente valioso, que supere el utilitarista; la unidad expresiva; la realización del propio potencial expresivo; el reconocimiento de algo más que el significado instrumental del entorno natural; una cierta profundidad de significado en el entorno hecho-por-el-hombre»<sup>56</sup>.

Por tanto, se precisan bienes que puedan aportar la significación que requiere una vida plena<sup>57</sup>.

54. Cfr. *ibid.*, p. 322.

55. Cfr. *ibid.*, pp. 122; 124-125; 211-215; 374-377.

56. *Ibid.*, pp. 504-505.

57. Cfr. *ibid.*, p. 507.

## c) El orden del bien

La noción de orden, como se habrá tenido ocasión de apreciar, es capital en la ética de Taylor. La razón sustantiva, ya descrita en su momento, es captación del orden correcto. Un orden que debe ser significativo y que es interior a cada uno. La visión correcta de ese orden es criterial y nos permite percibir la relación de uno mismo hacia el bien. Y la visión de ese *Bien* es lo que exige nuestro amor y fidelidad categóricos<sup>58</sup>.

La moral, por tanto, exige inscribirse dentro de un orden. Implica, además, el recurso al bien, o mejor aún, a bienes superiores, arquitectónicos jerárquicos; desde este bien arquitectónico juzgamos a los otros como superiores o inferiores por la visión significativa que tienen para mí. *La jerarquización es orden*.

La visión de un orden —para Taylor— ha estado presente en las diversas configuraciones éticas. En Platón y San Agustín —los cuales son paradigmáticos en Taylor—; también en Aristóteles, estoicos y epicúreos. Con el cristianismo este orden tiene el carácter de providencial. Este carácter está además presente en diversas figuras éticas de influjo cristiana: así, por ejemplo, las morales de tipo deísta (aun en Descartes, quien tiene una concepción de la providencia muy cercana a los estoicos<sup>59</sup>).

En la modernidad, donde la visión de orden ha sido rechazada, se produce una ruptura. Esto se da decididamente con la *ilustración radical*, donde tanto se hace caso omiso de la noción de providencia como de la de un orden providencial<sup>60</sup>. Es una moral que se configura como antiteológica, cuyos desarrollos son variadísimos en la cultura actual.

En Taylor el bien humano es significativo y apela a una fuente moral fuera del sujeto pero a través de los lenguajes que resuenan dentro de él —en la captación de un orden que va inseparablemente catalogado con la visión personal—, donde el factor decisivo es el del amor: el bien para los humanos implica percibir y amar dicho orden<sup>61</sup>.

## 4. DIVERSIDAD DE BIENES

Más allá de los modelos del liberalismo de procedimiento, el cual pretende ofrecer un terreno neutral en el que podrían unirse y coexistir per-

58. Cfr. *ibid.*, p. 122.

59. Cfr. *ibid.*, p. 148.

60. «En el lugar de ver el mundo como un orden providencial, lo vemos y, desde luego, podemos ver nuestra propia naturaleza, como un dominio neutro que hay que entender para poder dominarlo, y, cuyas relaciones causales debemos utilizar para producir la mayor cantidad de felicidad» (*Sources of the Self*, p. 321).

61. Cfr. *Sources of the Self*, pp. 128; 509-512.

sonas de todas las culturas —si bien con el precio del uniformismo de éstas—, Taylor propone que se mantengan los elementos propios de una vida buena y la integridad de cada cultura<sup>62</sup>. Es evidente que la consideración de esta multiplicidad de elementos plantea el respeto por la diversidad de bienes, algunos de ellos propios de cada cultura. Así, el pensamiento político debe tener en cuenta esa real diversidad de bienes que se reconocen<sup>63</sup>, los cuales —hasta cierto punto— son susceptibles de ser reconciliados<sup>64</sup>.

En Taylor hay varias distinciones acerca de los bienes: bienes públicos y comunes<sup>65</sup>; bienes sociales irreducibles<sup>66</sup>; bienes individuales<sup>67</sup>. Estas distinciones se inscriben, principalmente, en el ámbito de su filosofía política. En este apartado me centraré en lo que él denomina: *bienes trascendentes* (a todas nuestras prácticas) y *bienes internos* (a nuestras prácticas)<sup>68</sup>.

Estos últimos se insertan más dentro del sector de la ética, y ayudarán a comprender la diferencia entre la ética de bienes y una de virtudes. Esta distinción anterior entre bienes es formulada por Taylor en diversos comentarios suyos a *After Virtue* de A. MacIntyre.

Para Taylor, en líneas generales, nuestra comprensión moral se mueve entre dos polos. Por un lado, adquirimos —al ser educados en ciertas prácticas— familiaridad con ciertos bienes. Para estas prácticas, aquellos bienes se configuran como bienes *internos*. Por otro lado, para estos bienes, las prácticas contribuyen (al modo de las virtudes aristotélicas) como causa o parte adecuada<sup>69</sup>. Un ejemplo de esto último serían las prácticas de oración en relación al bien de la santidad<sup>70</sup>.

62. Cfr. «The Politics of Recognition», en *Philosophical Arguments*, p. 248. En esta línea, de frente a ese uniformismo liberal, A. Schlatter señala que por un lado «se halla lo que Taylor denomina “política de universalismo”, que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos y que ha llegado a ser globalmente aceptado por toda postura, por reaccionaria que sea. Al segundo tipo de política lo llama Taylor “política de la diferencia”. En ella se reconoce la identidad única de un individuo o de un grupo, esto es, el hecho de que sea diferente de todos los demás» (Antonio SCHLATTER, *El liberalismo político de Charles Taylor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 97, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 17).

63. Cfr. «The Diversity of Goods», en *Philosophical Papers II*, p. 247.

64. Cfr. «Comment on Jürgen Habermas “From Kant to Hegel and Back Again”», p. 163.

65. Cfr. «Irreducibly Social Goods», en *Philosophical Arguments*, p. 129.

66. Cfr. «Irreducibly Social Goods», pp. 136-138.

67. Cfr. «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en *Philosophical Arguments*, p. 181.

68. Cfr. «The Motivation behind a Procedural Ethics», pp. 355ss.; «Justice After Virtue», pp. 34ss.

69. Lo anterior, aunque no es expresamente formulado por Taylor en el siguiente sentido, puede verse desde la perspectiva de que las virtudes fortalecen la capacidad o facultad humana de posesión del bien, y en este sentido forman parte del bien: podemos decir que son buenas. Así, en cuanto que nos *fortalecen para poseer* el bien, *son causa* —en el sentido descrito por Taylor—, y *parte adecuada* en cuanto que *son parte* del bien.

70. Cfr. «Justice After Virtue», pp. 34-35.

De otro lado, algunos de estos *bienes trascienden* todas nuestras prácticas. Son semejantes prácticas las que somos capaces de transformar —o aun repudiar algunas de ellas— por aquellos bienes trascendentes. Esta trascendencia de los bienes la apreciamos en el hecho de que «los profetas de Israel podían radicalmente degradar algunas de los rituales aceptados hasta el momento, y decir a la gente en el nombre de Dios que sus holocaustos eran una abominación, que ellos deberían más bien volver con un corazón puro delante de Dios»<sup>71</sup>. Así pues, a partir de un bien trascendente repudiamos determinadas prácticas. Dentro de esta misma perspectiva, otros ejemplos de bienes trascendentes para Taylor son: el temor de Dios, el ideal platónico de hegemonía de la razón, el ideal moderno de libertad desvinculada (*disengaged freedom*).

Se ve, entonces, que estos bienes trascendentes funcionan como fuentes morales, en el sentido que son bienes constitutivos. Los mismos bienes trascendentes del amor a Dios, el ideal platónico de hegemonía de la razón y la concepción moderna de libertad desvinculada son propuestos por Taylor como bienes constitutivos<sup>72</sup>. Aún más, desde los bienes trascendentes podemos rechazar o aceptar otros bienes; vienen a configurarse como el punto de vista desde el cual valoramos los demás bienes y los clasificamos como superiores o inferiores.

Llegados a este punto, vemos que esto nos conecta con los bienes de rango superior, esos que comandan nuestro respeto y «no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos [otros bienes]»<sup>73</sup>. Es decir, *los bienes trascendentes equivalen a los bienes constitutivos o hiperbienes*.

Esta argumentación es desarrollada por Taylor para resaltar que no pueden existir prácticas independientes de un criterio o idea de bien<sup>74</sup>.

71. «Justice After Virtue», pp. 35. Estos bienes son trascendentes en el sentido aquí descrito, no en que trascienden las cosas de este mundo. Para J. Buchanan, esta trascendencia es necesaria para que la moral no descansa solamente en la dimensión personal, y es en este sentido en que la pertenencia a una comunidad o a una tradición juega un papel central. De este modo, los *hiperbienes* adquieren ese *status* trascendental, más allá de la dimensión individual (cfr. James BUCHANAN, «In Search of The Modern Moral Identity: A Transversal Reading of Charles Taylor And the Communitarians», en *Soundings*, 78/1 [1995] 143-168).

72. Cfr. *Sources of the Self*, pp. 92-94.

73. *Sources of the Self*, p. 63. En este mismo sentido argumentado, Taylor indica que «we see that we are faced with *transcendent goods* that command our awed consent, with practices whose *internal goals* seem valuable, and with distressing amount of *prima facie* conflict between the two. There is no a *prior* way to resolve; we have to work it out case by case» («The Motivation behind a Procedural Ethics», p. 357, la cursiva es mía).

74. Taylor ve como ejemplares de lo anterior, los planteamientos de Ronald Dworkin, J. Habermas, B. Williams, correspondientes a planteamientos procedimentales o utilitaristas (cfr. «Justice After Virtue» y «The Motivation behind a Procedural Ethics»).

Toda teoría ética debe comprender las prácticas realizadas en una sociedad —comunidad— dada, y estas prácticas se configuran alrededor de ciertos bienes. La total abstracción de la ética de estas prácticas es una quimera, no puede ser posible. Esto implicaría una abstracción del contexto o trasfondo de dichas prácticas, lo que significa un actuar desvinculado al modo de la ciencias naturales y la tecnología<sup>75</sup>.

A Taylor, examinando la doctrina de la virtud propuesta por MacIntyre en *After Virtue*<sup>76</sup>, le parece que —como señala A. Llano— «Platón es el gran revisionista. Su noción de bien [platónico] es tal que está dispuesto a proponer una ruptura radical con el mundo realmente existente, al menos si uno se toma en serio su diálogo *República*. La vida política como búsqueda del honor, la vida familiar, la acumulación de propiedades como base para el propio ejercicio de la liberalidad y la ayuda a los amigos, todo eso ha de ser sacrificado. Los que se habían tomado como *bienes internos* a esas prácticas quedan reinterpretados, o bien como objetivos neutrales, o bien como peligrosas fuentes potenciales de corrupción»<sup>77</sup>.

Esa reinterpretación de los bienes internos se realiza a partir de los bienes trascendentes. Para Taylor, Platón muestra que uno puede ser un revisionista con una ética substantiva, no procedimental. Sin embargo, el error del racionalismo moderno estriba en creer que semejante modo de pensar es «inevitablemente prisionero del *status quo*, que nuestra comprensión moral sólo puede ser revisionista al costo de ser desvinculada»<sup>78</sup>.

Sin embargo, este revisionismo desvinculado es un reduccionismo, ya no sólo en el terreno moral, sino en el mismo pensamiento científico. Así, retomando lo dicho sobre el razonamiento práctico, es evidente que éste no puede ser desvinculado; la ganancia epistémica del razonamiento práctico se da siempre dentro de una comprensión del bien. Ciertamente que esa ganancia no es la última conclusión válida, pero representa una ganancia sobre la postura moral que se sostuvo antes de realizarla.

Este razonamiento práctico se realiza de modo comparativo, y podemos estar seguros o confiados en que nuestra presente formulación articula mejor y más completamente que si nouviésemos ninguna comprensión an-

75. Cfr. «The Motivation behind a Procedural Ethics», p. 356.

76. Por otra parte, en una réplica a la argumentación que Taylor realiza, a MacIntyre ésta no le parece totalmente adecuada, hasta el punto de divergir en ella. Un primer punto es que MacIntyre no ve cómo el ideal de *disengaged reason* pueda ser un bien. Pero además, MacIntyre no acepta la distinción de bienes trascendentes, ya que éstos son completamente independientes de nuestras prácticas, hecho que para MacIntyre no puede suceder en la prácticas.

Otra contradicción que MacIntyre observa, es que estos bienes trascendentes, según Taylor, pueden estar en conflicto con los bienes internos a las prácticas (cfr. «A Partial Response to my Critics», en *After MacIntyre*, pp. 286-289).

77. A. LLANO, *Humanismo cívico*, pp. 44-45 (la cursiva y los corchetes son míos).

78. «The Motivation behind a Procedural Ethics», p. 356.

terior. En este sentido, «el conocimiento moral, diferente del obtenido en la ciencia natural, no tiene que ver con lo enteramente nuevo»<sup>79</sup>. Por tanto, este carácter de *novedad* es, según Taylor, propio de la desvinculación de la epistemología moderna que proponen las ciencias naturales. Además, apunta a una pretensión de exactitud en la moral.

Por consiguiente, por esta *novedad*, el conocimiento moral se encuentra desligado de cualquier concepción ética subyacente (esto se ve reflejado en las posturas *atomistas* descritas por Taylor).

Pero en cambio, la argumentación ética presupone la idea de bien, su comprensión es necesaria para el conocimiento moral. Por tanto, independientemente de la idea de bien que se tenga, una perspectiva sustantiva de la ética debería reformularse en torno a las siguientes nociones de las diversas tradiciones morales, nociones que serían subyacentes a esas mismas tradiciones:

«(1) la insistencia, en el fondo Estoica y Cristiana, y puesta en relevancia por Kant, de que todos los seres humanos *qua humanum* deben ser respetados; (2) la interpretación moderna de que este respeto es para todos los hombres y mujeres, el cual postula la demanda por formas democráticas de autodirección [*self-management*] en todos los niveles de la sociedad; y (3) la idea que los sujetos racionales regulan sus propios asuntos públicos de acuerdo a la perspectiva de la justicia (...) Por lo demás, los discursos éticos engarzan con la significativa idea de sociedad de Humboldt, en la cual los miembros se enriquecen y complementan recíprocamente, una capacidad que es peculiar para el hombre como ser lingüístico»<sup>80</sup>.

La ética sustantiva presupone la comprensión del bien. Más aún, debe llevar a reconocer una jerarquía —un orden— en los bienes. La tarea de decidir esa jerarquía debe recaer en el sujeto moral, el cual efectuará una construcción racional. No ejerce un razonamiento como lo pretende el utilitarismo o el formalismo kantiano, sino basándose en la *strong evaluation*, la cual señala —dado el caso que esta sea una evaluación de rango superior— el bien humano significativo para el sujeto moral<sup>81</sup>.

Por otra parte, reconocemos el *factum* de que hay bienes superiores que pueden estar en conflicto —que se oponen mutuamente— ya que parecen inconmensurables entre ellos; pero además, esta inconmensurabilidad plantea el riesgo de un relativismo o nihilismo. Sin embargo, también es patente que la vida de una persona no puede tener diversos fines, sino que sólo puede ser uno. Para Taylor, es claro que no todos los conflictos entre bienes pueden ser resueltos. Entonces, ¿cómo resolverlos?

79. *Ibid.*, p. 357.

80. *Ibid.*, p. 359.

81. Cfr. «Justice After Virtue», pp. 27-28.

Debe apreciarse que estamos ante bienes que configuran la vida de las personas, bienes que son intensamente valorados. Por tanto, esos bienes adquieren un carácter de fin. De este modo, si los bienes superiores se presentan como diversos y algunos mutuamente opuestos, la solución para cada persona vendrá en la línea de mostrar cómo la intuición de los diversos bienes necesita ser balanceada con la unidad de la vida de cada uno.

Hay bienes que son dignos de ser buscados en sí mismos, pero también cada persona puede encontrarse con que aspira a diversos bienes dignos en sí mismos. Entonces, ¿cómo decidirse por alguno? ¿es posible realizarlo con los elementos proporcionados por Taylor?<sup>82</sup>

Ante esa pluralidad de fines [*final ends*] de igual rango, cada uno ha que diseñar una vida en la cual estén integrados de manera proporcionada. A esto se ha de añadir el hecho de que toda vida es limitada, finita y no podemos admitir una ilimitada ambición de cualquier bien. Es en este sentido que nuestra vida es una, y que nuestro fin último sólo puede ser uno<sup>83</sup>. En definitiva, una solución se obtiene —según es asumida por Taylor— al adoptar una «concepción de la prudencia como sabiduría práctica que aúna los diferentes bienes del sujeto, en una forma de orden que incorpora las distinciones de importancia de entre ellos y de cada situación»<sup>84</sup>.

Por tanto, cabe indicar el carácter personal de la ética en Taylor. Cada persona ha de integrar esos bienes y diseñar su propia vida. No hay asomo hacia un objetivista proyecto moral. El aspecto personal de la ética es mantenido por Taylor, confiriéndole una dignidad tan socavada en nuestros días por las diversas figuras de ética de la cultura moderna.

## 5. ÉTICA DE BIENES O ÉTICA DE VIRTUDES

Antes de continuar con este último párrafo, convendrá recordar que lo pretendido en este trabajo es la comprensión de la ética en Taylor. Ya al principio del capítulo se apuntó a que si bien podemos hablar —en algún sentido— de una propuesta ética en Taylor, también cabe situarlo dentro de un contexto metaético. De este modo, «cabría esperar que Taylor no se limitara a un metadiscurso, sino que ensayara una propuesta hermenéutica sustantiva. Las argumentaciones de Taylor se abren a un discurso ontológico del ser humano basado en la significatividad, al que apunta en algunos de sus ejemplos, pero que nunca desarrolla»<sup>85</sup>. Sin embargo, «da la

82. Cfr. «Leading a Life», pp. 182-183.

83. *Idem*.

84. E. LLAMAS, *Charles Taylor: una antropología de la intimidad*, pp. 245-246. En este aspecto, la concepción de la prudencia en Taylor es semejante a la señalada por Gadamer.

85. *Ibid.*, p. 267.

impresión de que Taylor no llega en este sentido a las últimas consecuencias de su propia filosofía, ya que ese discurso ontológico no se da en sus escritos»<sup>86</sup>.

Más que dilucidar si Taylor llega o no a las últimas consecuencias de su propia filosofía, es de mi parecer que —según lo ya visto— la propia filosofía ética de Taylor carece de ciertos elementos para fundamentar una consistente teoría ética. El eje de su argumentación descansa, en buena parte, en la reflexión sobre la *strong evaluation*, pero ésta —y aquí está el punto determinante— *permanece en un nivel propositivo*. Taylor nos conduce a valorar profundamente nuestros deseos —o los bienes a los cuales aspiramos— pero no indica cómo podemos realizar nuestras vidas, ya que los bienes o fines deben ser realizados en la práctica, manifestados o realizados en acciones concretas.

A las personas no sólo les interesa conocer dónde está el bien que deben amar, sino que fundamentalmente les interesa poseer ese bien y obtener el sentido de su vida, su perfeccionamiento personal o felicidad —entendida ésta en un sentido clásico—. La ética reflexiona sobre el bien que debemos hacer y apunta a que *hagamos el bien*. Un bien que, sin duda, no es externo a la persona, y mucho menos impuesto, sino que su posesión es perfección, significatividad plena para cada persona.

Si la ética «es el juego personal de la libertad humana con su naturaleza y a través de ella con la totalidad de lo real y de lo irreal»<sup>87</sup>, entonces, la vida de las personas implica perfección: ésta no es una naturaleza cerrada o inamovible, ya que si no se crece humanamente se pierde el tiempo, se pierden las capacidades de la naturaleza humana y se pierde uno mismo<sup>88</sup>.

Ciertamente, en la ética entran en juego los bienes y las virtudes, las normas, las intenciones, pero una reducción a único elemento sería desafortunada. En la acción de la persona humana —donde esta va tras su perfeccionamiento o al menos intenta buscarlo— confluyen esos diversos elementos, y su consideración permite aunarlos, «porque de la acción proceden las virtudes o los vicios; a través de la acción la norma moral se abre paso. Y, por otra parte, con la acción el hombre trata de conseguir los bienes»<sup>89</sup>.

Reducir la ética a bienes es problemático. En Taylor, como es evidente, los bienes a los que tiende no son del tipo utilitarista, pero esta identificación de la ética como una ética de bienes ya, por sí misma, es problemática para distinguirla del bien utilitarista. Taylor no cae en ello, pero al

86. *Idem*.

87. *La persona humana (III)*, p. 65.

88. Cfr. *La persona humana (III)*, p. 65. En este sentido, la ética consiste en «ejercer el tiempo de la vida sin gasto» (L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991, p. 111).

89. L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid 1996, p. 169.



precio de permanecer en el *ámbito propositivo*, el cual no puede ser llevado a la práctica<sup>90</sup>.

Lo anterior se evidencia en el hecho de que en Taylor el comportamiento virtuoso tiene poca relevancia, ya que las virtudes no aparecen en su discurso ético. Quizá es a este respecto la crítica que MacIntyre dirige a Taylor, en el sentido de que la deliberación práctica en Taylor está «mal equipada» (*ill-equipped*) para ser ejercida<sup>91</sup>.

Lo mencionado precedentemente —atendiendo a lo señalado por MacIntyre— puede verse de la manera siguiente. En nuestras vidas pueden presentarse bienes conflictivos entre sí, algunos incompatibles recíprocamente. Sin embargo, si nos vemos impelidos a escoger entre uno de ellos, el no escogido —por falso— no es un verdadero bien. De este modo, hay una argumentación incompleta, ya que el bien no escogido es menos real que el elegido.

Por otro lado, prosiguiendo con la crítica de MacIntyre, si nos vemos en esas circunstancias de escoger entre bienes rivales e inconmensurables ¿qué es lo que hace que la elección que realizamos entre esos bienes sea racional? ¿no estaríamos expresando en esa elección nada más que nuestras preferencias personales?<sup>92</sup>.

Si bien los puntos señalados por MacIntyre son interesantes y pueden ser tomados en cuenta, me parece que no acierta totalmente en su crítica. MacIntyre está pensando en un bien práctico, y Taylor no. El bien al que este último alude es el de una fuente moral, que nos mueve, pero no es un bien práctico.

90. Poner el bien como fundamento tiene sus inconvenientes. Por un lado, el bien no es lo primero en el orden de los trascendentales clásicos. Antes de él, está lo verdadero. Su trasposición, como se ha visto a lo largo de la historia, degenera en un voluntarismo. Pero además, y esto es quizá más claro, la ética no es metafísica, no es ontología. Tiene que ver con ella, pero no se fundamenta en ella (cfr. L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 10, Pamplona 1993, pp. 41-47; L. POLO, *Antropología trascendental (I). La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 63-66).

91. Cfr. A. MACINTYRE, «Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994) 187-190. En cada acción el agente debe ver el bien particular, de carácter práctico, que le mueve a actuar. Quizá este carácter práctico no aparece claramente en la postura tayloriana.

Para J. Anderson, la aproximación que Taylor realiza desde un concepto de bien en general (al menos dentro de una determinada cultura o tradición) hacia un razonamiento de lo que es bueno en particular *para mí*, es problemático. Él ve la raíz de este problema en la circularidad producida en la *strong evaluation*, ya que determinar que los bienes son reales es lo mismo que decidir qué lugar damos a esos bienes en nuestras vidas, puesto que los bienes son reales en virtud del lugar que ellos tienen en nuestras vidas (cfr. J. ANDERSON, «The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor's Value Theory», pp. 27-35).

92. A. MACINTYRE, «Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor», pp. 188-189.

A un nivel de intención —como es el caso de Taylor—, puedo optar entre fines o bienes —una opción radical— que me afecta a mí como persona, y cuya elección está más allá de un nivel racional y prudencial. Estaríamos en el núcleo de la persona, en lo más íntimo de la libertad personal. Aquí, por tanto, cabe decidirnos por bienes u opciones antagónicas entre sí —por decirlo de algún modo—. Lo anterior no implica caer en un irracionalismo, ya que esta decisión personal excede al nivel prudencial: la prudencia, propiamente, versa sobre los medios y no sobre los fines.

Con todo, Taylor recurre a la *phronesis* aristotélica para explicar cómo se puede desarrollar esa elección entre bienes inconmensurables —rivales— sin que la elección sea irracional<sup>93</sup>. Según Taylor, el ejercicio de esta sabiduría práctica —la prudencia— nos lleva a identificar diferentes bienes vitales y a juzgar a unos como más importantes que otros, donde esta capacidad es más rica y profunda según la descripción que tengamos de los bienes constitutivos que subyacen tras los bienes vitales<sup>94</sup>.

En diversos momentos Taylor acude a Aristóteles para destacar ciertos elementos en su crítica frente al utilitarismo, kantismo, etc. Sin embargo, la interpretación sobre Aristóteles a veces no es adecuada. En el caso de la prudencia, en Taylor ésta aparece como algo —una cualidad— que nos ayuda a jerarquizar diversos bienes vitales (desde esta perspectiva, la prudencia se asimila a una *strong evaluation*). Sin embargo, la prudencia no sólo es eso. Va a más, y en cierto sentido se contradice con el planteamiento de Taylor.

Puede, entonces, indicarse que el planteamiento aristotélico de la prudencia ve al bien a ser realizado y a hacerlo. Por tanto, en una mala elección no hay ejercicio prudencial, y la mera posibilidad de escoger entre bienes rivales se escapa del dominio prudencial. Por tanto, si uno de ellos no es un bien —porque es malo, y hay realidades que son intrínsecamente malas moralmente—, su elección a partir de la prudencia es contradictoria.

Antes de continuar con la consideración sobre el ejercicio prudencial de la acción humana, conviene detenerse en el tema del conocimiento. Así, en repetidas ocasiones Taylor habla sobre el cambio epistemológico del siglo XVII al respecto de las propiedades secundarias y primarias. Es el desplazamiento producido desde una física aristotélica hacia una moderna. En esta última, lo preponderante son las propiedades objetivas y las propiedades antropocéntricas vienen a ser despreciadas, porque no son fiables para el conocimiento científico. Taylor, como ya se ha indicado, recupera las propiedades antropocéntricas<sup>95</sup>.

93. Cfr. «Leading a Life», pp. 178ss.

94. *Ibid.*, p. 179.

95. Lo anterior puede verse en esas cualidades *imports* —las cuales he descrito en el capítulo II, 3: «Interpretación y articulación»—, donde éstas atañen al hombre *qua* humano, y sólo a él. Escapan de la objetivización racional.

Sin embargo, lo más importante no es que al efectuarse ese cambio —el cual se realiza paradigmáticamente a nivel de teoría del conocimiento— se hayan perdido las propiedades antropocéntricas —y la consecuente objetivización de la persona humana—, sino que lo relevante es *la pérdida* —que ya se veía venir, dicho sea de paso por la situación del pensamiento filosófico en esa época— *de la doctrina del conocimiento como acto en Aristóteles*<sup>96</sup>. De este modo, Taylor —al reproponer la relevancia de las propiedades antropocéntricas para la filosofía y para la misma ciencia, aboga por lo verdaderamente humano— *recupera a la persona, al sujeto*.

No obstante, Taylor no da el paso de recuperar la doctrina del acto en el conocimiento<sup>97</sup>. Lo anterior es decisivo, ya que en definitiva —en la teoría del conocimiento como acto—, el sujeto no debe comparecer en el conocimiento. De hecho, no somos libres de conocer según el modo que tenemos de conocer. Somos libres de conocer cuándo queremos, pero no de fundamentar el modo de conocer. El conocimiento es acto, y en cuanto acto no tiene nada de voluntario. Por otro lado, el conocimiento en Taylor, si bien no es representativo<sup>98</sup>, no deja de tener un cierto carácter de pasivo:

96. Cfr. *De Anima*, 424a 20; 432a 10. La lectura de estos textos resulta muy significativa, ya que nos permite comparar con Aristóteles las propiedades antropocéntricas recuperadas por Taylor. En estas páginas, Aristóteles desarrolla la existencia de la sensibilidad común —el sensorio común—, donde los sensibles propios vienen a coincidir —en el sentido que presuponen al sujeto— con las propiedades antropocéntricas de Taylor —o secundarias para la epistemología moderna—, y los sensibles propios con las primarias o absolutas.

Entre diversos aspectos, emerge con claridad en la investigación aristotélica, que *el conocimiento* —en cualquiera de sus niveles— *es acto*: «el acto de lo sensible y del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto» (425b 26-29); «Por consiguiente, el intelecto —siendo impassible— ha de ser capaz de recibir la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible» (429a 15-20); «De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos» (431b 17-20).

97. No está de más resaltar la importancia del conocimiento en la acción humana, ya que la acción arranca del conocimiento. «Si no se conoce, no se actúa. Hay que conocer los fines, hay que ser experto en la manera de hacer. Las motivaciones son lanzadas hacia adelante y son mejoradas o empeoradas según sea el conocimiento (...) El conocimiento es el factor nuclear de la acción» (L. POLO, *Ética: Hacia una versión moderna de los clásicos*, pp. 182-183).

98. La postura antirepresentacionista de Taylor está bien vista por A. Llano, al respecto de la crítica de Taylor a la célebre imagen del *cuarto oscuro*, como paradigma del conocimiento, indicada por John Locke (cfr. A. LLANO, *El enigma de la representación*, pp. 203-210). Para Taylor, en la teoría aristotélica llegamos al conocimiento cuando se aúnan el *eidos* de nuestro *nous* con el del objeto. En donde el conocimiento viene a ser la capacidad para discernir el patrón a través de una cuidadosa atención. Aquí Taylor si-

«Cuando Aristóteles afirma que “el verdadero conocimiento es idéntico a su objeto”<sup>99</sup> o que “la actividad del objeto sensible y la del sentido receptor es una y la misma actividad y, sin embargo, permanece la distinción entre su ser”<sup>100</sup>, opera con una concepción del conocimiento que está muy lejos de la explicación representacional que llega a ser predominante con Descartes y Locke. El conocimiento se presenta cuando la acción de la Formas que configuran lo real coincide con su acción en la configuración de mi inteligencia»<sup>101</sup>.

Taylor continúa indicando que el verdadero conocimiento, la verdadera valoración, no se localiza exclusivamente en el sujeto. Para él, la localización paradigmática estaría en la realidad; así, la valoración y el conocimiento humano correctos se presentan cuando conectamos debidamente con la significación que las cosas poseen ópticamente de antemano. Cuando se da dicha conexión, se da el conocimiento, y esas dos actividades están situadas ópticamente<sup>102</sup>. Todo esto apunta a un conocimiento hermeneúutico, donde el sujeto establece esa conexión<sup>103</sup>.

Se aprecia, en definitiva, que el conocimiento no es acto, sino que en cierta forma preexiste de antemano —ópticamente, según Taylor—; por

que la célebre imagen de la desbandada detenida, según Aristóteles indica en *Segundos Analíticos*, II 19, 101a 10-14 (cfr. *Sources of the Self*, p. 164).

Quizá convendría indicar que el intelecto en Aristóteles no posee un *eidos* propio, ya que en un sentido él es todos los *eida* —como indica en *De anima*—, por lo cual no es ninguno de ellos. Al conocer, el conocimiento es *acto* —*energeia*—, no *eidos* (cfr. L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento I*). En esta misma línea, Taylor indica que las «Formas también pueden informar las inteligencias (*nous*)» y «el conocimiento consiste en la misma actividad (*energeia*) que enlaza la inteligencia con el objeto» (*Sources of the Self*, p. 190). Lo anterior es una interpretación un tanto inadecuada, al menos por la forma en que es descrita: el conocimiento, en sentido estricto, *no es enlace*, sino posesión. El carácter de enlace hace referencia a un objeto existente fuera de la inteligencia. Esto se opondría a la interpretación aristotélica del conocimiento que va en la línea de la *praxis* —acción inmanente perfecta—, en ésta no hay composición de potencia-acto, pudiéndose concebir, más bien, como *el acto de un acto que posee un acto* (cfr. A. LLANO, *El enigma de la representación*, pp. 174-176). Por consiguiente, todo esto lleva a que, en definitiva, la noción del conocimiento aristotélico como *acto* no se recupera en Taylor.

99. Taylor cita aquí a *De anima*, 430a 20; 431a1.

100. La cita es de: *De anima*, 425b26-27.

101. *Sources of the Self*, p. 186. Una parte del texto en inglés dice así: «Knowledge comes when the action of the Forms in shaping the real coincides with its action in shaping my intelligence (*nous*)».

102. Cfr. *Sources of the Self*, p. 186.

103. A mi modo de ver, aquí puede apreciarse que en Taylor el conocimiento no es considerado como acto. Así, propiamente la verdad está en el intelecto y no en las cosas, aunque proceda de éstas. Cierta novedad se da, entonces, en el acto cognoscitivo. El conocimiento hermeneúutico descrito por Taylor, indica una significación que, en cierta forma, preexiste, ya que es un conectar debidamente con la significación que las cosas poseen de antemano. Además, se capta la intervención del sujeto, que es quien realiza esa conexión.

lo cual, es el individuo quien realiza esa conexión, de modo que éste pueda obtener la significatividad de las cosas para sí<sup>104</sup>.

Así, *Taylor recupera al sujeto, pero no la doctrina del acto*. Pieza clave en su concepción del conocimiento es el sujeto, su intencionalidad<sup>105</sup>. Esto es fácil que se desemboque en un voluntarismo. De hecho, una de las vías del conocimiento «voluntario» es la hermeneútica, punto sobre el que pivotan muchas de las nociones de Taylor<sup>106</sup>.

En este sentido es necesario precisar *que todo conocimiento es hermeneútico* para Taylor<sup>107</sup>, se da interpretado, es significativo. De aquí que siendo el hombre un animal que se autointerpreta, pueda reflexionar sobre sus deseos, tener deseos de segundo orden. Esta interpretación es un querer sobre querer, una reflexión sobre el querer. Por tanto, es la voluntad la que sustituye a la inteligencia, es el *yo quiero* reflexionar sobre mis deseos lo que determina la jerarquía, la superioridad de unos deseos sobre otros<sup>108</sup>.

104. Es notoria la carencia en esta perspectiva de la consideración del ser veritativo aristotélico. La fundamentación ontológica de la verdad debe ser matizada, ya que propiamente la verdad se encuentra en el intelecto, como acto, y sabemos que «Aristóteles considera que ni el ente accidental ni el ente como lo verdadero forman parte de la metafísica» (A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 134-134). Al respecto, cfr. Fernando Inciarte, «Ser veritativo y ser existencial», *Anuario Filosófico*, 1980 (XIII/2) 9-25.

105. En Taylor no hay distinción entre la intencionalidad de la inteligencia y de la voluntad, vienen —en cierta forma— a coincidir. Como ya se indicó —cfr. nota al pie de página 272— Taylor asume la noción de intencionalidad señalada por Brentano, y luego por Husserl, en donde esta intencionalidad es una relación peculiar en tanto que se pregunta por su entronque real, y en la cual el sujeto es punto de partida del conocimiento.

Una buena exposición al respecto de la intencionalidad de Brentano, en: L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 284-288. En las páginas 105-164, desarrolla ampliamente el tema de la intencionalidad de la inteligencia. En referencia en cómo este concepto de intencionalidad en Brentano y Husserl se desenvuelve como una crítica al representacionismo, cfr. A. LLANO, *El enigma de la representación*, pp. 215-236. La lectura de estas página ayuda a una mejor comprensión del concepto de *significance* en Taylor.

106. Es relevante la consideración de L. Polo al respecto de que la inclusión del sujeto cognoscente en la teoría del conocimiento es perturbadora. A esto hace referencia lo anteriormente indicado sobre el carácter de acto de la operación cognoscitiva. Esa característica perturbadora se manifiesta en que al «sujeto humano se le hace intervenir como factor constituyente. Ahora bien, la tesis según la cual la subjetividad es constitutiva del conocer humano es rotundamente falsa y acarrea un grave inconveniente para establecer la noción de operación [intelectual]. El conocimiento es operativo, y esto quiere decir que tiene un carácter suficiente en cuanto se ejerce. Si al sujeto lo consideramos como constitutivo del conocer, el carácter operativo del conocer se pierde» (L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento (I)*, pp. 4-5).

107. Cfr. E. LLAMAS, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, p. 267.

108. Es interesante recordar aquí la definición de persona humana de H. Frankfurt, de quien Taylor toma la noción de *deseos de segundo orden*, a partir de los cuales desa-

De este modo, ya que la voluntad no es una instancia cognoscitiva, no hay saber y, por tanto, tampoco hay criterio para dilucidar si lo que se conoce es importante o no. Queda, entonces, la jerarquía significativa para el sujeto, pero la elección no radica en la esfera cognoscitiva, sino que es realizada a partir de esos bienes valorados intensamente.

Sin embargo, esta intensa valoración supone algún obstáculo para el ejercicio libre, ya que por la intensidad de la valoración significativa no tendría opción de definirme por otra. Por consiguiente, la elección no es racional, como ha indicado MacIntyre.

Por otro lado, el tema del orden es también problemático, sobre todo a falta de un comportamiento virtuoso, y de una no clara distinción entre las diferentes facultades del ser humano. Siguiendo a Aristóteles, conviene distinguir entre el orden conocido por el entendimiento teórico y el correspondiente al entendimiento práctico<sup>109</sup>. En Taylor, esta distinción no se da.

Por el contrario, debería contemplarse que, hay «un *cierto orden* que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las realidades naturales. *Otro*, es el orden que la razón considerando hace en su propio acto, por ejemplo cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos

rolla el concepto de *strong evaluation*. Para Frankfurt, la diferencia esencial entre las personas y las demás criaturas se encuentra en la estructura de la voluntad de una persona. Las personas humanas no se agotan en tener deseos y motivos que deben ser satisfechos, o una simple capacidad de realizar elecciones. Más allá de lo anterior, las personas tienen la capacidad de *querer tener* ciertos deseos y motivos (*men may also want to have —or not to have— certain desires and motives*). Y, por lo demás, ningún animal tiene la capacidad de tener o formular esos deseos de segundo orden.

La libertad en Frankfurt, por otro lado, radica en la voluntad, de tal forma que la voluntad de una persona es libre si ella es libre de tener la voluntad que ella quiere, donde «*a person is free to have the will he wants*» (cfr. Harry G. FRANKFURT, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», en *The Journal of Philosophy*, 68 [1971] 5-20).

Por tanto, en la consideración los deseos de segundo orden, si bien nos liberan —por decirlo de alguna forma— de los simples deseos de primer orden, manifiesta la libertad de la persona con un claro carácter voluntarista: la capacidad de actuar libremente radicada en la voluntad.

109. Esta distinción entre el *entendimiento teórico* y *práctico* en Aristóteles es clara. Así, el fin de la razón práctica es la razón teórica, pues «como decían los clásicos, solucionamos los problemas de la vida para que la contemplación no choque con inconvenientes» (J.F. SELLÉS, *Curso breve de teoría del conocimiento*, p. 93). En este sentido, la «Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios (...) Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de los resultados» (ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 2, 981b 28-982a 20).

Con todo, aunque es clara la jerarquía entre ambos usos del entendimiento, para Aristóteles es patente que el principio motor de la acción humana no es el *entendimiento teórico*, el cual no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica, donde, por tanto, un principio de la acción es el *entendimiento práctico*, el cual razona con vistas a un fin (cfr. *De anima*, 432b 25; 433a 20)

de los conceptos que son las voces significativas o palabras. En *tercer lugar*, se encuentra el orden que la razón, al considerar, *hace* en las operaciones de la voluntad»<sup>110</sup>.

El orden, por tanto, de la acción práctica *se hace —facit—*, es un orden práctico, y no simplemente considerativo. Taylor habla de conocer un orden, un orden significativo, el cual —en cierta medida— es adecuado para situarnos en nuestra orientación hacia el bien. Pero éste no es un orden que se realice, no es un orden en sentido práctico.

En el discurso ético de Taylor no hay herramientas para su ejercicio, sólo cabe ser *contemplado* —al modo platónico— pero *no ejercido*<sup>111</sup>. De este modo, cabe situarlo en ese *ámbito propositivo*, de la intención u orientación hacia determinados fines<sup>112</sup>. Justamente por lo anterior, en buena parte, no son necesarias las virtudes en su propuesta ética<sup>113</sup>.

Para Aristóteles, «el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin»<sup>114</sup>. Taylor, por su parte, nos sitúa en el sector de los deseos, de los fines que debemos desear. Sin embargo, la deliberación sobre los medios, la cual tiene el mismo objeto que la elección<sup>115</sup>, se realiza en vistas a la acción, y ésta requiere el ejercicio virtuoso, campo en

110. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum Expositio*, lect. 1. También señala, en «*cuarto lugar*, se encuentra el orden de la razón, que considerando, hace en las realidades exteriores de las cuales es la causa, como en un arca y una casa».

111. Es interesante la crítica a la filosofía política de Platón por parte de Aristóteles. En palabras de Spaemann: en Platón hay una «pretensión de la teoría de volverse inmediatamente práctica» (R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980, p. 245). Es en este sentido que la teoría platónica aparece con un carácter de *utilidad*, ya que el «desacierto platónico en la caracterización de la tarea política no se refiere tanto a la importancia concedida al estudio teórico de las cuestiones políticas cuanto en atender a la índole propia del conocimiento que mira a la acción» (Daniel INNERARITY, «Razón política y razón práctica», en *Persona y Derecho*, 10 (1983), 153-176).

Lo importante a destacar es que no basta el conocimiento de un determinado orden, el cual podría hasta ser el mejor de los considerados, sino que se precisa una «capacidad de ejecución», ya que el fin no es conocimiento, ni la recta consideración de dicho orden, sino el hacerlo (*ibid.*, pp. 155-157), porque tratándose de «los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la vida, ya que en éstos son lo principal» (*Ética Nicomáquea*, X, 8, 1179a 19-20).

112. En este sentido, la visión del bien en Taylor tiene un inherente carácter motivacional, donde el amor es pieza clave en su conexión con la fuente moral (cfr. MELISSA LANE, «God or Orienteering? A Critical Study of Taylor's *Sources of the Self*», en *Ratio (New Series)* V 1 [1992] 46-56).

113. En J. ANDERSON, «The Personal Lives of Strong Evaluators», pp. 27-28, indica que en Taylor, con respecto al orden jerárquico de los bienes, el razonamiento práctico no llega a determinar el grado de significancia de ciertos bienes que deben ser tomados en la propia vida. Y, además, Taylor está pobremente situado para determinar la distinción entre lo que es bueno *para mí* y lo que es bueno *per se* en términos de lo permisible y lo obligatorio (cfr. *ibid.*, pp. 26-27).

114. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III, 2, 1111b, 26-27.

115. *Ibid.*, III, 2, 1113a, 1-14.

el cual Taylor no entra, aunque recurra a la *phronesis* aristotélica para indicar que la elección entre bienes inconmensurables —pero no en el ámbito de la *praxis*— pueda no ser irracional. Por lo mismo, a mi modo de ver, esta elección de fines o bienes escapa al ejercicio prudencial, el cual es sabiduría práctica ejercida en vistas a la acción<sup>116</sup>.

Cierta alusión a los hábitos sí los hay en Taylor. Pero éstos no tienen un papel preponderante para el ejercicio de la acción: tienen importancia para el campo de la significatividad —*significance*—. La necesidad del trasfondo para la significancia de nuestro conocimiento, sentido de la vida, etc., apunta a un cierto tipo de hábito. La noción de hábito de Taylor está en la línea de un sistema de disposiciones duraderas y transferibles. Así, éstos serían,

«disposiciones a comportarse corporalmente, a actuar, por ejemplo, o a estar o a gesticular de una determinada forma. Una disposición corporal es un *habitus* cuando está dentro de un código de una determinada comprensión cultural. En este sentido, el *habitus* tiene siempre una dimensión expresiva. Permite expresar ciertos significados que las cosas y la gente tienen para nosotros, y es precisamente el permitir esta expresión lo que hace que estos significados existan»<sup>117</sup>.

Con todo, aunque se dé este tipo de conocimiento en forma de contexto o trasfondo —de disposición que se encuentra allí y como que capacita o nos capacita para esa significancia o sentido—, es difícil ver cómo interviene en la acción práctica. Quizá, el problema estriba en que la noción de contexto en Taylor corresponde a una noción de hábito debilitado o empobrecido, porque cuando se conoce algo que no se conocía, eso es acogido dentro de unas coordenadas<sup>118</sup>.

116. La prudencia, que se encuentra como en la cúspide de la razón práctica, es el hábito del buen o correcto juicio de acción, del juicio que informa la elección de la acción. De este modo, la verdadera prudencia se configura como la destreza de la razón para el bien; y tiende a aquellos objetivos que poseen la relevancia para la vida como un todo, como vida humana. Debe notarse su carácter medial, pues a la prudencia le corresponde determinar los medios, esto es, las acciones concretas encaminadas a la consecución de un fin, pero no apunta meramente a los medios y a la eficiencia, sea esta cual sea. En el acto de la prudencia debe estar presente intencionalmente la orientación a fines buenos.

La prudencia presupone ese fin bueno, sin él no podría haber ejercicio virtuoso (cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, pp. 239-240). Pero, como se ha visto, la determinación de ese fin, el deseo de ese fin está más allá del ejercicio de la prudencia. Ésta no delibera sobre los fines, en el sentido de deseárselos o aspirar hacia ellos, los presupone. Por otro lado, es una virtud que termina en la *praxis*, en el sentido que manda que se realice la acción.

117. «To Follow a Rule», p. 178.

118. Cfr. L. POLO, *Introducción a la filosofía*, Eunsá, Pamplona 1995, pp. 65. Esta noción de hábito es acorde con la teoría del conocimiento platónica, al cual Taylor alude en cierta ocasión (cfr. «Justice After Virtue», p. 36), para subrayar que el conocimiento moral, a diferencia del obtenido en las ciencias de la naturaleza, no tiene que ver con lo completamente nuevo. En este sentido se inscribe la noción platónica de *anamnesis*.



Esta noción de contexto coincidiría con lo ya indicado previamente sobre la exclusión del *carácter de novedad* en el conocimiento moral. Si bien, debe tenerse en cuenta el contexto de esta afirmación: Taylor la realiza en contraposición a un objetivismo moral, el cual apunta a posturas desvinculadas de la persona.

Las virtudes, debe afirmarse, son necesarias para el buen comportamiento ético y el crecimiento de la persona, pero —obviamente— no lo son todo. Como se vio, en la precedente cita de Aristóteles, la inteligencia tiene un carácter medial —en vistas a la acción práctica—, elige los medios para la realización del fin. No se delibera acerca de los fines, sino de los medios que conducen a los fines<sup>119</sup>.

Por tanto, hay cierto papel instrumental en la inteligencia, siempre y cuando ésta sea correctamente entendida. Por consiguiente, se comprende que las virtudes son de la persona: la perfeccionan y permiten que ésta sea más libre, o más bien, que disponga más de sí y se manifieste<sup>120</sup>. En la medida en que crecemos en virtud, nos perfeccionamos, crece nuestro ser personal. De este modo, prescindir del comportamiento virtuoso es encerrar a la persona dentro de sí misma.

Pareciera, entonces, que no hay conexión entre el ámbito propositivo y el práctico sin las correspondientes virtudes. En parte, esto se produce por la misma carencia de las virtudes, las cuales son necesarias para el ejercicio de la acción. En el mismo razonamiento práctico propuesto por Taylor se manifiestan estas carencias. El razonamiento práctico, que es *ad hominem* y comparativo<sup>121</sup>,

Por otro lado, este planteamiento es contrapuesto al aristotélico. Platón, con la memoria, retiene el pasado (en el diálogo *Menón*, el conocimiento de novedades es excluido, y Platón lo soluciona recurriendo a la *anamnesis*). El hábito, para Aristóteles, conserva lo actual, lo extratemporal. Es, el hábito, un refuerzo necesario del pensar, que por ser adquirido no remite a una vida anterior, sino a una novedad (cfr. L. POLO, *Introducción a la filosofía*, p. 65). Obviamente, esta novedad del hábito no es la misma novedad que Taylor atribuye a las ciencias de la naturaleza.

119. Cfr. *Ética Nicomáquea*, III, 2, 1112b 10-15.

120. La persona humana es libre, y su libertad tiene un carácter manifestativo. Se manifiesta en el entendimiento y la voluntad, si bien, de modo distinto en cada una de esas potencias. La libertad llega a esas potencias si en ellas se forman hábitos (para el entendimiento) y virtudes (en la voluntad).

Así, cuanto más virtud en la voluntad, esta potencia «es capaz de más, de aquello para lo que antes de conseguir la virtud no estaba capacitada. Si uno refuerza la voluntad respecto de los placeres sensibles (*virtud de la templanza*) no está atenazado a las pasiones y es más libre, porque es capaz de amar lo más alto» (J.F. SELLES, *La persona humana (III)*, p. 55).

121. A mi parecer, conviene resaltar que los diversos factores involucrados en la acción humana (fin, motivos, recursos o medios, consecuencias) están relacionados, no se pueden desconectar: si se desconectan, se rompe la estructura de la acción. Se actúa, por tanto, con respecto a fines, pero en sí misma la acción es el *hacer*. Sin embargo, quedarse en el mero hacer es un reduccionismo: la ética apunta a la *praxis*, pero no es sólo *praxis*. Permanecer en el hacer es propio de la tecnología, pero no podemos actuar —sería un empobrecimiento de la acción humana— sin los fines y motivos implicados en nuestras

nos ayuda a replantearnos o mejorar nuestras disposiciones, pero no concreta y realiza la acción.

Así, Taylor pone el siguiente ejemplo que ya se ha citado, y servirá de nuevo para esclarecer el nivel de dónde se sitúa su ética, para mostrar que algunas de nuestras ganancias en intuición moral nos quedan probadas por sí mismas:

«En casa, Pete se estaba portando de modo imposible, gritaba a sus padres, actuaba de forma arrogante con sus hermanos menores y se sentía siempre resentido e infeliz. Constantemente tenía la sensación de estar estafado en sus derechos o, al menos, así lo describieron sus padres al asistente social. Ahora las cosas han cambiado: Pete aplica esta descripción de sí mismo a sus anteriores sentimientos. De forma confusa, mostraba que se le debía algo más en su calidad de hermano mayor y se sentía resentido por ello, pero jamás hubiera suscrito algún principio de este tipo, que actualmente rechaza. Ahora piensa que su conducta previa estaba injustificada y que nadie debería conducirse de este modo con respecto a los demás. En otros términos, ha sufrido un cambio moral: sus ideas acerca de lo que las personas se deben unas a otras en la familia se han visto alteradas. Confía en que este cambio representa un crecimiento moral, porque se ha producido al disipar una creencia sostenida en gran parte de un modo inconsciente y confuso —una creencia que ya no puede sobrevivir al reconocerse su verdadera naturaleza—<sup>122</sup>.

Claramente en la descripción anterior se ha producido un cambio moral. Ahora *Pete quiere* comportarse de otra forma y, además, ve su anterior comportamiento como injustificado. Taylor pone los términos como crecimiento moral. Su indicación al respecto es que el razonamiento práctico procede por transiciones: mejoramiento en el paso de un nivel a otro. Sin embargo, y en referencia a lo anterior, es difícil ver cómo pueda realmente ejercerse —en la práctica— ese cambio sin la mediación de las virtudes.

De este modo aparece con claridad que una cosa es tener el deseo de hacer algo, querer ser buena persona —en función de la clase de persona que ahora quiero ser— sin el ejercicio virtuoso<sup>123</sup>, y otra es el realizarlo en la práctica, en la vida misma. Por tanto, en el planteamiento de Taylor,

acciones (cfr. L. POLO, *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, pp. 181-182). Esta caracterización resulta adecuada para captar el planteamiento de Taylor.

122. «Explanation and Practical Reason», p. 52.

123. En cierta medida esta es la crítica de la Nussbaum, para quien en Taylor falta una clara relación o conexión entre motivación y deseo (cfr. M. NUSSBAUM, «Charles Taylor: Explanation and Practical Reason», p. 238). Para E. Llamas, sí se encuentra en Taylor una argumentación en esta línea en sus escritos sobre el bien como fuente moral, ya que «sólo una razón práctica sustantiva puede reconocer y acoger los bienes como significados humanamente relevantes» (Encarna LLAMAS, *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, p. 198). En este ámbito se inscribiría el argumento *ad hominem* sugerido por Taylor.

la realización de la acción aquí y ahora no viene considerada. Sí hay, en cambio, reflexión sobre el tipo de persona que deseo ser.

No obstante, esa reflexión personal no es del todo suficiente, ya que no todo se reduce a la intención del individuo —a sus deseos fuertemente valorados— o a cómo ve la acción o la percepción que él tiene, según sus circunstancias, para la elaboración de la acción.

Por eso, en continuidad con Aristóteles, si se dice que el objeto de la voluntad es el bien (o, más bien, de una persona por medio de la voluntad, porque la que desea es la persona a través de sus potencias), se sigue que el objeto deseado por una persona que no elige bien no es objeto de la voluntad (ya que, si es objeto de voluntad, será también un bien; pero, entonces, sucederá que sería un mal); en cambio, para los que dicen que el objeto de la voluntad es el bien aparente no hay nada deseable por naturaleza, sino lo que a cada uno le parece: a unos una cosa y a otros otra, y si fuera así, cosas contrarias. Y si estas consecuencias no nos satisfacen, ¿deberíamos, entonces, decir que el objeto de la voluntad es el bien, tomado de un modo absoluto y de acuerdo con la verdad, mientras que para cada persona es lo que le aparece como tal?

Así, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa. El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas. La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues parece ser un bien sin serlo. Y, por ello, eligen lo agradable como un bien y huyen del dolor como un mal<sup>124</sup>.

Es obvio que la intención —o la reflexión sobre sus deseos— del sujeto agente no basta para definir la moralidad de una acción. Ni tampoco la percepción de bien, ya que este puede ser un bien aparente y no un verdadero bien —más aún si los bienes pueden presentarse como antagónicos—. ¿Cómo actuar conforme al hombre bueno, según se ha visto anteriormente? El hombre o la persona puede tener la intención de hacer el bien, y puede percibir que es bueno eso que realiza después de un seria consideración sobre su conducta o vida moral. Sin embargo, puede estar tendiendo a un bien aparente, hacia lo que en realidad es un mal. Es evidente que, en ocasiones, una persona puede desear hacer el bien, tener una buena intención como se dice, pero a través de una acción que no es buena. ¿Cómo se soluciona este conflicto?

En Taylor, como hemos podido apreciar, esto se torna problemático. En la descripción realizada sobre su ética están presentes esos rasgos

124. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III, 4, 1113a 15-35.

de la intencionalidad, la finalidad o teleología de la acción, la percepción del bien ante el que la persona se encuentra, pero no desarrolla adecuadamente cómo se realiza la acción aquí y ahora o, en definitiva, ¿cómo sabe ella que no está ante un *percibido bien aparente*?

Quizá, el ejercicio de la acción aquí y ahora no es básico en el planteamiento de Taylor. Lo anterior puede, en parte, radicarse en la intersignificatividad de la acción humana, tal y como Taylor la entiende, y como ya se ha descrito en el capítulo 2. Justamente Taylor rechaza esa concepción en la cual, en vistas a la acción, generamos una idea —en sentido causal, o de razón suficiente— y la aplicamos mecánicamente, de modo que la acción venga ejercida<sup>125</sup>. Esto es propio del mecanicismo.

Sin embargo, aunque esto evidentemente no es así y el mecanicismo no es apto para tal explicación, cierta participación del entendimiento hay en la acción humana. Si no, precisamente, no sería una acción humana. Como Aristóteles indica, el entendimiento práctico —junto con el deseo— es principio de la acción. Pero el que razona con vistas a un fin es el entendimiento y no el deseo<sup>126</sup>. Es en este sentido que Taylor explica la acción con un carácter más bien expresivo, la acción como expresión<sup>127</sup>.

Por otro lado, recordando lo ya indicado por Taylor, hay bienes que nos mueven: los intensamente valorados, bienes superiores. De nuestra

125. Cfr. «Leading a Life», p. 178. Ciertamente, el fundacionalismo proporciona esas razones básicas, las cuales son deducidas desde principios fundamentales. En Taylor esa inferencia a partir de una relación entre las fuentes y los valores morales que éstas soportan, no se produce. Taylor se mueve dentro de una cadena no deductiva, sino que más bien hace énfasis en el orden y la fuerza que las fuentes morales otorgan a muchísimos otros valores nuestros (cfr. Melissa LANE, «God or Orienteering? A Critical Study of Taylor's *Sources of the Self*», p. 48).

126. Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 433a 15-20. Además, está todo el tema, que no se encuentra en Taylor, de que el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico. En este sentido, las disposiciones afectivas adquiridas —las virtudes o vicios— influyen tanto sobre el conocimiento de los principios como sobre su eficiencia para dirigir la acción.

En efecto, «los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio» (*Ética nicomáquea*, VI, 5, 1140b 13-21). El mismo deseo de un fin bueno puede venir corrompido por las disposiciones actuales de quien lo desea —por sus vicios, en sentido técnico—, no contaría con las necesarias disposiciones afectivas para alcanzarlo.

Por su parte, el virtuoso sí que cuenta con esas disposiciones afectivas, ya que es la virtud, «ya sea natural, ya sea adquirida por el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio (...) Pero hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón» (*ibid.*, VII, 8, 1151a 19-20). Por tanto, para vivir bien éticamente, necesitamos del ejercicio virtuoso, que nos permite esa connaturalidad afectiva con el bien. Prescindir de las virtudes torna problemático, sino imposible, la vida buena —lograda— de las personas.

127. Cfr. Charles TAYLOR, «Action as expression».

orientación hacia ellos depende el sentido de nuestras vidas, y del hasta cómo nos sentimos. De hecho, el rechazo de uno de esos bienes intensamente valorados —porque así lo reconocemos— nos produciría un malestar. Entonces, ¿es suficiente desear intensamente un bien —sobre el cual hemos aun reflexionado profundamente— para movernos a realizar una acción concreta? ¿tiene un sentido de motivación tal que baste para configurar por entero la vida entera de una persona?

Pues bien, aunque pueda parecer una afirmación un tanto rotunda, desde el punto de vista de la acción, de la *praxis*, es problemático recurrir a semejante instancia para el ejercicio de la acción. Equivaldría, en definitiva, a una ética planteada desde una *naturaleza interpretada*, la cual, para Kant, peca de circularidad<sup>128</sup>, ya que calificamos de moral una acción a partir de unos criterios ya prefijados. Se estaría indicando que a partir de la intensa valoración de un bien, conoceríamos lo que debemos hacer: previamente a la acción conocemos el bien, y de éste obtendríamos lo que hemos de realizar y que nos conduce, al mismo tiempo, a la vida buena<sup>129</sup>.

Por tanto, la comparación con Aristóteles es adecuada para comprender la ética de Taylor. Él mismo acude a Aristóteles para demostrar ciertos argumentos. La diferencia entre una ética de bienes y una de virtudes se muestra en que para Taylor siempre debe haber una categoría de bienes, lo cual se vuelve conflictivo, en buena medida, con la ética aristotélica. Así, la teoría más inclusiva (de bienes), la que más se abstiene de compartimentar una especial clase de fines o temas como singularmente cruciales ha de incorporar alguna noción sobre *la importancia relativa de los bienes*:

«La teoría de Aristóteles, la más importante de todas las teorías inclusivas en la tradición, es un caso destacable. Pero *deja en el aire* de qué forma vamos realmente a encajar los diferentes fines que compiten en las situaciones cambiantes de la vida. En algunas situaciones, un fin de rango generalmente bajo puede poseer especial apremio. Por el contrario, el hecho de segregar las teorías aísla sus bienes superiores sin permitir que figuren en el mismo proceso reflexivo»<sup>130</sup>.

128. Cfr. E. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, B 92. He traducido de: *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Hutchinson University Library (London, 1969).

129. Como se verá a continuación, esta no es precisamente la interpretación aristotélica. Para Aristóteles, en líneas generales, la felicidad se configura como fin último del hombre, pero *no sabemos* en qué consista la felicidad misma. Cabe, a partir del ejercicio racional del hombre, el cual es previo a la realización de una acción determinada, y de una reflexión sobre éste, dilucidar en lo que la felicidad consiste, pero no obtenemos del *querer ser felices* y de amar determinado bien lo que debemos hacer.

130. *Sources of the Self*, p. 64 (la cursiva es mía).

Taylor ve problemático que en el concepto aristotélico de vida buena estén incluidos todos los bienes, si bien en la debida proporción<sup>131</sup>. Es algo que no se corresponde a su noción de hiperbien o de bienes superiores. Como Aristóteles afirma todos los bienes, Taylor se pregunta ¿dónde se sitúa uno para decidir cuál es el bien para los seres humanos, si no es dentro de una forma de vida humana? Y esto porque es necesario que exista un bien superior desde el cual se valoren los demás. Es necesaria una jerarquía. Por tanto, para Taylor en la vida buena en Aristóteles hay que incluir una supremacía que tiene más bien el carácter de «prioridad» de unos bienes sobre otros:

«[la vida buena] ha de entenderse como aquella que, de alguna forma, combina el mayor grado de los bienes que perseguimos. Es cierto que no todos poseen el mismo valor; y Aristóteles reconoce que algunos son de rango superior a otros, por ejemplo, la contemplación (*theoria*) y la clase de reflexión común que desarrolla al máximo la *phronesis*. Éstos atañen más directamente a lo que somos como vida racional y, por tanto, su ausencia vaciaría una vida de mucho de su valor. Pero es preciso entender su supremacía como una alta prioridad, no como una oferta de perspectiva crítica desde la que se niega por completo otros bienes menores»<sup>132</sup>.

Así, Taylor entiende que el *teleion agathon* en la teoría de Aristóteles desempeña el papel de un hiperbien, el bien supremo. Éste correspondería a la vida buena en su totalidad: todos los bienes juntos y en proporciones adecuadas. Es importante destacar que aquí se muestra el conflicto con la misma noción de hiperbien, porque éste es incomparablemente superior y desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre los demás bienes<sup>133</sup>.

Visto desde esta perspectiva es difícil encajar todos los bienes dentro de un hiperbien. Para Taylor debe haber una necesaria jerarquía entre bienes, la cual no se da de ese mismo modo en Aristóteles. El tema está en que Taylor ve *la felicidad*, de la que habla Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, como un bien superior —un hiperbien—. Al mismo tiempo, Taylor interpreta la ética aristotélica como una ética fundamentada en

131. Al respecto, puede verse que en caso de la prudencia —*phronesis*— aristotélica, a Taylor le parece que no es suficiente. Así, «We can determine what we think the goods are that we seek “for their own sakes” and also their relative ranking, if any. But even if we see a plurality of final ends of equal rank, we still have to live them; that is, we have to design a life in which they can somehow integrated, in some proportions, since any life is finite and cannot admit of unlimited pursuit of any good» («Leading a Life», p. 183).

132. *Sources of the Self*, p. 66.

133. *Sources of the Self*, pp. 64-67.

el bien, donde el concepto de vida buena es clave para la orientación de los seres humanos, ya que ellos buscan esa vida buena<sup>134</sup>.

Sin negar que la noción de bien es importante en Aristóteles, no parece que a partir de un bien superior, al cual aspiramos, se pueda conocer lo que debemos realizar en su recto orden. Esto, más bien, pareciera que es lo que implica conocer la jerarquía entre los diversos bienes, donde estos son vistos desde la perspectiva del bien superior. Como por otra parte, son bienes que comandan nuestro respeto, están exigiendo —en cierta manera— que sean escogidos, no los podemos rechazar, ya que iría en contra de nuestra visión significativa.

En este sentido, la jerarquía propia de una ética de bienes tal y como está planteada en Taylor no es pertinente a una ética de virtudes<sup>135</sup>. Pero, como ya se ha visto, esa ética de bienes no es apta para el ejercicio de la *praxis*.

Para una ética de virtudes partir desde un bien conocido o al cual aspiramos, y desde el cual juzgamos a los demás, no es apropiado. Es más, caería en una circularidad, ya que en cierta manera partimos de una naturaleza o bien interpretado. Aunque parezca paradójico, previamente debemos conocer lo que es bueno —aquí y ahora, en la práctica— para luego saber a qué corresponde ese bien superior al que aspiramos. Qué cosa sea ese bien superior es posterior a la determinación de lo bueno para el hombre, el cual es un bien que viene regulado y determinado gracias a la razón<sup>136</sup>.

Por consiguiente, no es necesaria la jerarquía de bienes para una ética de virtudes. Indicar que debemos aspirar a cierto bien, el cual confiere sentido a nuestras vidas, casi merece una crítica de circularidad, ya que se estaría presuponiendo —de forma clandestina— la moralidad que se quiere explicar<sup>137</sup>. De este modo, es claro que Taylor vea dificultades en la integración de todos los bienes en la ética aristotélica.

Lo anterior es así, ya que el actuar del hombre es un actuar según la razón, y el bien del hombre se determina en conformidad con la razón. En-

134. Cfr. «Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism», p. 64; «Leading a Life», pp. 182-183.

135. Conviene tener en cuenta que el bien al que Taylor se refiere tiene, a la vez, un carácter externo —es lo que marca la objetividad de su ética— y otro interno, subjetivo. Esta última distinción subraya lo personal de su ética, y le arranca de posturas formalistas de la ética.

136. Cfr. M. RHONHEIMER, «Sulla fondazione di norme morali a partire della natura», pp. 521-523. Es interesante la argumentación mantenida por A. González: la norma de la moralidad es la razón. Además, «el bien humano se diversifica en virtudes distintas» y «no cabe apuntar a una negando las demás. De ahí resulta que la perfección de la naturaleza humana, la integración de los distintos bienes, *haya de caer necesariamente bajo el dominio de la razón práctica*» (Ana Marta GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza: Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 140 y 148, la cursiva es mía).

137. Cfr. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, B 92.

tonces ¿cuál es bien para el hombre?, con lo siguiente estaríamos respondiendo a la anterior pregunta formulada por Taylor: el bien que se determina según razón. Esto último es difícil que sea aceptado en la indicada ética de bienes, ya que no hay distinción entre razón y voluntad; y, por la forma de concebir la acción humana, lo que importa es la intención, la significatividad que tiene para la persona. Por tanto, es en este terreno que se circunscribe el bien superior propuesto por Taylor: un bien significativo.

En definitiva, es claro que con independencia de la intención que tengamos de tender, o aspirar hacia cierto bien superior, y del motivo por el cual nos movemos —es decir, con independencia de la fuente moral de nuestra actuación; donde ésta puede ser definida por la vida buena, la felicidad, la afirmación vida corriente, el ideal de benevolencia, etc.— *el contenido de la acción moral* —la moralidad de la acción, y por tanto que en su ejercicio la persona se perfeccione, sea más persona— *no viene determinado por ninguna de esas fuentes morales*.

Es obvio que los motivos de la acción son diversos, y que habrán motivos que por sí mismos excluyan la bondad de una acción moral<sup>138</sup>. Por tanto, lo importante a no perder de vista es que, en la *praxis* humana, el bien del hombre se determina en conformidad con la razón. Los motivos intervienen a otro nivel, pero no pueden «llevarse a la práctica» sin el ejercicio de la virtudes.

Llegados a este punto ¿es incompatible la ética de bienes, tal y como es propuesta por Taylor, con una ética de virtudes? En la práctica ¿dónde se aprecia esa diferencia? Pero además, ¿es posible encontrar algún punto de contacto? La respuesta a estas interrogantes puede verse al respecto de dos cuestiones. Un primer aspecto sería cómo justifican ambas posturas ética las aparentes excepciones respecto a los absolutos morales, o prohibiciones absolutas. El segundo aspecto puede verse, como indicaré posteriormente, respecto a la intervención del sujeto en la acción humana.

138. Este es un tema clásico, pero se sale del contenido de este estudio. Con todo, puede decirse que hay acciones malas en sí mismas, indicando con ello que su maldad permanece con independencia de ulteriores factores o propósitos que puedan añadirseles. A mi parecer, esta temática está convenientemente desarrollada por S. Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, en el tratado sobre los actos humanos al explicar la bondad o malicia de éstos (cfr. I-II, qq. 18-20). Una visión extrínseca de la moral es superada en esas cuestiones, sin negar que los factores externos tengan que ver con la moral, pero estos factores son puestos en su sitio. Al respecto de acciones malas en sí mismas indica, por ejemplo, que «el acto conyugal y el adulterio [adviértase que la acción externamente considerada es la misma en ambos casos] *en cuanto se relacionan con la razón*, difieren en especie y tienen efectos diferentes en la especie, porque uno de ellos merece la alabanza y premio, y el otro el vituperio y pena» (qq. 18, a. 5, ad. 3; la cursiva y corchetes son míos). El adulterio, en este caso, se configura —en todos los casos— como una acción mala, injusta, de allí el merecimiento de vituperio. También en Aristóteles se encuentran estos elementos. Cfr., además, M. RHONHEIMER, «“Intrinsically Evil Act” and the Moral Viewpoint».



Taylor acepta que hay prohibiciones absolutas, como matar, herir, mentir, las cuales están parcialmente configuradas por los requisitos funcionales de cualquier sociedad humana. Por el trasfondo entendemos lo que significan esos términos, y por este mismo trasfondo llegamos a explicar y justificar las aparentes excepciones, como pueden ser la pena de muerte para los criminales o mentir a los enemigos<sup>139</sup>. La aplicación de la pena de muerte a la prohibición «no matarás» es contemplada por Taylor como una excepción, si es que aceptamos una postura que permita alguna<sup>140</sup>.

Por el contrario, en una ética de virtudes, la mencionada «excepción» a la prohibición de «no matarás» no se contempla como una excepción a la norma general. En el caso concreto de aplicación de la pena de muerte a un criminal, sólo puede ser ejercida —dada que pueda permitirse, o sea proporcionada— ya que *es un acto de justicia*. Una injusticia no deja de serla, aunque se tengan buenos motivos o intenciones para realizarla. Por duro que nos parezca actualmente, puede argumentarse que al quitarle la vida a ese criminal, *se está realizando una acción justa, buena en sí moralmente*<sup>141</sup>.

La diferencia es patente con la ética de Taylor, y en buena parte debido a que la hermenéutica aplicada a la ética tiene sus limitaciones. Como indiqué con antelación, no es posible determinar —a través de un conocimiento hermenéutico— la bondad de la acción, sino solamente una mera jerarquía, donde lo que cabe es tener un sistema u orden de bienes y deberes jerárquicamente estructurados.

Desde esta perspectiva, además, se entendería la ética de virtudes<sup>142</sup>; en semejante proceso, la intervención de la voluntad —de las preferencias

139. Cfr. *Sources of the Self*, pp. 54-56.

140. Cfr. *ibid.*

141. Lo indicado no pretende ser una defensa de la pena de muerte, más en estos tiempos en los que se lucha para que esta práctica tienda a ser abolida. En el fondo, lo que me parece conveniente distinguir es si esta pena es una injusticia o no, la cual *vendría determinada según razón*, y no como una excepción a la prohibición de no asesinar, que siempre es un acto de injusticia. Otro aspecto muy interesante resultante de esta argumentación es que la pena de muerte no se justifica nunca con criterios utilitarísticos. Sobre este tema, puede verse: Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, «*Veritatis Splendor*, un anno dopo. Appunti per un bilancio» (II), *Acta Philosophica*, 5 (1996) 47-75; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, pp. 348-368.

142. Cfr. M. FORSCHNER, «*Pflichtenkollision*», en O. HÖFFE (ed.), *Lexikon der Ethik*, Verlag C.H. Beck, München 1997, pp. 228-229. Así, la ética es una continua resolución entre conflictos, como los que pueden presentarse habitualmente, por ejemplo: muchas personas necesitan ayuda, pero materialmente sólo puedo atender a una. La solución práctica al respecto, sería tener una jerarquía de bienes y obligaciones (*ibid.*, p. 230).

Lo anterior aparece en otro nivel, en la ética de Taylor. Situada ésta en un nivel positivo, de intenciones, es coherente que se produzcan conflictos de intenciones, de motivaciones. La misma noción de hiperbienes es conflictiva, los hiperbienes aparecen —en ocasiones— como bienes rivales.

Lo anterior ha sido visto por diversos autores. Este aspecto conflictivo al cual tiende la postura de Taylor, puede verse, a modo de ejemplo, en: J. ANDERSON, «The Personal

de la persona— es capital para su ejecución, desligándose, en definitiva, de la instancia cognoscitiva, que es precisamente la que brinda la racionalidad de nuestras acciones. Por consiguiente, en este punto hay divergencia entre ambas posturas éticas.

Con respecto a la intervención de la persona, es decir, que la acción viene ejercida por parte de la primera persona del singular, puede indicarse que es un punto de confluencia entre ambas posturas éticas. Esto es muy significativo, dadas las actuales circunstancias en que la intervención del sujeto ha sido excluida de la moral: lo anterior no se da, ni en el kantismo, ni en éticas utilitaristas, ni éticas consecuencialistas o que buscan un mejor estado de la sociedad, o cuyo criterio de fondo es el *sentido moral*; más lejos aún las procedentes de la corriente genealogista que destruye de por sí todo valor moral.

La ética de Taylor es una ética que concibe al sujeto agente como autor de su propia conducta, y por tanto puede asumir el punto de vista de la primera persona. De modo contrario, la concepción desvinculada del sujeto agente, ya sea por su carácter autónomo o bien, utilitarista, presupone o reclama el punto de vista de la tercera persona para poder dar cuenta de su actuación moral<sup>143</sup>.

El principio de la mejor explicación (*Best Account*), se inserta en esta perspectiva de la primera persona. La mejor explicación que podemos dar, es aquella en la cual más nos reconocemos, más captamos nuestra experiencia moral. En él, articulamos nuestra experiencia de sujetos agentes en modo tal de descubrir la propia identidad y la vida que mejor podemos conducir. Es la mejor explicación, porque por ella, además de reconocernos como autores de nuestras acciones, nos esclarecemos sobre el proceso de generación de nuestras elecciones, y nos faculta, al mismo tiempo, de comprenderlas profundamente<sup>144</sup>.

Lives of Strong Evaluators», quien presenta el conflicto producido en la articulación de compromisos personales y obligaciones derivadas de un bien más general.

J. Buchanan, por su parte, presenta una interesante discusión, en lo referente a los hiperbienes de las diferentes culturas, sobre todo las externas a la cultura occidental, las cuales tendrían más puntos de divergencia. Además, sugiere que el fin del camino resultante de aceptar la total diversidad de hiperbienes, sería un *hyperpluralism*. Señala, entre otras cosas, el problema de definir el hiperbien desde el cual se juzgaría o sopesarían los demás (cfr. James BUCHANAN, «In Search of the Modern Moral Identity», pp. 162ss.).

Por otro lado, Taylor, al recurrir a la *phronesis* aristotélica, indica que en un contexto de la vida ética, donde la gente está tentada a hablar de inconmensurabilidad, y en donde las personas toman decisiones entre bienes más bien diferentes, la prudencia aparece como capaz de tomar decisiones no irracionales ante bienes aparentemente inconmensurables (cfr. «Leading a Life», pp. 182ss.).

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

144. *Ibid.*, p. 236 y 280. Según G. Abbà, la ética tomista se encuentra en sintonía con la dirección de investigación moral emprendida por Taylor. Éste, en confrontación con «las éticas modernas elabora una psicología del sujeto agente que consiente de reco-

Por último, está el tema de la *libertad situada* en Taylor, quien va más allá de la pura *libertad-de*, *libertad negativa*. Esta noción de libertad se inscribe dentro de un concepto de libertad positiva, donde la libertad es fundamental para la libre configuración de la identidad del sujeto. Configuración que necesariamente se lleva a cabo dentro de una comunidad, nunca de modo desvinculado, sino dialógico.

En esta libertad, el recurso a la *strong evaluation* aparece de nuevo, en el sentido que nos indica o ayuda a reflexionar sobre nuestros deseos. Su finalidad es liberarse de los simples deseos —entendidos al modo utilitarista— para configurar la propia identidad dentro de una postura más plena, más significativa.

Por tanto, de cara a la realización de la *praxis* —aquí y ahora—, está libertad apunta más bien a la fuente o motivación de nuestro actuar, pero no a la concreción de la *praxis*, en orden al contenido de cada acción humana.

En resumen, cuando Taylor propone un ética de bienes, debe comprenderse que en ella se permanece en un nivel propositivo y, en este sentido, la consideración de las fuentes morales —de los bienes a los que aspiramos— nace de la necesidad de saber qué es lo que nos mueve a actuar, qué es lo que hace que una idea moral se configure como una *idea madre* para nosotros, de tal modo que nos faculte para *realizar* el bien y *ser* buenos<sup>145</sup>. Sin embargo, este nivel, en definitiva, no es apto para la completa consideración del ejercicio de la acción —de la acción buena, la que realiza el hombre bueno, virtuoso—, aunque en buena medida apunte a ella.

\* \* \*

En este último capítulo, el objetivo ha sido señalar los aspectos intrínsecos de la ética de bienes sugerida por Taylor. De modo sintético, bastaría decir que al hablar de bienes en Taylor —de esos bienes de rango superior, los cuales es oportuno distinguir de otros bienes más particulares y

nocerlo como autor de de la propia conducta. Además, [Taylor] ve el sujeto agente como aquel que define la propia identidad moral en relación con diversos bienes, y principalmente en relación hacia algunos hiperbienes que tienen importancia arquitectónica en su vida y son la primera fuente de su identidad (...) Este es un género de investigación [moral] que es congruente con la ética tomista: ésta puede tomar ventaja para renovar los términos en los que formula su pregunta central: ¿cuál es la mejor vida para el hombre? La investigación de Taylor permite un mejor conocimiento de nuevas y diversas concepciones alternativas que eran ignoradas para Tomás, y exige a la ética tomista renovar los propios argumentos en defensa de su propuestas acerca del verdadero bien para el hombre» (*ibid.*, p. 307).

145. Cfr. P. RICOEUR, «Le fondamental et l'historique: note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor», p. 22.

circunstanciales presentes en la vida de las personas— se hace referencia a una instancia *propositiva* o del orden de la intención: de algo que se valora tan intensamente que puede presentarse como la fuente moral que modela nuestras vidas y hacia la cual mostramos una continua aspiración por realizarla en nosotros. Sin embargo, en rigor, este bien propositivo no es un bien práctico.

A continuación, desarrollo el capítulo conclusivo de este trabajo, por lo cual no he hecho un apartado final semejante al resto de los otros capítulos.

## CONCLUSIONES

¿Qué valoración puede realizarse después de toda esta argumentación? Desde mi punto de vista, el resultado es significativamente positivo, considerando el presente panorama del pensamiento ético. En la filosofía moral que Taylor propone está presente el carácter teleológico, aspecto que no es tomado en cuenta por la moral contemporánea dentro de la corriente de éticas de la obligación. En ésta ética no hay un auténtico orden teleológico: en el utilitarismo, que procede de un ámbito naturalista, el contenido teleológico es escaso. Por su parte, verificamos también la negación del teleologismo en las éticas procedentes del kantismo.

Taylor subraya esa paradoja de la modernidad. Por un lado está esa noción de autonomía del sujeto —de subjetividad—, pero por otro se encuentra la afirmación de la objetividad que expulsa cualquier rastro de subjetividad del sujeto. De este modo, el sujeto moralmente debe seguir una norma que le viene impuesta, de tal forma que resulta difícil concebirle como autor de su conducta. En definitiva, Taylor —con la presencia del *telos* en las acciones humanas— concibe una filosofía moral en la que el sujeto es capaz de *dirigir* su conducta, de manifestarse libremente *hacia* un *fin*.

Además de este aspecto teleológico, Taylor incluye la intencionalidad del agente en la realización de sus acciones. Hay, por tanto, una recuperación del sujeto que actúa y se deja entrever como implicado en la acción o como origen de la acción, ya que es preciso conocer cómo el agente vio la acción para comprender ésta. La intencionalidad es el motivo por el cual realizamos una determinada acción o hacemos una elección, y por ella comprendemos las acciones como inteligibles y sensatas. Podemos, por tanto, dar razón o explicación de ellas. En último término, la intencionalidad nos lleva al querer, al deseo de realizar una acción, a la capacidad de asumir un proyecto de vida, señalando la voluntariedad y libertad que deben estar presentes en cada acción humana.

Taylor insiste en afirmar el lado humano de nuestras acciones. No son verdaderas acciones aquellas donde los sentimientos no son tomados

en cuenta —estoicismo moral o el racionalismo—, o porque la norma de actuación es deducida de modo utilitario —por simple cálculo del mayor bienestar— pero, en definitiva, no se reflexiona sobre el verdadero sentido de nuestros deseos y aspiraciones.

En consecuencia, la explicación del comportamiento del hombre es preciso que incluya al agente y se pregunte cómo éste ve la acción. A partir de esto, Taylor formula las nociones de evaluación fuerte —*strong evaluation*— y de propiedades importantes para el ser humano. Ulteriormente, indica qué es lo que caracteriza al sujeto humano en cuanto agente y lo que le distingue, al mismo tiempo, de los demás agentes.

Sin embargo, la evaluación fuerte permanece en un nivel propositivo. Mueve a la acción con un carácter de obligación, ya que obviar lo propuesto por una fuerte valoración nos llevaría a reconocernos como indignos de nosotros mismos, a actuar en contra de nuestra misma identidad. La *strong evaluation* no es el imperativo categórico kantiano, sino el intenso anhelo del bien potentemente valorado que configura nuestras vidas.

No obstante, además de esa intensa valoración, es importante destacar la *significatividad* de estas evaluaciones para el sujeto agente. Son interpretaciones que no se dan de manera desvinculada del sujeto. Estas interpretaciones no sólo tienen en cuenta el aspecto emocional de la persona que actúa, sino que, además, los mismos sentimientos nos abren a un sentido de lo que es ser verdaderamente humano: incorporan una cierta articulación del bien para el hombre.

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

A partir de la crítica que Taylor realiza al utilitarismo y a las filosofías procedentes del kantismo determina una característica de éstas: la desvinculación del sujeto moral. El utilitarismo, por ejemplo, tiende a ofrecer un ideal ético desligado de las dimensiones más internas y profundas de la vida humana, permanece en un nivel externo y superficial: el lugar propio de las evaluaciones débiles. En cambio, el sujeto agente que Taylor concibe viene considerado desde las perspectivas más interiores de la persona humana.

Así, objetividad, neutralidad y desvinculamiento son rasgos que caracterizan a la filosofía moral moderna. En cambio, la realidad es que la acción del sujeto no está desvinculada, no es fría y racional. El hombre es unidad de cuerpo y de espíritu, y su acción es compleja. En ella influyen los afectos, emociones y las tendencias de las cuales está dotado. Es dueño de su actuar, aun con el riesgo de no actuar responsable y libremente.

La práctica moral es compleja. Por tanto, por esa unidad del hombre consigo mismo y con su entorno, el sujeto no puede sino denominarse y concebirse como un agente encarnado en el que las cosas tienen sentido para él, y donde el trasfondo de sentido permite encontrar el significado como implícito, no articulado, en él. Que las cosas tienen sentido o significancia para el sujeto que actúa se patentiza en el modo en que Taylor describe la acción humana.

Así, las evaluaciones fuertes que realizan las personas, la comprensión encarnada del ser humano, la dialogicidad de las acciones, etc., apuntan, por tanto —en contra de la visión naturalista de la filosofía contemporánea— a concebir al hombre como origen de sus actos, pero al mismo tiempo en relación con el mundo, vinculado a éste.

Del mismo modo, y como precedente de la anterior crítica, Taylor recupera el concepto de racionalidad para la moral. Lo contrapone a una razón de tipo procedimental, la cual no busca tanto un cierto orden de carácter sustantivo para la actuación, como más bien las reglas o procedimientos que permiten alcanzar una meta o fin. La razón, desde esta perspectiva procedimental, tiene fundamentalmente asignado un rol técnico, estratégico, calculador. Es, por tanto, ajena a las decisiones interiores que forjan el carácter moral de la persona. Ésta debe seguir los dictados de la razón, la cual proporciona normas válidas y universales para todos —incluido el sujeto mismo— con independencia o sin consideración de la categoría moral de éste.

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

Esta inconmensurabilidad moral no se da en Taylor. Para éste, en cambio, es realizable un razonamiento práctico, pero entendido desde una razón sustantiva. De este modo, una postura moral se puede presentar como superior a otra, se puede argumentar éticamente; es dentro de esta perspectiva que retoma la *phronesis* aristotélica, la prudencia clásica, en sus escritos. Esta argumentación moral ocurre no sólo a nivel social, sino que también, principalmente, en el ámbito personal. En ambos cabe un razonamiento práctico por transiciones, en el cual hay una ganancia epistemológica y reducción del error en la conducta. Es un razonamiento *ad hominem*, porque tiene en cuenta la categoría moral del sujeto.

Después de considerar el carácter encarnado del agente y la cuestión del trasfondo, hay, además, una recuperación de la ontología moral.

Es un aspecto que está en cada una de las personas, independientemente de si viene aceptado o no, es una realidad que se da. En cierta forma puede considerarse como trascendental por la universalidad que presenta. De nuevo nos situamos frente a la negación que el naturalismo formula sobre la ontología moral.

Para Taylor es patente que la ontología moral subyace en las diferentes personas, ya que es claro, más en esta época, la cuestión del sentido. Las personas buscan, y a veces de manera ansiosa, que sus vidas tengan sentido, que sea dignas de ser vividas. Así, vemos que nuestras vidas las entendemos no a base de simples explicaciones de nuestras reacciones morales de un modo casi orgánico; más bien están reclamando una explicación que les dé sentido. La subyacencia de una moral se da ineludiblemente en las personas, aun y cuando no reconozcan explícitamente una ontología en su categoría moral: buscan, en el fondo de ellas mismas, esa significatividad de sus vidas.

Poseer una ontología moral implica operar teniendo como fundamento un marco referencial. A partir de la articulación de este marco podemos captar el bien o lo que consideramos como bien, digno o indigno, de nuestras acciones. Implica, además, la cuestión del trasfondo.

Por medio de la articulación del trasfondo percibimos como más pleno un modo de vivir que otro o de que existen fines y bienes más valiosos que otros. En las diversas personas se da una pluralidad de marcos referenciales donde la afirmación principal más que en definir la superioridad de un marco referencial sobre otro, se encuentra en su presencia innegable en las vidas de las personas. Así, es patente y clara la cuestión de la identidad que es como nuestro espacio moral en el cual nos movemos, donde la carencia de ésta —por diversas circunstancias— lleva a esas crisis de identidad, caracterizadas por no saber actuar y valorar.

Por lo mismo, como los marcos referenciales son imprescindibles, también lo es el sentido de lo que es importante y valioso que nos proporcionan. Nos conectan, entonces, con una visión del bien que mueve nuestras vidas. Por tanto, desde la concepción de un bien que nos mueve encontramos la estructura narrativa en nuestras vidas. Esta es una perspectiva adecuada para que el sujeto agente se comprenda como autor de su propia conducta, como origen de la acción, ya que en la práctica moral observamos que el actuar humano es un aspirar o pretender un bien. Por ello hablamos de bienes o fines hacia los cuales tendemos.

Este es un planteamiento coherente con lo anteriormente indicado sobre la intencionalidad. El bien intensamente valorado funciona como una fuente moral de nuestro actuar, al cual nos vemos instados a amarlo y a respetarlo, y a través de ese amor y respeto estamos más capacitados para vivir a su medida. Lo anterior va unido a la aspiración de cada ser humano a una vida mejor —con más significación o sentido—. Además, ante esa

cuestión ineludible de estar situados u orientados con respecto al bien o nuestra fuente moral, reconocemos nuestras vidas como plenas de sentido o como tiempo perdido, por indignas.

Por tanto, a partir de esa orientación al bien llegamos a la comprensión de nuestras vidas como una narrativa. La cuestión de dónde nos situamos con respecto al bien —aquí y ahora— implica verlas como una historia que va desplegándose. Así, estoy en esta determinada situación —con respecto al bien— por lo que he sido, y tiene relación —no de manera desvinculada o como momentos discretos— con lo que quiero llegar a ser, aspirando a una vida buena plena de sentido. Contrariamente, la filosofía contemporánea no tiene en cuenta esta perspectiva ya que en definitiva ha expelido de su explicación la noción de vida buena de la moralidad de las personas.

Dentro de la configuración narrativa de las vidas de las personas es claro apreciar que éstas son movidas por el bien. Ulteriormente, nos percatamos que hay ciertos bienes que poseen una importancia arquitectónica —*hiperbienes*— en la vida de las personas. Estos *hiperbienes* configuran su identidad o son la base a partir de los cuales las personas determinan su identidad. Los percibimos fuertemente y lo que nos mueve es lo bueno que hay en ellos, y no que sean valiosos a causa de nuestra reacción moral. Por ellos discriminados entre otros bienes, captamos nuestra vida como incomparablemente más valiosa que otras.

Puede decirse, asumiendo todo lo anterior, que en Taylor hay una filosofía moral que consiente un papel primordial a la primera persona del singular. La primera persona es la más adecuada para entender la narratividad de nuestras vidas, de nuestra orientación al bien y de la importancia arquitectónica de los *hiperbienes*.

Por otro lado, se rechazan, por no ser del todo adecuadas, las morales de obligación con su perspectiva de la tercera persona externa a la acción. Esta moral, en síntesis, no concibe a la persona como origen o autora de sus acciones; lo que ella debe hacer viene —por diversos modos— como impuesto (así, la razón utilitaria manda a buscar el mayor grado de bienestar).

Taylor, a pesar de todo, no sistematiza una ética, ni tampoco parece que sea esta su pretensión. Más bien, su filosofía es un intento de recuperación del pensamiento moral. También hay que indicar, por ejemplo, que no señala a la evaluación fuerte como absolutamente suficiente para el ejercicio de la acción y lograr una vida buena. Sí indica netamente, por otro lado, su necesidad y, además, la evaluación fuerte no puede faltar en la vida moral.

Con todo, uno puede preguntarse si acaso no falta algo, si los fundamentos éticos son los adecuados y pueden servir para un ulterior desarrollo ético, hacia posturas más sistemáticas y completas que de verdad de-



sarrollen y promuevan los diversos valores de la naturaleza misma del ser humano.

Es de mi parecer que su explicación ética no es completa, no sólo por no aludir a temas clásicos en la moral, sino que internamente no está capacitada para darlos.

Lo anterior se evidencia, fundamentalmente, por la exclusión de la virtud ética. Desde que asume una postura hermenéutica del conocimiento —en esto es hereditario de la filosofía analítica y fenomenológica en la cual Taylor se inicia—, la doctrina del conocimiento como hábito es dejado a un lado. Sin el conocimiento como acto, *praxis* perfecta, las virtudes no se entienden —aunque se mencione o hable de ellas en el discurso ético, aspecto que, además, escasamente se encuentra en Taylor— y éstas no resultan esenciales en la acción humana.

Sin el conocimiento como acto no es posible llegar a la determinar la verdad práctica de la acción. En consecuencia, en el conocimiento hermenéutico la hegemonía la lleva la voluntad, o lo deseado —pero no de modo hedonista—. Por lo tanto, el deseo suplanta a la verdad práctica, y con ello el contenido ético de cada acción. La bondad o maldad de la acción es independiente de su verdad, viene determinado por el individuo, quien ha reflexionado profundamente sobre el bien significativo que configura su identidad. En conclusión, la teoría epistemológica interna al planteamiento de Taylor le excluye de llegar a la *praxis* en las acciones, porque no hay verdad práctica en éstas.

Una ulterior carencia de Taylor la encontramos en los hábitos o virtudes morales. Las virtudes son pieza ineludible de la moral, sin ellas el hombre no es verdaderamente libre, ya que no puede disponer de sí. La persona estaría como incapacitada para ejercer las acciones propias que le permiten vivir una vida buena.

Además, debe tenerse en cuenta que sin las virtudes no hay un verdadero crecimiento moral, perfección y plenitud de sentido en nuestras vidas. Cada acción ejercida redundante en nuestro propio ser, para bien o para mal: es mejor padecer la injusticia que cometerla, como Sócrates certeramente indicó hace ya algún tiempo. Sin una noción clara de la *praxis* —acción inmanente—, el tratamiento de los hábitos o virtudes resulta limitado.

Todo lo anterior, a mi modo de ver, puede indicarse diciendo que la filosofía moral de Taylor —de modo radical— no llega a configurarse como filosofía práctica. La razón práctica reafirmada por él no alcanza el nivel práctico de la acción. Básicamente es un razonamiento a nivel de intenciones, de propósitos. La evaluación fuerte es reflexión profunda de nuestros deseos. Es decir, esta reflexión al no finalizar en la *praxis* no puede ser filosofía práctica. En todo caso, es valoración del nivel propositivo —de nuestras fuentes de motivación moral— en el que permanecemos.

De modo extremo, podría decirse que Taylor nos ayuda a reflexionar sobre nuestros propósitos, nos empuja a considerar responsablemente nuestras fuentes morales, los bienes superiores hacia los cuales tendemos y que son dignos de una vida buena —significativa para cada uno—, lo cual no es poco. Esto no quiere decir que no sean relevantes para la acción: de hecho lo son y no pueden faltar.

Sin embargo, debe considerarse que intervienen en la acción con cierto carácter de fin —como lo que se anhela o aspira—. El fin mueve atrayendo; el bien superior de Taylor mueve también en este sentido: como a lo que debemos aspirar —por su contenido significativo—; ese bien está presente —bajo este aspecto— durante el transcurso de la proyección y ejecución de nuestras acciones.

Con todo, del deseo del fin —y aun de su conocimiento— no podemos deducir lo que debemos realizar en cada momento. Claramente, cada acción humana requiere de ese aspecto propositivo, de valoración significativa. Sin embargo, también es necesaria la determinación del qué se hace, además de la ejecución de la misma —ésta requiere que no existan impedimentos externos e internos para llevarla a cabo, pero no se agota en la mera ausencia de obstáculos—. No obstante, la postura ética de Taylor —por su estructuración interna— acarrea el impedimento de no poder realizar la acción en la práctica —en definitiva, por la carencia de las virtudes o hábitos— quedándose, por lo tanto, en buenos propósitos.

## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

INTRODUCCIÓN .....	11
ÍNDICE DE LA TESIS .....	17
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	19
ÉTICA DE LOS BIENES .....	29
1. ÉTICA, METAÉTICA O UNA TEORÍA DE LA CULTURA .....	29
2. LAS FUENTES MORALES .....	32
3. BIENES CONSTITUTIVOS Y VITALES. EL ORDEN DEL BIEN .....	35
a) Bienes constitutivos .....	35
b) Bienes vitales y <i>vida buena</i> .....	39
c) El orden del bien .....	42
4. DIVERSIDAD DE BIENES .....	42
5. ÉTICA DE BIENES O ÉTICA DE VIRTUDES .....	47
CONCLUSIONES .....	68
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	75