



**Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras**

Tesis Doctoral

**La concepción de la *razón práctica* en el pensamiento de
Charles Taylor**

Autor

Carlos Ignacio Medina Labayru

Director

Armando Segura Naya

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II**

Programa de doctorado
FILOSOFÍA

Granada · 2013

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Carlos Ignacio Medina Labayru
D.L.: GR 1991-2014
ISBN: 978-84-9083-191-5

El doctorando Sr. Carlos Ignacio Medina Labayru, y el director de la tesis, Sr. Armando Segura Naya, garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, Septiembre 2013.

Director/es de la Tesis

Armando Segura Naya

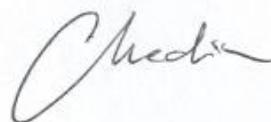
Fdo.:



Doctorando

Carlos Ignacio Medina Labayru

Fdo:



ÍNDICE

Tesis Doctoral. *La concepción de la razón práctica en el pensamiento de Charles Taylor.*

I. <u>Introducción: El problema</u>	1
1. El problema histórico subyacente: integración de la polis y atomización en las sociedades modernas. Una cuestión de filosofía política.	1
2. Enraizamiento del problema en el debate de la filosofía moral: ontología y gnoseología.	3
3. Estructura y orden, en el desarrollo de la investigación. Contenido general de los capítulos. ...	8
4. Hipótesis. Planteamiento específico del problema de investigación.	14
II. <u>Estrategias y métodos seguidos al afrontar el problema</u>	20
1. Contextualización	21
2. Confrontación y Reinterpretación.	24
3. Conclusiones.	32
III. <u>Fuentes</u>	33
1. Fuentes primarias.	33
2. Fuentes secundarias.	34
IV. <u>Análisis hermenéutico del pensamiento de Ch. Taylor</u>	34
A. <i>Identificación del pensamiento de Taylor</i>	34
1. Charles Taylor. Su trayectoria vital y filosófica.	34
2. El lugar del problema de la <i>razón práctica</i> en su pensamiento.	36
3. Su concepción de la <i>razón práctica</i> . Conceptos clave.	39
B. <i>Contextualización</i>	43
1. Contextualización remota del problema de la <i>razón práctica</i>	43
1.1. El esquema clásico de la ética.	43
1.1.1. Fomulación original del problema ético, y de la <i>razón práctica</i>	43
1.1.2. Diferencia en los supuestos gnoseológicos de las éticas platónica y aristotélica. .	45
1.1.3. Actualidad de la concepción aristotélica de la <i>praxis</i> , en la hermenéutica heideggeriana.	51
1.1.4. La recepción y el desarrollo de las concepciones antiguas sobre la razón práctica, en la filosofía medieval.	58
1.1.4.1. La teoría platónica de las <i>ideas separadas</i> , y la función de la razón en su uso práctico.	58
1.1.4.2. El agustinismo neoplatónico, y la teoría de la iluminación interna.	61
1.1.4.3. El reemplazo de la <i>idea</i> por el concepto dinámico (o teleológico) de <i>forma</i>	65
1.1.4.4. La teoría del <i>intelecto agente</i> y la síntesis antropológica de Santo Tomás.	66
1.1.5. La función de la razón en su uso práctico. La virtud de la <i>phrónesis</i>	70
1.1.6. La unidad ontológica <i>hombre-naturaleza</i>	74
1.1.7. El esquema aristotélico y su destrucción en la era moderna.	82
1.2. El advenimiento de la modernidad.	85
1.2.1. Antecedentes de la destrucción del sistema aristotélico de las ciencias, y de la gnoseología asociada a éste.	85
1.2.2. La teología ockamista, y el influjo de la Reforma protestante, en la afirmación del pensamiento moderno.	87

1.2.3	La realidad única del pensamiento en Descartes.	96
1.2.4	El fundamento de la <i>razón desvinculada</i> en Descartes. Y la segunda fase en la interiorización de las fuentes morales.	99
1.3	La concepción de la ética en la filosofía inglesa de los siglos XVII y XVIII.	107
1.3.1	La filosofía inglesa del s.XVII. Locke y el “psicologismo”.	108
1.3.1.1	Locke y la pretensión del empirismo en la fundación de una teoría gnoseológica satisfactoria.	113
1.3.1.2	La teoría del conocimiento de Hume como hito final en la evolución del empirismo de Locke.	117
1.3.2	La consagración definitiva de la interiorización de las fuentes morales en la modernidad: Locke y la idea del “yo puntual”.	122
1.3.3	La concepción de la moral en los moralistas ingleses del sentimiento, y en Hume.	130
1.4	La ética formal de Kant.	137
1.4.1	El sistema de la filosofía trascendental.	137
1.4.1.1	La dialéctica trascendental, y la imposibilidad de la metafísica.	144
1.4.1.2	La condición finita del entendimiento humano.	149
1.4.1.3	El requisito de objetividad y la restricción del auto- conocimiento.	150
1.4.2	El principio de la “síntesis a priori” como “argumento trascendental”.	155
1.4.3	El sistema trascendental, y la “razón práctica”.	162
1.4.4	La ética kantiana como instancia ulterior en el proceso de interiorización de las fuentes morales.	170
2	Contextualización próxima del pensamiento de Taylor.	175
2.1	El sistema filosófico de Hegel.	175
2.1.1	El sistema filosófico de Hegel como desarrollo ulterior del idealismo trascendental.	178
2.1.2	El principio de encarnación necesaria.	185
2.1.3	El estatuto de la razón, y el movimiento dialéctico.	191
2.1.4	El proceso dialéctico como encarnación del Espíritu (<i>Geist</i>).	197
2.1.5	La filosofía del espíritu, y el sistema de la <i>sittlichkeit</i> (la <i>eticidad</i>).	202
2.2	El debate en el que se enmarca, convencionalmente, la obra de Taylor: liberalismo y comunitarismo.	213
2.2.1	El neo-contractualismo procedimentalista de John Rawls.	220
2.2.1.1	Una concepción mejorada del contrato social.	221
2.2.1.2	El concepto de la <i>posición original</i> : el velo de ignorancia, y el equilibrio reflexivo.	225
2.2.1.3	La concepción del sujeto heredada de Kant.	232
2.2.2	La crítica de Michael Sandel a la Teoría de la Justicia de John Rawls.	236
2.2.3	Rawls y el “Liberalismo Político”.	244
C.	Confrontación con el pensamiento de Taylor.	249
1.	La propuesta básica de Taylor.	249
1.1.	Conceptos centrales de la crítica al naturalismo.	251
1.1.1.	El sesgo naturalista como omisión de la ontología moral.	254
1.1.2.	El concepto de “marcos referenciales” y las “distinciones cualitativas”.	256
1.1.3.	El concepto de identidad humana, y la “orientación” en el “espacio moral”.	260
1.2.	La concepción del hombre como animal de significados, y auto- interpretación.	262
1.3.	La significación y el lenguaje.	272
2.	El debate comunitarismo-liberalismo.	283

2.1. Los fundamentos de la ética procedimental.	283
2.2. El debate sobre el concepto de persona.	290
2.2.1. La concepción de la persona bajo la dimensión voluntarista de la agencia.	293
2.2.2. La concepción de la persona bajo la dimensión cognitiva de la agencia.	299
2.3. La obra de Rawls como ejemplo paradigmático de una filosofía política fundada en una ética procedimental.	306
2.3.1. El concepto de <i>persona</i> y la <i>autonomía racional</i>	313
2.4. La crítica de Taylor al individualismo liberal.	318
2.4.1. El concepto de <i>atomismo político</i>	321
3. La fenomenología del lenguaje, en la constitución de la razón práctica.	327
3.1. El concepto de <i>trasfondo</i> como fundamento de la experiencia humana.	328
3.1.1. El sesgo esencial de la perspectiva desvinculada.	328
3.1.2. La situación encamada del hombre.	332
3.1.3. La <i>deducción trascendental</i> de Kant y el <i>trasfondo</i>	337
3.2. La teoría <i>constitutivo-expresiva</i> del lenguaje.	340
3.2.1. La encamación del lenguaje en las formas de vida.	343
3.2.2. El lenguaje y la razón práctica.	347
3.3. El concepto heideggeriano del lenguaje como la “casa del ser”.	351
4. La búsqueda de una teoría <i>constitutiva</i> de la razón práctica.	361
4.1. La teoría constitutivo-expresiva y el carácter histórico de la filosofía.	363
4.2. El sistema trascendental kantiano, y el concepto de intencionalidad, en Husserl, como puntos de inflexión en la génesis del enfoque constitutivo-expresivo.	367
4.3. La perspectiva fenomenológica y hermenéutica; y el problema de la moral.	373
4.4. La dimensión objetiva de la moral, y la condición ontológica del <i>sentido</i> del mundo.	389
4.5. La objetividad de la moral bajo el concepto hegeliano de la <i>Sittlichkeit</i>	406
V. Conclusiones.	415
VI. Bibliografía.	427

I. Introducción.

1. El problema histórico subyacente: integración de la polis y atomización en las sociedades modernas. Una cuestión de filosofía política.

Si hay una diferencia evidente, entre la situación existencial del hombre en nuestra era moderna, versus la misma situación en la antigüedad, es ésta: el hombre antiguo se encontraba en un mundo, estaba inmerso en un cosmos –en un macrocosmos- que tenía un orden que se replicaba en el conjunto de la existencia, y ordenaba, de esta manera también el microcosmos del espíritu humano. Este orden dotaba de sentido la vida entera y constituía, por consiguiente, la base de la ética. En la era moderna, en cambio, el hombre está solo. Ya no vive en un estado de simbiosis con el universo; el orden del cosmos, que ahora es una instancia inerte, meramente física, tampoco tiene nada que ver con lo que pueda ser, si acaso lo hay, el orden humano. De modo que el ser humano se encuentra desamparado -en su existencia- en un espacio, o en un “mundo” extraño, e indiferente ante sus deseos, y anhelos más profundos. Está radicalmente abandonado.

Las formas distintas en que el hombre concibe la situación de sus modos de organización política reflejan esta diferencia. En la polis antigua el sentido de la vida social, y el sentido de la vida del individuo, están integrados. “El bien de la ciudad y el bien del individuo coinciden”, “porque la vida individual sólo puede cumplirse dentro de la Polis, y determinada por ella”¹. Es natural, por tanto, que en este contexto, la moral forme parte de la ciencia política. El fin de las dos ciencias es el mismo; la vida buena, o perfecta, y la felicidad. Cuando Aristóteles afirma la subordinación de la Ética a la Política, lo que quiere afirmar es la sustentación del bien particular en el bien común². Con el advenimiento de los tiempos modernos la situación cambia. En las épocas de sociedades inmensas -donde los sujetos son extraños recíprocamente-, el individuo ya no está integrado al Estado. “El interés ético se desplaza hacia la persona y se centra en la defensa de la libertad interior, o

¹ Aranguren, 1959; 41.

² *Ibíd.*, 42,43.

en la afirmación del personalismo frente al totalitarismo”³. Es la situación que Bobbio ha relacionado con el nacimiento de la sociedad civil, como una esfera distinta, y separada del ámbito de lo político, identificado ahora con el mero Estado⁴. En la antigüedad no se concibe al individuo como una esfera moral, por sí misma, pero ahora es este ámbito privado donde se traza –en primer lugar- el espacio de lo social, y es aquí, de hecho, donde el hombre busca ahora su realización personal, al margen de la actividad que corresponde a la esfera pública, propiamente.

Todo este cambio histórico tiene implicancias en la ordenación de las ciencias. El nuevo espacio de la sociedad civil se define como el ámbito de lo privado, donde se realiza la libertad del individuo, mientras que el ámbito de lo público, en cambio, se opone a este espacio, como la esfera de relaciones regulada por lo político⁵. Esto, en particular, determina que hoy en día nos parezca natural que la ciencia “política” se encuentre subordinada, o sea un subconjunto, de la ciencia “social”. La disciplina que antiguamente constituía la Ciencia Política, como hemos dicho, incluía la Ética dentro suyo, y era entonces –diríamos hoy en día -una ciencia integral acerca de lo social. En la actualidad, en cambio, lo que se llama la “ciencia política” es propiamente el estudio más o menos sistemático (“científico”) de una serie de cuestiones políticas, examinadas como hechos concretos⁶. Es, en suma, una disciplina positiva que bien puede clasificarse como un subproducto al interior de la sociología política⁷. Esto, por cierto, no significa que la dimensión ética de la política –o de lo social- esté proscrito. El clima, y la inclinación,

³ *Ibíd.*, 42

⁴ Bobbio, 2006; 39-45.

⁵ Por supuesto, me refiero aquí a lo político no en el sentido restringido que pudiésemos entender hoy en día del ámbito de realización de las acciones políticas, o de la política. Esto es, de las acciones o condiciones ligadas al funcionamiento del sistema político, y de sus instituciones (o instituciones del Estado, y las vinculadas a la práctica del sistema político, como los partidos). Sino más bien, digo aquí “político” en el sentido amplio de lo social, o la vida en comunidad, en el sentido que la palabra proviene de la “polis” como lugar en que se realiza la vida en común, es decir; la ciudad. Al hablar sobre La Política de Aristóteles, Strauss dice, en cierto pasaje; “..cuando en la actualidad nos referimos al ‘Estado’, entendemos la noción de ‘Estado’ en contraposición con la de ‘sociedad’, pero la ‘ciudad’ comprende tanto el ‘Estado’ como la ‘sociedad’” Strauss, 2006; 51.

⁶ Strauss, 1970; 16.

⁷ Bobbio, 2006; 81.

positivista de la investigación humana y social en los siglos XIX y XX puede haber hecho pensar en términos generales, en esto. Pero dado que el estudio serio de la ética se resiste, *por definición*, a prescindir de las consideraciones y juicios de valor, al mismo tiempo que no podemos renunciar al estudio de la ética como una cuestión intrínseca del problema del orden político⁸, la investigación y el examen de la ética, en este sentido, ha dado lugar a las disciplinas distintas de la filosofía moral y política, como campos separados de las ciencias empíricas. Consecuencia de ello, no obstante, ha sido también que la esencia del debate moderno, respecto de si los juicios de valor son necesarios, o no, se haya trasladado, esta vez, al interior de la filosofía política, bajo la forma de un cuestionamiento acerca de si acaso la filosofía política necesita en verdad afirmar una determinada doctrina comprensiva (filosofía moral), o bien puede ser independiente.

2. Enraizamiento del problema en el debate de la filosofía moral: ontología y gnoseología.

En suma, el problema de si necesitamos los juicios de valor o no, es una forma posible de otro problema, que consiste en la interrogación respecto de si la filosofía moral es parte, o no –o bien si debe ser parte o no- de la filosofía política. Una de las formas de justificar la posición negativa frente a esta pregunta, es formular que la filosofía moral no puede, en realidad, dar solución a sus propias investigaciones -en el plano ontológico que pretende-, y que por ello, es mejor dejar de lado, estos asuntos controvertidos y no dilucidados, o al menos adoptar una mera convención respecto de los dilemas que plantean. Dicho de otro modo; que la filosofía política no requiere de la ética, en el sentido más decisivo -vinculado a la ontología del hombre-, sino sólo en un sentido “convencional”. Esta idea es la base de la propuesta de filosofía política de John Rawls, en nuestra época, pero también se pueden encontrar rasgos de esta actitud escéptica, en el pensamiento de otras corrientes más antiguas, en la doctrina de sofistas, cínicos, y epicúreos, aunque claramente es a partir de la radical doctrina de Maquiavelo, que el pensamiento moderno se caracteriza, en particular, por inclinarse, de modo casi natural, hacia esta opinión.

⁸ Strauss, 1970; 11-35.

El fundamento último de esta idea es una noción de la razón como finita, y falibilista. En la medida que se ocupa de fundamentar el ordenamiento liberal de nuestras sociedades modernas, ha sido desarrollada en el seno del debate contemporáneo por John Rawls y Jürgen Habermas, como una pretendida reconstrucción kantiana, entendida –dentro de la filosofía moral- como una posición “deontológica”.

Hegel había introducido el concepto de *Eticidad* para hacer referencia al *ethos* inmanente de una comunidad histórico-social. Se entiende que este *ethos* determina en gran parte, la ética de los individuos, y así el concepto ha servido –luego- de base para fundamentar una posición de la filosofía política, denominada *comunitarismo*, que se tiende a poner en la vereda opuesta de la argumentación deontológica. Rawls y Habermas –por su parte- utilizan la ética deontológica para dar una explicación de la posibilidad de la libertad como factor del orden político en las sociedades contemporáneas. Ninguno de los dos parece compartir el optimismo formal de Hegel, de que la historia dota ella misma, espontáneamente, el sistema de esta *eticidad*, y los recursos para su realización en un momento determinado de la evolución de la razón. Rawls y Habermas rechazan hasta cierto punto esta propuesta, y vuelven a construir un modelo kantiano, sobre el que pretenden erigir una solución liberal para el problema del orden social en las democracias contemporáneas. El pilar fundamental de este liberalismo deontológico es el concepto de *autonomía*, tomado de la ética de Kant. Una sociedad ordenada en función de una concepción particular del bien, cualquiera que este sea, atenta contra la autodeterminación, -y por tanto contra la autonomía- de todos aquellos ciudadanos que no comparten la idea de ese bien como el fin propiamente al que han de aspirar. De este modo, el concepto de autonomía es usado para solventar, desde el punto de vista ético, el principio liberal del resguardo de los derechos, y la libertad individuales. El orden político-social, o los principios subyacentes a la “estructura básica” de la sociedad, no deben estar fundados en ninguna concepción particular del bien, sino que deben limitarse a una concepción mínima del bien, compartida por todos, como principios de justicia social. La filosofía política debe limitarse a la discusión respecto de cuáles son estos principios, y la manera de justificarlos,

pues no podemos conocer el bien (razón finita) -o un fin- del hombre, que sea supuestamente universal.

La manera que proponen, en suma, tanto Rawls, como Habermas, para descubrir, y definir estos principios de justicia básicos, es una adaptación, de cada uno a su modo, de la elaboración de un procedimiento afín a este propósito. Así, tal como Kant propone el recurso al juicio de la conciencia, respecto de los mandatos del imperativo, lo mismo Rawls propone la estructura del equilibrio reflexivo, en el plano del debate político, y Habermas, en este mismo plano, la determinación de un acuerdo intersubjetivo, (comunicativo) a través del uso público de la razón⁹. Ninguno acomete directamente el problema, tal como lo plantea Kant, como un problema de la filosofía moral, propiamente, sino que lo exteriorizan al mero ámbito de la filosofía política. Pero si admitimos sus propuestas como construcciones kantianas, al menos en el ámbito estricto que circunscriben los argumentos para el debate filosófico acerca de lo político, parece más o menos claro que representan los argumentos, y la reivindicación, de un ordenamiento procesal, y jurídico liberal, contrario a la posición comunitarista, más fundamentada, expresamente, -como doctrina ontológica- en la idea hegeliana de la *eticidad*. El debate moderno, y actual tiene una figura bien delineada en estos términos. Con el advenimiento de las grandes sociedades, esto es; cuando se ha roto ya la armonía espontánea entre el bien público y el bien individual, la tensión entre la idea de una moral del individuo, y el resguardo estricto de su autonomía, por una parte, y una moral, por otra parte, fundada en el bien de la comunidad, como un todo, se agudiza¹⁰. En el plano teórico equivale de hecho a la controversia entre una filosofía integrada de lo moral y lo político, versus una filosofía política autárquica, que pretende poder prescindir ya de la ontología moral. De modo que los trabajos de Rawls y Habermas representan justamente esta última posición, esto es; *se inclinan de parte* de la ética deontológica.

La obra de Charles Taylor, se ubica en el extremo opuesto de la deontología, del lado del llamado “comunitarismo”, aunque este término -utilizado para caracterizar el contenido de

⁹ Mc Carthy, 1997; 43.

¹⁰ Aranguren, 1959; 45.

su filosofía- puede ser algo reductivo. Una parte importante de la obra de Taylor se ocupa de articular una densa crítica a la epistemología naturalista y subjetivista que rechaza la posibilidad de un verdadero examen ontológico de la razón práctica. Gradualmente, en la medida que la corriente deontológica del liberalismo político, -aséptico de la ontología en el debate sobre la dimensión moral-, desarrolla la materia de sus argumentos en formulaciones más sofisticadas, la separación de la filosofía moral se acrecienta, y queda expuesto de modo más patente que esa ruptura con la ontología, tiene por objetivo, la destrucción de la Ética, tal como ésta se ha entendido siempre, bajo el esquema aristotélico-medieval. La nueva ética es una moral de bajo perfil, que está subordinada siempre a los efectos de las conclusiones de la reflexión sobre la sociedad, descubiertas por una filosofía política “neutra”. Para Taylor, en cambio, la filosofía política y la filosofía moral representan un continuo, bajo el cual subyace una concepción ontológica, y antropológica integrada. Taylor sostiene que la oposición efectiva, en el pensamiento contemporáneo, al reduccionismo del naturalismo, ha venido de la mano de una postura que “en sentido amplio” podríamos denominar “fenomenológica”¹¹. He aquí que encontramos, en efecto, la tradición con la que Taylor se identifica al momento de indagar positivamente una alternativa viable para la profundización de nuestra comprensión sobre el uso práctico de la razón, y la antropología humana. En comparación con las filosofía naturalista, la fenomenología –dice- constituye un enfoque que atiende “a nuestras verdaderas prácticas de deliberación, de debate, y de comprensión moral”¹², más que intentar obtener una justificación apodíctica, y desvinculada.

En síntesis, a diferencia de los autores de la corriente deontológica, Taylor considera necesario el desarrollo de una filosofía moral que se sustente sobre una base ontológica. Asimismo, frente a la opción kantiana por una ética procedimental, restringida al estudio de los meros límites y condiciones de la razón práctica, en sí misma, Taylor emprende la tarea de indagar más específicamente la aplicación concreta, o el “uso humano”, de esta razón, y a señalar este camino –o enfoque filosófico-antropológico- como la vía más adecuada para

¹¹ Taylor, 1997; 64.

¹² *Íbid.*

el esclarecimiento de la naturaleza de esta razón, así como de la condición moral del hombre. Estos dos órdenes de la investigación, que se traslapan, y complementan, están condensados en el desarrollo de un determinado concepto de la identidad —o de la persona— humana, lo que refleja una de las premisas que asume Taylor, explícitamente, al comienzo de su obra magna *Fuentes del yo*, en que advierte que las comprensiones de la moral y de la identidad están indisolublemente conectadas. Esto indica que el sustrato fundamental de la posición teórica de Taylor, debe iluminarse, en general, haciendo referencia al desarrollo de una noción de la persona humana, que subyace en el centro de su pensamiento. El examen de la concepción ética de Taylor camina, de este modo, en paralelo, con el examen de su concepto de persona.

La intención de Taylor, en suma, es rescatar en primer lugar, el papel de la ontología en la concepción de la ética, en particular, frente a la postura epistemológica de las filosofías morales de raigambre naturalista, y, en segundo lugar, extraer de esta ontología, una base antropológica, que considere como núcleo central del análisis, al interior de la ética, el aspecto de la orientación y de la vida buena en el hombre, en contraste con la ética kantiana meramente formal, centrada sólo en los aspectos procedimentales. Desde este punto de vista, el examen de la concepción ética en el pensamiento de Taylor, traslada el núcleo del debate contemporáneo frente a las posturas deontológicas, desde el ámbito de la filosofía política, al ámbito más de fondo, de la filosofía moral; o puesto en otros términos de la esfera de lo jurídico, o la mera filosofía del derecho, al ámbito de la ontología, y de la gnoseología. Este enraizamiento del problema planteado, en el marco de fondo de la filosofía moral, delinea los puntos de vista puestos en juego en esta tesis. De un lado, la afirmación de una ontología para el fundamento de la filosofía moral y política, y el modo como Taylor la concibe a ésta, articulando su propio pensamiento sobre la base de una tradición de la ética de los fines humanos. Y, por otro lado, una sólida crítica epistemológica, y rechazo de las concepciones naturalistas, y meramente procedimentales, de la moral.

3. Estructura y orden, en el desarrollo de la investigación. Contenido general de los capítulos.

El contraste de enfoques que delinea este planteamiento nos permite, en primer lugar, contextualizar nuestro problema de investigación acerca de la concepción ética de Taylor y, en particular, de su concepto de la *razón* en su dimensión *práctica*. Hemos distinguido este contexto –en nuestra investigación– según la distinta cercanía con los términos específicos del debate contemporáneo en que, en general, se sitúa al pensamiento de nuestro autor. Así es que a la primera parte, la hemos denominado “la contextualización remota del problema”, haciendo referencia de este modo, al marco genérico de las vertientes y tradiciones más importantes en la historia del pensamiento moral, que inciden más directamente en la discusión del planteamiento tayloriano. De partida, se debe reconocer la adscripción filosófica del pensamiento de Taylor, a una concepción de la ética de los fines, o de ciertos bienes fuertemente valorados, en el contexto de la búsqueda humana de *orientación*, o la búsqueda de un sentido de la vida, que se asemeja mucho al formato de la ética clásica de la vida buena, en particular, en su vertiente aristotélica, centrada en la virtud práctica de la *phronesis*¹³. Asimismo, por otra parte, Taylor pone gran atención en la noción hegeliana de la libertad, como una condición ética que no se puede ver realizada por la vía única de la voluntad individual, si no se enmarca ésta, en el plano de la *eticidad* propia de las estructuras sociales e históricas concretas. Estas dos herencias de la filosofía moral, la aristotélica y la hegeliana, representan dos influencias centrales en la contextualización del concepto de la ética desarrollado por Taylor.

No menos importante, pero en sentido negativo, en este contexto, son las éticas de tipo naturalista, que “objetivizan ontológicamente” al yo, y contra las cuales se dirige la crítica de Taylor, como asimismo, la propuesta trascendental de la filosofía kantiana, que da pie a la corriente deontológica de la filosofía política contemporánea, como ya hemos explicado. De igual manera, hay otros hitos importantes en la historia de la filosofía moral, como el concepto de persona, en el cristianismo, o las implicaciones de la Reforma, en general, en

¹³ Benedicto Rodríguez, 2004; 28.

el clima intelectual que prepara –o da origen a- la modernidad, que son relevantes al momento de enmarcar las ideas y argumentos centrales de nuestro autor.

La segunda parte de la contextualización de nuestro problema, lo hemos denominado, la “contextualización próxima del pensamiento de Taylor”. Hemos colocado en este lugar, como primer capítulo, la revisión del pensamiento de Hegel, por su mayor cercanía en el tiempo, con la obra de Taylor, y por la afinidad que muestra con respecto a lo que nuestro autor reconoce como argumentos plausibles de explicación acerca de los fenómenos que quiere analizar, a diferencia de los autores modernos tratados anteriormente, en la sección previa, respecto de los cuales Taylor adopta una postura esencialmente crítica.

El segundo capítulo da cuenta del debate en el que se enmarca la obra de Taylor actualmente, entre el individualismo liberal, y el comunitarismo, aunque este último término sea, a veces -como ya hemos advertido-, algo reductivo, para identificar la postura ética tayloriana. Recientemente, la obra de Taylor ha adquirido connotación principalmente dentro de este debate, en el ámbito de la filosofía política, como exponente de esa postura crítica –denominada, en general, como comunitarismo- frente a las doctrinas liberales de tipo deontológico. No obstante, esta cuestión representa, quizás, el aspecto más externo, o superficial, de su búsqueda de fondo, como crítica fundamental a las posiciones ontológicas de tipo naturalista, que subyacen a esa concepción “atomista”, en lo político. Este examen de las cuestiones ontológicas es, en realidad, lo central, y es lo que queremos investigar, específicamente, en este trabajo de tesis. En términos positivos, la obra de Taylor, puede ser vista, atendiendo a esto, como la tentativa de abordar la crítica del naturalismo, pero indicando también, en ello, algunas fuentes posibles para el desarrollo de un pensamiento alternativo, que afirme una concepción del hombre y de la moral, más adecuada, a la realidad, y que pueda servir, asimismo, como una mejor base comprensiva para la teoría política.

Establecido el contexto, en estas dos partes, remota y próxima, el desarrollo de esta investigación continúa con el ejercicio de confrontación de la filosofía de Taylor. En el primer capítulo de esta parte, se formula la propuesta básica de su pensamiento, en función

del examen de los conceptos fundamentales que lo sustentan. Estos son los conceptos de *marcos referenciales*, *distinciones cualitativas*, y la premisa de la *orientación* en el *espacio moral*, como condición estructural de la existencia humana. Posteriormente, a partir de esta exposición básica, se realiza, en el segundo capítulo, un análisis más profundo de la crítica que Taylor dirige a la concepción naturalista de la ética, y se trata de articular en este marco, las ideas medulares de una concepción antropológica, que subyace a su pensamiento, en función del debate contemporáneo en el ámbito de la filosofía política. El ejercicio de contraste, en este caso, toma las formulaciones deontológicas del liberalismo político, de John Rawls, y consigna en ello, las críticas de Michael Sandel, que el mismo Taylor considera decisivas a este respecto. El desarrollo de esta temática se enfoca particularmente en el examen de la concepción de la razón y de la persona en la filosofía moral naturalista, y el modo en que da lugar, según Taylor, a una concepción errada de la condición social y política humana.

Puesto que el fundamento de la concepción procedimental de la razón, y, por tanto, de los sistemas de las éticas formales, en la filosofía política, lo hallamos en la filosofía de Kant, la crítica misma que Taylor dirige a estas, y, en su conjunto, la discusión general que desarrolla acerca del estatuto ontológico de la razón práctica, tiene que plantearse, en una medida considerable, como una oposición al sistema kantiano. Esto debe ser así, al menos en relación con esta postura de Kant en favor del mero formalismo, en el juicio moral, aunque –como veremos– el sistema trascendental, en un sentido más amplio, contiene igualmente el germen de una tradición de pensamiento a la cual el mismo Taylor identifica, y reconoce, como la base de una adecuada teoría “constitutiva”. Hay una primera característica, de la búsqueda de Taylor, que guía este necesario distanciamiento, y la dirección distinta en que profundiza su análisis de la dimensión moral, en comparación al modelo formalista kantiano. La concepción trascendental, formulada por Kant, trata de establecer los límites y alcances de la razón en sí misma, mientras que el planteamiento de Taylor, bajo el concepto del *sujeto encarnado*, y de la *orientación interna* del hombre -en el espacio moral-, desarrolla una perspectiva antropológica del análisis que atiende, en lo específico, al *uso humano* de la razón. Este enfoque nos lleva a enfrentar, de otro modo, el problema del autoconocimiento, que en el esquema de la filosofía trascendental se

presenta restringidamente, nada más que como una forma análoga al “conocimiento de objetos” de la representación, sin atender a la particular circunstancia existencial que comporta para el hombre, esta misma forma de conocimiento, o acceso a la realidad del “mundo”.

La idea de una orientación del hombre, en el espacio moral, como necesidad de la existencia, en la cual el hombre hace valoraciones que definen su identidad, y decide sobre la forma de realizar su vida, permite abrir –o replantear- la discusión sobre la realidad del sujeto y de la libertad, en un sentido no sólo -o fundamentalmente- gnoseológico, sino asimismo, antropológico-existencial. Esto separa radicalmente el objetivo al que quiere avanzar Taylor, del que se plantea como programa explícito de la investigación kantiana. No obstante, aun cuando la formulación de Kant, cierra de antemano una comprensión de este tipo del “autoconocimiento” de la persona, el mismo Taylor quiere rescatar el hecho que la filosofía trascendental -o los “argumentos trascendentales”- muestran que la única teoría que puede hacer inteligible en qué consiste esa condición existencial del hombre - por la cual requiere “orientarse”-, nos remite a la existencia de un “trasfondo” de la constitución posible del entendimiento humano¹⁴. En este sentido, el sistema trascendental kantiano constituye un punto de inflexión en la filosofía moderna, que sienta las bases para la superación de las concepciones psicologistas, y empiristas, del naturalismo, en su aplicación al examen de las condiciones de la moral, o –más específicamente- de las bases ontológicas del uso práctico de la razón.

Los capítulos 3 y 4 de esta sección (de “confrontación”), están dedicados a la exposición de los antecedentes del pensamiento moderno, y actual, que pueden conformar la base de esa teoría constitutiva que busca Taylor. Nuestro autor juzga que la continuación de la línea de indagación que abre el tipo de argumentos de la deducción trascendental, se lleva a cabo, de manera más reciente, al interior de ciertos desarrollos de la fenomenología y la hermenéutica, y dentro de estos destaca, en particular, la obra de Heidegger. La cuestión central del problema moral, esto es, la orientación práctica del sujeto, es una circunstancia

¹⁴ Taylor, 1997; 101.

inseparable de la condición del ser de un ser humano. Y esto significa que su fundamento es una condición del hombre que podríamos llamar “existencial”, en el sentido que está determinada, de antemano, a cualquier posibilidad de elección de facto, por el simple hecho de existir el individuo conscientemente. Pero dentro de la órbita de la investigación a la que quieren tender los argumentos de Taylor, está también la pregunta implícita acerca de una base ontológica para describir esa necesidad de la orientación práctica del sujeto, en los términos existenciales, que se requiere. La indicación de Taylor es que, al parecer, encontramos esta base en la filosofía de Heidegger, en particular en su concepto del lenguaje, desarrollado tras la “vuelta”. El concepto del *claro de bosque* revela que el horizonte, o el trasfondo, de pre-comprensión es el lenguaje en sí mismo, pues éste es la “casa del ser”. Así queda articulada la sugerencia de Taylor de reconocer en Heidegger –y, en general, en la fenomenología hermenéutica– la consecución ulterior de una postura filosófica, en relación con el lenguaje, como trasfondo ontológico de la razón humana, que se remonta a las posturas expresivistas del romanticismo, y las teorías constitutivas del lenguaje, contrarias al nominalismo. Esta idea es examinada, específicamente, en el capítulo 3.

En el capítulo 4 y final, se trata de explorar la condición del *trasfondo*, por la otra vía que parece reconocer Taylor, esto es; directamente, a partir de la perspectiva del análisis, que es abierta por el tipo de razonamientos trascendentales. La pregunta por la teoría constitutiva del uso práctico de la razón tiene que poner al descubierto la situación del *trasfondo* de comprensión. Y este se halla constituido por el lenguaje, porque el lenguaje debe considerarse, no como una realidad adicional, o anexa, al pensamiento, sino, en sí mismo, como *constitutivo* de la razón. Este es –de hecho–, desde un principio, el núcleo de la teoría expresivo-constitutiva. Pero esta concepción nos debe remitir también a la problemática existencial del sujeto, que busca orientarse, pues ésta es lo que constituye para Taylor, la descripción esencial de la esfera moral. El *trasfondo* se puede concebir también desde la perspectiva que aporta la deducción trascendental, bajo el requisito de la unidad objetiva de la conciencia, y la exigencia sintética de los juicios de conocimiento. Sin embargo, Kant restringe la posibilidad de este conocimiento como acceso del sujeto a la realidad (noumenal) de sí mismo. El sujeto trascendental es concebido sólo como el principio de la

apercepción pura, como condición de posibilidad gnoseológica, pero no se considera la cuestión existencial acerca del fundamento ontológico que explica su necesidad práctica de orientación. La fenomenología trascendental de Husserl, coloca la situación trascendental del conocimiento –o de la síntesis- en relación con el fenómeno íntegro de la conciencia, y, bajo este ángulo más amplio, es un avance parcial hacia una concepción de esa circunstancia (ontológica) de fondo del conocimiento (de la experiencia), que ya no atiende –o no se plantea- exclusivamente como un problema gnoseológico, sino en aras a desembozar el fenómeno integral de la vida conciente.

La *analítica existencial* del *ser-ahí* que propone Heidegger, podría considerarse, finalmente, como una sólida base para situar los fundamentos ontológicos del problema de la orientación práctica del sujeto, en el plano de una condición de índole existencial, que podríamos decir, es precedente, respecto de la realidad subjetiva, y determinada individualmente, de la conciencia humana. El *ser-ahí* es ya un ser en el mundo, por lo tanto *ya en un mundo*, antes de la conformación del *ser-ahí* como un “sujeto”. Y a esta situación ontológica de precedencia podemos identificarla igualmente con la realidad del *trasfondo*, que la teoría constitutiva reconoce en primera instancia, en la dimensión del lenguaje. Se trata, en ambos casos, de un ámbito, o de una forma de “pre-comprensión” (ontológica) que se verifica para el ser humano, en un estadio anterior –ontogenéticamente-, a la experiencia corriente del entendimiento empírico, o de objetos (bajo la unidad objetiva de la conciencia). El hombre individual, pues, ya se encuentra con el lenguaje, al igual que ya se encuentra arrojado, o *yecto*, en la existencia, y en el nivel subjetivo, por tanto, necesitado de orientación. Una confirmación de esta lectura como interpretación posible de las líneas de investigación suscritas por Taylor, sería que éste mismo, considera que es a través del lenguaje, precisamente, que articulamos nuestros juicios, y razonamientos morales (o discriminaciones cualitativas), que están involucrados en esa tentativa humana de orientación. Las posturas antropológica y acerca del lenguaje que defiende Taylor quedan conjugadas así en las pautas de esbozo de una teoría constitutiva.

Finalmente, en relación con los aspectos de esta discusión que tocan el debate respectivo de la filosofía política, Taylor desarrolla la idea del sujeto encarnado, o vinculado, asumiendo

—en su interpretación propia— la óptica de varios pensadores importantes, en especial, la idea hegeliana de la *eticidad*, como una esfera que engloba, o trasciende, las exigencias de la simple moralidad de la autonomía individual. Aquí es el *ethos*, o el imaginario social¹⁵, de una cierta civilización, o sociedad, lo que conforma el *trasfondo*, de una manera que también exige la indagación de sus nexos con la realidad del lenguaje.

4. Hipótesis. Planteamiento específico del problema de investigación.

La tarea de investigación que plantea este trabajo constituye un intento de articular, unitariamente, una parte importante de las distintas, y variadas, temáticas de análisis, que aborda la obra de conjunto de Charles Taylor, pero centrando nuestra atención — específicamente— en el problema fundamental de la dimensión moral del hombre. En efecto, el total de estas temáticas, al interior de su obra, se pueden clasificar, a grandes rasgos, como problemas relativos a la filosofía del lenguaje, la gnoseología, y la política, respectivamente, tomados estos de forma separada, y examinar entonces la postura de Taylor en el debate al interior de cada uno de estos ámbitos. Sin embargo, creo que esta forma de abordar su obra, no consigue extraer el núcleo de sentido más relevante, y fecundo que allí podemos encontrar.

Evidentemente, el pensamiento de Taylor gira en relación al problema de la moral, respecto del cual se ordenan y organizan el resto de las cuestiones, como aspectos asociados a él. Pero, en lo específico, quiero plantear aquí, que, en esencia, la intención de Taylor, está plasmada por la búsqueda de una concepción articulada de este problema como un asunto

¹⁵ En *Imaginarios sociales modernos*, Taylor se refiere a este concepto de *imaginario social*, de un modo que lo aproxima notablemente a la noción de *trasfondo*. En el capítulo 2, dice que con este término se refiere a “la forma en que las personas corrientes ‘imaginan’ su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas”. Más adelante agrega; “el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad” (Taylor, 2006; 37). La equiparación con la noción de *trasfondo* se hace explícita unas páginas más adelante. Respecto del *trasfondo*, dice aquí; “Se trata de una comprensión en gran medida inarticulada de nuestra situación, en el marco de la cual se manifiestan los rasgos particulares de nuestro mundo tal como son. Nunca puede expresarse adecuadamente en la forma de doctrinas explícitas, pues es limitada e indefinida por naturaleza”. (Taylor, 2006; 39).

ontológico, de pleno. La tesis que guía este trabajo de investigación, es que Taylor busca una teoría “constitutiva” acerca del uso práctico de la razón, en el hombre, que pueda iluminar desde allí, el conjunto de las cuestiones más amplias de la filosofía política, y moral –fundamentalmente-. Cuando digo una teoría “constitutiva”, tomo este término a partir de la propia postura favorable que adopta Taylor –como se verá más adelante, en el desarrollo de esta tesis-, hacia determinadas teorías del lenguaje, que revelan la situación primordial de lo que él llama el *trasfondo*, u horizonte de pre-comprensión. Pero en lo fundamental, se puede entender, de momento, que a lo que me refiero, es a unas bases ontológicas y antropológicas firmes, y bien establecidas, para explicar el problema de la moral, en el hombre. La crítica tenaz, e insistente, de las posturas filosóficas naturalistas, en todo el espectro de las cuestiones que Taylor aborda en su trabajo; en las esferas diversas de la filosofía moral (crítica del formalismo, de la deontología, del procedimentalismo) y del lenguaje (crítica del nominalismo), como en las concepciones políticas (crítica del atomismo), da cuenta de este requisito fundamental. Para Taylor la filosofía moral requiere de explicaciones ontológicas si lo que busca es obtener una comprensión, y descripción satisfactoria de los problemas que contempla. Y es así que la pretensión naturalista de prescindir de estos fundamentos ontológicos constituye un grave extravío.

Una característica notoria de la obra de Taylor es que, a pesar del reconocimiento de esta necesidad de una base ontológica articulada, él mismo no plantea una propuesta sistemática (un sistema ontológico íntegro de pensamiento) en este sentido. Su trabajo consiste más bien en señalar algunas pautas de comprensión mínimas –aunque muy profundas- de lo que es un ser humano, y de la dimensión de su existencia como un agente moral, que una teoría moral no puede ignorar, para ser plausible. Así, por ejemplo, se ocupa de establecer claramente, que el ser humano es un sujeto de “sentidos”, o “significados”, es decir, un animal que se auto-interpreta, a diferencia del resto de los animales, o eventualmente de las máquinas ‘inteligentes’. Las discusiones sobre la naturaleza del lenguaje están dirigidas a apoyar esta tesis. Asimismo, en este mismo contexto, desarrolla el examen de un aspecto fundamental de la dimensión práctica de la agencia humana, la que concibe, en esencia, como el problema de la *orientación*, que compromete al sujeto, dentro de lo, que podemos

denominar, un “espacio” de valoraciones, y discriminaciones –o juicios- de lo que es significativo, o no lo es, para una vida humana. En este sentido, el pensamiento de Taylor se adscribe –como ya hemos dicho- a la concepción del problema moral, en su sentido clásico, o pre-moderno, como la cuestión integral sobre la vida buena.

El análisis de búsqueda de una base ontológica, lo realiza Taylor, en primer lugar, -en *Fuentes del yo*- como una aproximación que pone en relación esencial, histórica, el problema de la ubicación de nuestras fuentes morales, con la discusión central de la gnoseología, acerca del fundamento último de nuestro acceso al conocimiento. Según Taylor, el advenimiento de la modernidad ha traído consigo una “interiorización” de nuestras fuentes morales, que ha transformado nuestra imagen del hombre en un sujeto del control racional. En la primera parte de esta tesis lo que hacemos es revisar las razones que plantea Taylor para fundamentar el proceso histórico de esta interiorización, pues este proceso, en efecto, es descrito, esencialmente, (desde un punto de vista moderno) como el producto de un cambio de las convicciones gnoseológicas vigentes. Antiguamente, se concibe que el orden de la razón revela, por sí mismo, el orden cósmico, el que es accesible así, por esta vía, a la inteligencia del hombre. –estamos en el dominio cultural de la idea del logos óntico- Puesto –en cambio- que en la modernidad, este sustrato ontológico de la razón desaparece, la condición gnoseológica del hombre pasa a estar descrita por el modo de relacionarse un sujeto, con las cosas de mundo, y el mundo en sí mismo, que se le opone como ob-jeto, que es ahora un ob-jeto única, y exclusivamente de conocimiento, en términos estrictos.

La historia que hace Taylor en la primera parte de *Fuentes del yo* es el relato de los distintos grados de esta interiorización, desde Descartes, con el advenimiento de la modernidad, hasta la filosofía y el sistema de Kant que, aun cuando en la historia ulterior del pensamiento representa el principio del fin para el dominio de esta idea, establece, a su vez, la consecuencia lógica más estricta de sus posibilidades implícitas, en el campo de aplicación de la filosofía moral; esto es, su reproducción, dentro del problema de la correcta concepción del uso –específicamente- práctico de la razón, y la restricción respectiva que

resulta, en definitiva, como fundamento, afirmación de una ética que es meramente formal, definida –y fijada así –de esta manera- a nivel ontológico.

Taylor cree reconocer una senda por la cual sea posible oponer una alternativa a esta ontología restringida. En esta vía, encontraremos los retazos de distintas propuestas, o incluso sistemas filosóficos íntegros –como en el caso de Hegel-, desde el siglo XVIII hasta la época actual, que son superiores supuestamente –o más satisfactorios- para comprender los principios que rigen, en verdad, el conjunto de los fenómenos de la vida moral del hombre. Así se ordena, un eje importante de los contenidos de esta tesis. Lo que hacemos es seguir las ideas de Taylor, tanto en su versión crítica, como su conexión con la aprobación tácita que hace de ciertas obras de las tradiciones romántica, y hermenéutica. La concepción procedimental es estrecha –según Taylor- debido a que no considera el ideal de la vida buena, o la prosecución de una *forma de vida* como un elemento constitutivo del horizonte ético de una vida humana conciente. Esta es una premisa existencial, no una opción individual. La profundización de este punto, en particular, está incorporada dentro del desarrollo que hace Taylor de los aportes que es posible extraer, principalmente de la obra de Heidegger, dentro del ámbito de indagación de la hermenéutica, y la fenomenología.

Una caracterización más detallada del problema de investigación que se nos plantea, de este modo, es la siguiente. El problema de la orientación en el espacio moral –como lo define Taylor¹⁶-, es precisamente el problema de especificar la forma de vida que es adecuada al hombre, desde el punto de vista de cada individuo, que se enfrenta a esta tarea de auto-orientarse. La cuestión de la forma de vida implica, por tanto, la consideración del auto-conocimiento del sujeto. En el sistema trascendental de la filosofía kantiana, la posibilidad del auto-conocimiento está radicalmente limitada por la concepción del sujeto como principio de conocimiento –esto es, como premisa únicamente gnoseológica-. Dicho de otro modo; las condiciones sintéticas definen a priori las posibilidades de toda experiencia, y conocimiento humano, incluido el conocimiento de sí mismo, proveniente de la

¹⁶ Taylor, 1996; 44.

introspección (es decir; el conocimiento del sujeto se atiene a las mismas reglas que el conocimiento de objetos). Es así que para Kant sólo es posible conocerse a sí mismo en tanto “objeto de experiencia”, nunca como “sujeto”. Desde este punto de vista, el “sujeto” viene a ser nada más que el principio que permite el conocimiento, en el sentido que representa la condición de una *apercepción pura* que asegura que el conocimiento “sea de alguien”, pero nada más que eso, en términos estrictos¹⁷. Esta restricción de la concepción kantiana puede considerarse como el punto de tope que impide la formulación de un concepto del autoconocimiento que pueda utilizarse en el desarrollo de una propuesta de filosofía moral que vaya más allá que la mera formulación procedimental.

La propuesta de comprensión de Taylor, formula una concepción del sujeto, no ya como mero principio gnoseológico, sino ahora como existencia concreta bajo la forma de vida que es un ser humano. Esto pone al problema, en efecto, en el plano de la discusión moral, bajo un contexto de análisis antropológico. Aunque los resultados de la infatigable búsqueda de Taylor, por reproducir el terreno de juego, y los términos más apropiados, del análisis que requerimos para llegar a comprender (ontológicamente) la vida moral del hombre (o los fenómenos implicados en ella), nos aportan un valioso enfoque, que ilumina novedosamente, el problema; no inauguran ellos mismos una tesis conclusiva, o un cuerpo teórico sistemáticamente organizado. Esto hace, tal vez, que los mayores avances de su esfuerzo analítico los encontremos, -de cara a esa ontología constitutiva buscada- en ciertos razonamientos ubicados en el umbral de la interpretación de Heidegger, o de la hermenéutica en general, o bien, de la filosofía de Hegel. No obstante ello, creo que hay un rasgo importante que señala una intuición decisiva de Taylor, en relación a que la solución, en el marco de esa búsqueda heurística—que el reconoce como la conformación de una teoría constitutiva- podría apuntar a su vez, al planteo correcto del problema de la identidad. Esto incluso podría motivar su examen desde el punto de vista de los desarrollos de la psicología. El trabajo de Taylor, en este sentido, a la vez que interpreta la filosofía presente, o contemporánea, formula la noción de programas auspiciosos de investigación, en el campo de las ciencias.

¹⁷ Kant, 2004; 153-156.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant suscribe una cierta metafísica de la acción humana fundada en el concepto de *libertad*. En el plano de aplicación del pensamiento práctico, por parte del hombre; el individuo consigue actuar libremente a través del recurso a una ley autónoma de su razón. Aquello que otorga la libertad, por tanto, para Kant, es estrictamente el *uso* de la razón, el que es siempre –no puede ser de otro modo- un uso subjetivo. Este uso es lo que hace libre a la acción. Es un uso que se refiere al hecho de atenerse al mandato de la razón, por parte del sujeto, para la determinación de su intención -o en el lenguaje de Taylor, para la definición de las *distinciones cualitativas* que han de significar la intención moral decidida-. Pero he aquí que se establece una diferencia importante entre las posibilidades que quiere descubrir Taylor, y los alcances estrictos del planteamiento kantiano. Dado que la libertad está en el "uso" de la razón, más que en un contenido de ella, de carácter universal, Taylor parece entender que la única forma viable para desarrollar una alternativa –ontológica- viable, sin caer en la ética del mero procedimiento, sería ahondar en el estudio del sujeto, o del espíritu del hombre, que es el lugar efectivo donde, de hecho, se hace un "uso humano" de la razón. Este es el marco de la indagación que define el problema existencial que está implicado en la idea de la *orientación* en el espacio moral interno, planteada por Taylor. Ya no se trata de examinar –como en el sistema de la filosofía crítica- una posibilidad meramente gnoseológica, sino de buscar un razonamiento que sirva para elaborar la base de una antropología filosófica y existencial.

Puede formularse, pues, como una hipótesis añadida, que un aspecto esencial que diferencia el desarrollo de los conceptos de *identidad* y *orientación*, en la obra de Taylor, respecto del espíritu de la filosofía crítica de Kant, es que los primeros apuntan a elaborar -dentro de la indagación propia de la filosofía moral- esa antropología filosófica acerca del "uso humano" de la razón, mientras que Kant se limita expresamente -como señala en el prólogo de la *Crítica de la razón práctica*- a "proporcionar" los principios de "posibilidad, contorno y lindes" de la razón práctica en sí misma, "sin aludir específicamente a la naturaleza humana"¹⁸.

¹⁸ Kant, 2009; 59.

Por esta vía, pues, el trabajo de Taylor apunta, finalmente, hacia los aportes de dos grandes pensadores, que él favorece especialmente; Hegel, y Heidegger, en los que parece hallar los últimos eslabones de contenido (especulativo), y perspectiva (fenomenológica), para la gradual elaboración de una teoría –o sistema- integral, de bases ontológicas, que nos permita abordar el problema, en mejor pie, de la moral humana (acerca del uso práctico de la razón). A esa teoría Taylor parece concebirla, bajo la denominación de una *teoría constitutiva*.

II. Estrategias y métodos seguidos al afrontar el problema.

El trabajo de interpretación del pensamiento de Taylor que se lleva a cabo en esta tesis responde a un esquema hermenéutico que hemos separado en tres partes, denominadas; Contextualización, Confrontación y Reinterpretación, y Conclusiones. Las dos primeras constituyen la parte más importante del desarrollo del trabajo.

En primer lugar, se busca contextualizar la concepción que tiene Taylor, acerca del uso práctico de la razón, en el marco general de algunas de las tradiciones más importantes de la filosofía moral, en Occidente. La selección, en lo puntual, de las tradiciones contempladas, responde a que éstas son importantes en relación a las formulaciones del mismo Taylor, ya sea porque las recoge y valora, en algunos casos, o ya sea porque representan una posición epistemológica, como por ejemplo, el empirismo, y el naturalismo, contra las cuales Taylor dirige la parte medular de su crítica, a lo largo de toda su obra. Es decir, se contemplan aquellas tradiciones que nos permiten informar el pensamiento de Taylor. Esta contextualización se divide en dos partes; contextualización remota, y próxima al pensamiento de Taylor, según su cercanía o distancia en el tiempo.

En segundo lugar, se confronta el pensamiento de Taylor con el objeto de esclarecer su concepción acerca del modo en que los seres humanos aplicamos nuestra razón, en el ámbito práctico que define nuestra dimensión moral. Es decir, se intenta examinar cuál es la concepción de Taylor acerca de la razón práctica, lo que es un objetivo más acotado y puntual que definir su mera concepción ética, en términos más genéricos.

A continuación se ofrece una caracterización más detallada acerca del método seguido, atendiendo al contenido de cada una de estas secciones mencionadas.

1. Contextualización.

Ya hemos dicho que el contenido de esta tesis se enmarca –en su aspecto más amplio, y también, *convencional*- en el debate constituido entre las posiciones deontológicas de la filosofía moral -y política- moderna, y la posición de los llamados “comunitaristas”. En este contexto, se estudia, en particular, la obra de Charles Taylor, como un exponente de esta segunda postura. Taylor denuncia que la formulación procedimental de la ética es estrecha, y que no da buena cuenta de la dimensión completa de la condición moral humana. Su propuesta alternativa está fundada en una concepción antropológica centrada en la búsqueda de *orientación* que hace el hombre en su existencia, como el modo en que opera nuestra racionalidad práctica. El concepto de “orientación” es, de hecho, fundamental en la filosofía de Taylor, quien lo postula bajo una significación particular que lo relaciona también con el campo de la realización subjetiva de la identidad, en el sentido moderno. En nuestra era, el problema del sujeto adquiere –en efecto- un sentido “psicológico” que no existe en el marco de la filosofía antigua. La formulación de Taylor considera esta complejidad. Así, la descripción que hace de la diferencia entre la ética teleológica y las concepciones deontológicas tiene como telón de fondo, la constatación de cierta fisura entre las ontologías antigua y moderna, que describen a un sujeto inmerso, en el primer caso, en el orden significativo del macrocosmos, y la situación de un sujeto desamparado, poseedor de una razón “desvinculada”, en el segundo. Taylor parte de la base de esta diferencia, para investigar luego la constitución histórica de nuestra identidad moderna; tarea que acomete, puntualmente, en su obra central, *“Fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna”*. En ésta, y -tal como indica el título-, expone una particularizada explicación cronológica de la articulación de nuestra identidad moderna, a partir de la conexión entre

los sentidos del yo y las visiones morales, en las distintas corrientes históricas del pensamiento en Occidente, así como en los distintos modos de vida¹⁹.

La contextualización que realizamos en la primera parte de esta investigación, en especial, en el desarrollo de lo que hemos denominado la *contextualización remota del problema*, tiene por objeto estudiar la interpretación específica que hace Charles Taylor, al inicio de “*Fuentes del yo*”, con respecto a determinados hitos centrales en la evolución de las concepciones de la *razón práctica*, a lo largo de la historia. Esto implica que lo que hacemos, en esta sección, no es una revisión histórica neutra, frente a la posición de Taylor, que utilicemos luego para contextualizar su propio pensamiento, ubicándolo en el mapa de la tradición de la filosofía moral, en Occidente. Lo que buscamos, más bien, al poner en contexto esta interpretación histórica, es esclarecer, desde esta perspectiva, el camino trazado por esos hitos del pensamiento, en relación a la búsqueda central de las bases de una teoría *constitutiva* de la moral –que es lo que constituye el objeto implícito en la obra de Taylor-. Cada uno de esos momentos, en efecto, debe representar un antecedente particular en el proceso de esta evolución, ya sea como contribuciones, o bien como retrocesos, para el establecimiento de esas bases ontológicas que se persiguen. Es decir, ninguno está colocado allí al azar, o bien para rellenar una descripción general, según la historización corriente del pensamiento filosófico.

Es importante aclarar muy bien que nada de esto significa que nuestro propio examen replique este enfoque histórico, sino que, siguiendo, los razonamientos de nuestro autor, tratamos de iluminar el terreno en que estos se despliegan como en un campo abierto a la discusión y el examen de los problemas esenciales, y permanentes del hombre, en cuanto tales. De este modo, nuestro trabajo quiere obtener, más bien, una comprensión de cuál es el criterio de Taylor para abordar los problemas filosóficos mismos, que subyace a su propia concepción ética, y que modela también, por tanto, el tratamiento de la interpretación histórica, en “*Fuentes del yo*”. Esto ha de poner al descubierto, parcialmente,

¹⁹ Taylor, 1996; 12.

como primera instancia –en el desarrollo de este trabajo- que la investigación de Taylor está motivada, internamente, como una búsqueda por una teoría *constitutiva*.

Toda esta justificación que aquí hemos dado, explica, a su vez, por qué la revisión histórica que hacemos en esta investigación, en el marco de la contextualización remota, no es exhaustiva. Esto es; porque atiende –en lo fundamental- a dar cuenta del pensamiento de Taylor. Asimismo, la “contextualización próxima” tampoco es absoluta. Existen muchas otras teorías morales contemporáneas, como el neoaristotelismo de Arendt, o Gadamer, el poskantismo francfortiano de Apel y Habermas, el neoutilitarismo de Hare, etc. que podrían tomarse en cuenta, específicamente. Algunas de éstas podrían incluso considerarse “próximas” a Taylor, no solo en tiempo, por ser contemporáneas, sino también por la afinidad de ciertos planteamientos; por ejemplo, la rehabilitación de la filosofía clásica en Strauss y Voegelin, o el republicanismo de algunos neoaristotélicos. No obstante, hemos escogido plantear este contexto en función exclusiva de la oposición a las éticas procedimentales, sin considerar, como un apartado explícito, la cercanía de la filosofía tayloriana con otras posturas, del debate de la filosofía política. En esto seguimos la clasificación convencional, que identifica a Taylor como un filósofo comunitarista, en oposición fundamentalmente, a las concepciones individualistas del liberalismo.

En un terreno más específico -en relación con las posiciones antagonistas-, esta restricción da cuenta del objeto más acotado que nos proponemos investigar. Esto es; acerca de la concepción de la “razón práctica”, como una cuestión que es ética, pero a la vez gnoseológica. Así, dado que reconocemos que, en el plano de la ontología que subyace a las concepciones morales, lo central de las posiciones procedimentales -como la de Habermas, o Rawls-, está en la filosofía transcendental kantiana, hemos juzgado adecuado, tomar sólo una de éstas, en particular la de Rawls, con el objeto de llegar por esta vía, a la discusión ontológica de fondo, acerca de la filosofía moral, en relación con el problema de la razón práctica. Dicho de otro modo; puesto que la postura filosófica de Taylor lo enfrenta a la concepción deontológica, este trabajo debe discutir, específicamente, el trasfondo último de la estructura procedimental que caracteriza a esta concepción ética, fundamento que se halla –en última instancia- en los presupuestos ontológicos y gnoseológicos del

sistema de la filosofía trascendental kantiana. Llevar el análisis hasta el fondo de su profundidad, en el plano de la ontología moral, supone abordar el problema en este nivel, y no en el nivel de la oposición a las formulaciones meramente “políticas”, o “filosófico-sociológicas”, de los filósofos políticos procedimentalistas, lo que supondría mantener el debate en la superficie de las cuestiones más bien jurídicas.

Juzgamos que el caso puntual de la crítica a la concepción de la *razón práctica* mantenida por las corrientes neo-utilitaristas puede considerarse realizada en su parte esencial en la crítica de fondo a la epistemología naturalista, al menos consignando el tipo de planteamientos de Taylor. Esta puede ser una premisa solo de conveniencia formal para aislar elementos que no cabe considerar en esta tesis, pues admitimos de hecho, que tal vez su consideración más profunda, pudiera ser objeto de un requerimiento para otras investigaciones.

2. Confrontación. Reinterpretación.

En la sección anterior se trataba de fijar las coordenadas que enmarcan la interpretación que hace Taylor de determinados hitos del pensamiento en la evolución histórica de la filosofía moral. El proceso que caracteriza esta evolución, al estudiar sus contenidos, es lo que Taylor identifica como el desarrollo de una gradual “interiorización” de nuestras fuentes morales. Dado que esta interiorización es presentada como algo esencialmente negativo, es decir, como algo que comporta una pérdida, en alguna medida, respecto, del modelo antiguo del *logos óntico* (en que el hombre se concibe inmerso ontológicamente en el cosmos), es normal que la característica –o la contribución- específica de la obra de casi todos los pensadores contemplados, en esa sección, en especial la de aquellos que conforman la tradición del pensamiento moderno, sean desaprobadas -en sus grandes rasgos- por Taylor. Salvo los primeros pensadores, Platón y Aristóteles, que –en el fondo- plantean, por primera vez, el problema moral, en sí mismo, como tal; los filósofos modernos considerados; Descartes, Locke, Hume, y Kant –incluso Ockam, como pre-moderno-, todos ellos fundan, o bien profundizan, el ideal de la postura desvinculada, y del atomismo que Taylor combate. Tan sólo Hegel, al final de la modernidad, es favorecido por

atacar esta perspectiva (y en parte Kant, como hemos visto, cuya deducción trascendental constituye, algo así como un punto de inflexión, en el horizonte de esta evolución).

En suma, lo que es estudiado en la sección B, -que denominamos, de “contextualización”- es el modo como se coloca Taylor frente a esas distintas opciones de comprensión de la moral, de las grandes tradiciones del pensamiento. Pero aunque en esta revisión, el análisis hermenéutico de Taylor se hace cargo también –indirectamente- de la cuestión principal que subyace, respecto de la búsqueda de los antecedentes ontológicos de una teoría constitutiva, lo que no hace es una alusión más específica a la constitución de estos fundamentos, de un modo tal que queden ya caracterizados, por esta vía, en un sentido positivo. (Esto es; en aras a ponerlos en su justo puesto dentro de la arquitectura de esa eventual teoría ontológica de conjunto). Esto es, en cambio, lo que hacemos puntualmente en la sección C, denominada “Confrontación” (con el pensamiento de Taylor). Esta sección consta de 4 capítulos. Un requisito de fondo de la investigación –como se ha dicho- es poner al descubierto, la concepción de Taylor, acerca de la aplicación de la razón práctica, por parte de los seres humanos, y como esto define nuestra vida moral. Estos capítulos intentan desplegar, y “confrontar” los argumentos que da Taylor para señalar los “lugares” correctos del pensamiento que están comprometidos en esta indagación, y que podrían conformar, por tanto, esos antecedentes buscados de base ontológica, -o que repongan una ontología tras la destrucción del estatuto de la razón en este nivel, operada con el pensamiento paradigmático de la modernidad-.

Taylor señala específicamente a las siguientes fuentes: (i) Cierta tradición de pensamiento sobre el lenguaje como instancia fundamentalmente de expresión, y constitución del pensamiento mismo; que reconoce en autores como Humboldt, y Herder. (ii) La herencia del pensamiento hegeliano, en relación con el concepto de *Sittlichkeit*, y (iii) La tradición fenomenológica, y hermenéutica, con especial énfasis en el pensamiento y la obra de Heidegger. Asimismo, en el plano de discusión de la filosofía política, Taylor considera que la crítica de Sandel constituye el núcleo de los razonamientos ontológicos que socavan la postura atomista del liberalismo procedimental, de autores como Rawls.

En suma, los capítulos agrupados en esta sección, atienden diferentes aspectos acerca del modo en que Taylor confronta el problema de la razón práctica, en el terreno de juego que estas fuentes pueden ser “articuladas”²⁰. El capítulo uno, en concreto, describe una propuesta de comprensión mínima para la *ontología fundamental* de la teoría constitutiva del hombre, y de la moral. Es decir, identifica y explora, los factores que han de ser parte necesariamente, de sus fundamentos. El segundo capítulo, aborda ciertas consecuencias de esta concepción fundamental –o constitutiva- en el plano de la filosofía política, a través de la consideración del problema moral desde el punto de vista de la facultad de la agencia del individuo que decide, en libertad. Esto es; en relación con el debate actual acerca del liberalismo político, donde Taylor se identifica –esencialmente- con la postura mantenida por Sandel.

El tercer capítulo aborda la posición, bien definida, de Taylor, en materia de filosofía del lenguaje y sus fundamentos antropológicos. En el marco de la discusión que se efectúa aquí, como vinculación de estas dos cuestiones, aparece el concepto particular que utiliza Taylor –que hemos recogido en este trabajo-, de la teoría “constitutiva”, para denominar esas bases ontológicas buscadas para la conformación de una concepción mejorada de la vida moral del hombre. Finalmente, el cuarto y último capítulo de esta sección, ahonda con más profundidad en este asunto, tratando de fijar bien, en lo específico, la idea de *horizonte*, o *trasfondo* de pre-comprensión, que, según Taylor, habría de constituir el núcleo de la propuesta positiva de la teoría constitutiva. En esta tarea, puesto que la indicación explícita de Taylor, es que los antecedentes –e incluso tal vez los elementos conceptuales los encontraremos en Heidegger- ensayamos incluso una posible lectura de la obra, y de algunos conceptos heideggerianos, que nos permitan esbozar una proyección acerca de las profundidades que podría conseguir el desarrollo del análisis inaugurado por Taylor, para las posibilidades futuras de la tradición hermenéutica, y –dentro de ella- la

²⁰ Esta expresión no es casual, como se verá en el desarrollo de nuestro trabajo, pues Taylor mismo, cuando critica las posturas de la moral procedimental (que prescinden de una consideración detenida de las cuestiones ontológicas implicadas en la concepción de la vida buena) se refiere a estas éticas como “desarticuladas”, lo que da a entender muy bien, en qué consistiría, en cambio, la articulación, y lo deseable de ella.

“teoría constitutiva”. Toda esta última parte, y los razonamientos desplegados en ella constituyen el espacio argumental de lo que hemos denominado “reinterpretación” del pensamiento de Taylor. Es decir, una reinterpretación que incluye sus posibilidades de desarrollo intrínsecas que nosotros reconocemos, o al menos un esbozo de alguna de ellas.

Hay una cuestión metodológica, relacionada con este último objetivo, que requiere de una aclaración que debemos hacer ahora. Hemos dicho que el análisis de Taylor da cuenta de una búsqueda implícita de unas bases ontológicas para la comprensión adecuada de la vida moral del ser humano. Esto, en particular, es un requisito que se persigue para la formulación correcta de la situación existencial en que se halla el hombre, que necesita orientarse en su vida –en el espacio moral-, pues esta es la situación que Taylor describe como constitutiva de la moral. Ahora bien, hay una diferencia fundamental, no obstante, entre el propósito tayloriano de esta búsqueda (de una base ontológica), y el programa deliberado de las investigaciones de Heidegger, descritas bajo el contexto de la *hermenéutica de la facticidad*, pues, como es bien sabido, en esta última lo que se quiere hacer es, justamente, destruir fenomenológicamente el modo de operar de la tradición de la ontología clásica (incluida la moderna), que sienta –o tiende a asentar- el conocimiento en entramados, o sistemas, conceptuales ‘cerrados’²¹. ¿Cómo es posible compatibilizar estas dos posturas en apariencia irreconciliables?.

La idea de *fusión de horizontes*, propuesta por Gadamer, recoge los términos básicos de la concepción heideggeriana de la hermenéutica, y podemos partir por ella para ofrecer luego una posible fuente de explicación que armonice estas posiciones encontradas. La tesis fundamental de la fusión horizontal es que el texto que contiene el pensamiento del

²¹ En sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (informe Natorp) Heidegger es muy claro en indicar este requisito también desde el punto de vista metodológico de la hermenéutica. Dice “..la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación (...), se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explícitas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de desmontaje. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*”. (Heidegger, 2002; 51).

pasado, abre por sí mismo un tema, que posee un sentido. Pero el sentido, en particular, de ese texto, para la facticidad circunstancial del intérprete, es el que éste consigue en su propia interpretación hermenéutica, dentro de la actualidad presente de la vida, y del tipo de experiencia y el trato con el *mundo* que mantienen los hombres, en ese momento. Dicho de otro modo; la comprensión del *sentido* que aparece en el ejercicio hermenéutico, no es la repetición sin más del significado que tenía un pensamiento pasado, sino su actualización en relación con la facticidad práctica del momento actual. Heidegger da cuenta de este principio de la hermenéutica cuando juzga el modo en que nos enfrentamos al pensamiento griego. Pero Heidegger no se limita a señalar esta condición del análisis, sino que sostiene que éste debe suscribir además, otras exigencias. No se trata sólo de que el resultado buscado de la operación hermenéutica esté definido por el hecho de dar con el *sentido* —u horizonte- fáctico de las formas de conocimiento de las vidas históricas, porque entonces se trataría nada más que de un tipo especial de historicismo —lo que implicaría su respectivo sesgo relativista, sólo que, esta vez, bajo la clave de la hermenéutica-. ¿Cuál es la otra posibilidad de rendimiento científico que ofrece la hermenéutica, entonces?. La respuesta parece fácil; es pues —diríamos-, la esperanza de la ontología clásica, de poder capturar la verdad en un sistema universal de conceptos. Pero el punto es que la hermenéutica de la facticidad, que propone Heidegger, también se opone a esta posibilidad, con lo cual debemos remitirnos a una tercera alternativa. Es cierto que la hermenéutica puede descubrir, en cierto modo, lo originario de un pensamiento, pero este ‘origen’ no se puede referir a la validez lógica de los conceptos, porque estos son un producto circunstancial que busca fijar, o reflejar el sentido —o el horizonte de significación- de una praxis que es siempre contingente a una cierta forma de ser en el mundo (colocada en un determinado momento histórico)²².

²² Es decir, ese horizonte de significación es anterior a cualquier articulación suya a través de conceptos que pretendan fijar su contenido de validez lógica, como un territorio, o un “reino” abstracto de las significaciones. De lo que se trata en el horizonte previo, es, como dice Capelle-Dumont, de una suerte de “significatividad inaugural”. Literalmente dice; “El dispositivo conceptual complejo y cuidadoso puesto en juego por Heidegger no tiene más que un objetivo: hacer justicia a aquello que, anteriormente a toda teorización y a todo valor, se presenta en la dirección de la experiencia de la vida fáctica como ‘significatividad’ (*Bedeutsamkeit*). Por lo tanto, no puede ser fundamentalmente reconocida ninguna pertinencia al binomio reino de los hechos-reino de las significaciones; pues, cada uno de estos términos son

Rodríguez nos recuerda que esta importante restricción obedece, en el pensamiento de Heidegger, al programa mismo de la destrucción fenomenológica, de terminar con la idea – o la tendencia- tradicional de la metafísica de concebir el fundamento ontológico, en relación con la situación del sujeto. Así es –pues- que cuando describe ese descubrimiento del origen que –según decíamos- está al alcance del esfuerzo hermenéutico, explica lo siguiente: “Lo originario no ocupa el lugar de un origen absoluto, de una fundamentación última, ni otorga propiamente validez. El retroceso hacia el sujeto que, rectamente entendido, está implicado según Heidegger en toda forma de ontología, es lo que ejerce de manera consciente la interpretación. Pero ese retroceso no produce legitimidad en el concepto examinado porque el “sujeto” no es la razón que se supone a sí misma como origen de toda inteligibilidad ni es un ámbito de evidencias apodícticas en el que asegurar toda forma de conocimiento. El comportamiento intencional al que se llega no posee ninguno de esos caracteres y no puede aspirar a ese rango fundamentador: en tanto que forma determinada de trato con el mundo es una posibilidad de la existencia humana que ha sido históricamente realizada, que tiene, por tanto, un componente de facticidad insuprimible, que no autoriza, de entrada, a considerarlo como un principio racional o una estructura invariable”²³.

A partir de esta limitante, queda claro radicalmente que la capacidad especial de la hermenéutica, no es la de establecer la validez de un sistema de conceptos, al modo de la ontología clásica. Sin embargo, esto no descarta la opción, sino que de hecho la mantiene, de erigir a la filosofía como un tipo de conocimiento, o de ciencia. Y esta dimensión positiva de la hermenéutica heideggeriana impide que podamos reducir la posición de Heidegger –así sin más- a una mera postura irracionalista. El mismo Rodríguez ofrece una explicación acerca de en qué puede consistir este rendimiento positivo. Heidegger considera que existe cierta ingenuidad en el pensamiento griego respecto de la interpretación primera del ser y del ente que allí quedan fijados. Pero esta ingenuidad no obedece a un defecto intrínseco –“como si sus análisis fueran insuficientes o sus

relativos a la dirección de la experiencia facticial que se despliega en una significatividad inaugural”. (Capelle-Dumont, 2012; 204,205)

²³ Rodríguez, 2010; 167.

conclusiones precipitadas”²⁴-, sino que es una consecuencia, más bien de no comprender precisamente la necesidad –revelada recién ahora con el método hermenéutico- de tematizar además, o principalmente, el “suelo de la experiencia” en que han surgido esos conceptos. Lo que revela con propiedad la interpretación fenomenológica, aquello que pone al descubierto, no es la corrección o falsedad lógica de un concepto, o de sus aplicaciones sintácticas en juicios de conocimiento. Podríamos decir, en cambio, que lo que descubre, en realidad, es la “explicitación del origen”, pero entendido esto en cuanto “explicitación” de un “horizonte de significación”. Este horizonte de significado está “inscrito” siempre “en una *praxis* humana concreta”, y es así, que otorga sentido también a una determinada “configuración conceptual” la que, en el fondo, refleja esa forma particular de vida, o de *ser en el mundo*²⁵.

Pues bien, esta capacidad que está al alcance del análisis hermenéutico, es lo que favorece el reconocimiento de ciertas perspectivas de la filosofía de Heidegger, como una instancia apropiada para la proyección de investigaciones futuras acerca del problema existencial del hombre, que busca orientarse, y que Taylor describe como el factor central de la vida moral, así como su vínculo con la cuestión del *trasfondo*, o el horizonte de pre-comprensión, que antecede a la volición de la conciencia intencional de un sujeto, bajo el requisito estructural de la forma del *ser-en-el-mundo*. En efecto, cuando el análisis hermenéutico, que somete bajo su examen un pensamiento del pasado, consigue captar un sentido, o un horizonte de significación actual, hay una cierta *verdad* que se apropia, al margen de que los conceptos puestos en juego en ese pensamiento originario, no puedan tener, desde el punto de vista de su contenido lógico, o su función predicativa, una validez universal abstracta. Esta “apropiación” que la interpretación produce es, más bien, una adecuación de lo que viene revelado, en su origen, a la especial circunstancia del presente, o de la vida fáctica en que nos encontramos ahora, como intérpretes. Es decir, está medida, no por la adecuación de ese pensamiento antiguo a su mundo, ya pasado, ni por una supuesta objetividad teórica, ya fijada conceptualmente, de una vez para siempre, sino que más bien, lo que dábamos en llamar su “rendimiento científico” está determinado por su

²⁴ *Ibid*, 165.

²⁵ *Ibid*.

capacidad efectiva de orientar nuestro pensamiento, en el momento presente, de tal modo que nos lleve a comprender mejor nuestra propia situación existencial, como una forma contingente y concreta de la forma de *ser en el mundo*, que constituye nuestra vida, o nuestra praxis, actual, y a discernir asimismo, en esta misma dirección, nuevas formas que abran posibilidades modificadas de pensamiento, y de sentido²⁶.

Pero entonces significa no sólo que hay, de hecho, o que se reconoce aquí la presencia de una *verdad* a la que se está apuntando, sino que, en lo más específico, al hablar de la apropiación de una verdad, como una posibilidad inherente del análisis, o de la interpretación de un pensamiento pasado, lo que se está diciendo –en el fondo- es que esto es posible sólo porque hay un patrón común, o un objeto común que es el ser humano, y cuya esencia, o naturaleza, constituye, pues, el terreno efectivo al que se refiere esa verdad. Dicho en síntesis; la apropiación de una verdad, sobre la base de la interpretación de un pensamiento pasado –aunque tenga que ver con la realidad presente, y de hecho por esto mismo- sólo es posible porque hay una verdad humana que vale tanto para la condición del hombre antiguo, como para la del actual. Y esta verdad humana, es la que queda suscrita en la premisa fundamental, que Taylor reconoce para una teoría constitutiva, de que el hombre es, esencialmente, un sujeto de sentidos, o de significados. El individuo humano a diferencia de los animales, determina un sentido para su vida, y en esta tarea, discrimina entre distintas opciones o criterios de valoración. Es bajo este dominio que el ser humano es siempre el hombre, y no el ángel, ni el orangután, o el extraterrestre.

En suma, es en esta versión que reconoce la posibilidad de una ciencia del hombre –es decir, el enfoque antropológico de la obra de Taylor, unida a esa especie de “fenomenología de la moral”²⁷ que desarrolla también en sus escritos-, que cabe considerar la posibilidad de los conceptos heideggerianos, como fuente autorizada en el análisis del problema de la orientación.

²⁶ *Ibid*, 161.

²⁷ Thiebaut, 1994; 26.

3. Conclusiones.

Un eje importante que fundamenta nuestra investigación, y que nos da acceso, en consecuencia, al planteamiento de las conclusiones que se extraen del trabajo, es la consideración de la tarea que parece imponerse Taylor, de sustentar una concepción objetiva de los aspectos esenciales de la vida moral del hombre, condición que en el fondo se remite a una objetividad sobre la verdad –o sobre la naturaleza- humana. Taylor escribe como un moralista, y esto sólo se puede explicar bajo la premisa de que, en su filosofía, no hay espacio, en realidad, para el relativismo, sino que está mejor caracterizada como una tentativa de afirmar la posibilidad de una ciencia de la realidad humana. Es decir, que es un trabajo intelectual motivado por la convicción de que podemos conocer, efectivamente, algunos elementos ontológicos fundamentales sobre la esencia del hombre, y de ahí, acceder a la comprensión de su vida moral.

Aun cuando Taylor mismo no elabore íntegramente un sistema ontológico propio, es fácil notar esta disposición de su trabajo. De frente al conjunto del pensamiento filosófico, en el curso de la historia, que representan los distintos pensadores, Taylor se coloca en una ubicación desde la cual puede juzgar acerca de los postulados y tesis que le parecen extraviadas, y aquellos otros razonamientos que es posible considerar, y ser aprobados, y que constituyen, por tanto, antecedentes ontológicos válidos para una teoría *constitutiva*. En esto se aprecia la tarea que, según Taylor, le compete al pensamiento. El producto de la filosofía -del esfuerzo y el trabajo filosófico- no puede reducirse a una serie de ideas atractivas, o interesantes, por su formulación y plausibilidad explicativa, sino que ha de ser la afirmación de cuestiones ciertas. Sólo una ciencia del hombre y de la ética, podrá enseñarnos finalmente en qué consiste –o en que se basa- el estatuto objetivo de la moral.

Esta actitud es sobre todo acusada en el conjunto de razonamientos críticos que Taylor dirige al naturalismo, y las corrientes derivadas, en la modernidad, que hemos estudiado en la primera parte de nuestro trabajo. En este contexto podemos considerar el sitio que corresponde a nuestro autor, en la historia contemporánea de la filosofía. Tomando como evolución última, en la modernidad, la consagración de las posturas abstractas de la ética

procedimental, una contribución fundamental de la obra de Taylor es que restituye, en cambio, el tema de la *praxis*, o de la moral, como el problema de la situación existencial del hombre. Es decir, bajo un planteamiento, o un modelo comprensivo de la antropología filosófica. Esto ha quedado claro, en particular, como una diferencia respecto de la postura kantiana de la razón práctica, que no está enfocada de este modo, en relación específica con el uso humano de la razón, sino con los principios de ésta, en sí misma, de tal manera que, frente a Taylor, podríamos decir que no atiende al espectro de hechos cruciales asociados a la situación encarnada (que Taylor reconoce, por el contrario, que son tratados de manera satisfactoria, por Hegel).

III.Fuentes.

1. Fuentes primarias.

Naturalmente, hemos tomado como fuentes primarias para la realización de esta investigación, el conjunto de las obras de Taylor. No obstante, dentro de ellas, hay algunas que son particularmente cruciales, para realizar el examen requerido en este trabajo, porque ahondan específicamente, en el análisis acerca de la concepción de la moral, en relación con sus fundamentos ontológicos, y antropológicos (asunto que en relación con la concepción paradigmática moderna –como hemos explicado-, se reduce a una cuestión gnoseológica, es decir, respecto de las posibilidades del conocimiento humano). Ellas son, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989) (traducción de 1996; *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*); *Philosophical Arguments* (1995) (traducción de 1997; *Argumentos filosóficos*); los dos trabajos sobre Hegel, *Hegel* (1975) (traducción de 2010, *Hegel*), y *Hegel and modern society* (1979) (traducción de 1983, *Hegel y la sociedad moderna*); y determinados artículos de los dos volúmenes de los *Philosophical Papers*; *Human agency and language* (vol.I), y *Philosophy and the Human sciences* (vol.2).

Para las citas, hemos utilizado las versiones en español mencionadas, salvo en el caso de los volúmenes de los *Philosophical Papers* cuya traducción no está disponible. En este

caso, al momento de citar, yo mismo he traducido, procurando colocar en nota al pie correspondiente, la versión original en inglés del párrafo en cuestión.

2. Fuentes secundarias.

Las fuentes secundarias de la presente investigación la compone un variado catálogo de obras, de distintos pensadores, que, en relación con el desarrollo del análisis central de la tesis, contribuyen a su realización efectiva, de manera directa. En primer lugar se incluyen, necesariamente, determinadas obras de los grandes pensadores de la filosofía moral y política, cuya revisión está contemplada en los capítulos de contextualización, y cuya función respectiva en el marco general del trabajo ya se ha explicado. Luego, se ha considerado también, como una fuente significativa de información bibliográfica, aquellos trabajos de autores contemporáneos que, o bien abordan directamente el pensamiento de Taylor, o bien, tratan sobre temas que también son objeto de la investigación de Taylor, y cuyo examen parece interesante, al caso, porque aportan una perspectiva que permite ilustrar las ideas de nuestro autor, desde otros ángulos que facilitan su correcta interpretación. En este grupo se incluyen tanto libros, como artículos de revistas científicas, prólogos e introducción de libros, etc.

IV. Análisis hermenéutico del pensamiento de Ch.Taylor

A. Identificación del pensamiento de Taylor

1. Charles Taylor. Su trayectoria vital y filosófica.

Charles Taylor nació en Montreal, en 1931. Se licenció en Historia en 1952, por la Universidad McGill, y luego continuó sus estudios en Oxford, donde obtuvo su doctorado en filosofía, en 1961, con su tesis "The Explanation of Behavior" (guiado por Isaiah Berlin y Elizabeth Anscombe), en la que ya se perfila uno de los motivos centrales de su obra de conjunto; esto es, la crítica a las filosofías naturalistas, la que en el caso puntual de este primer trabajo, se realiza como una crítica al conductismo en psicología.

Posteriormente se ha desempeñado como Profesor de Teoría social y política en la Universidad de Oxford, como Profesor de Ciencia Política y Filosofía, y en el centro de estudios religiosos, en la Universidad McGill (Montreal), y como Profesor de Leyes y Filosofía en la Universidad Northwestern²⁸.

Ha sido galardonado con los premios Kyoto y Templeton, y es actualmente uno de los filósofos más reconocidos de habla inglesa. En el año 1992 se adjudicó el premio *Le Prix Léon Gérin*, otorgado por el gobierno de Quebec²⁹. En los años 1998 y 1999 pronunció las *Gifford Lectures* bajo el título *Living in a Secular Age*³⁰. Además es miembro de la Royal Society de Canadá y miembro de la Academia Británica³¹.

Sus áreas de investigación son bien variados, pero en general, bajo la etiqueta de disciplinas bien delimitadas, abarcan la crítica a la epistemología y el secularismo modernos, la filosofía del lenguaje, la filosofía moral y política, y la historia del pensamiento. El desarrollo de estas temáticas, muestra como gradualmente Taylor ha ido incorporando a la forma del examen analítico, otro tipo de abordaje y tratamiento de los problemas filosóficos que integra el análisis y la aproximación interpretativa y hermenéutica. Como bien dice Thiebaut; “Taylor relata en la Introducción a sus *Philosophical Papers* (PP1 y PP2, 1-12) cómo sus posiciones filosóficas se fraguaron en su enfrentamiento, en los años sesenta y setenta, con los modelos derivados de las ciencias naturales y biológicas en su aplicación a las ciencias sociales. Frente a esos modelos Taylor esgrime los consabidos argumentos postheideggerianos y wittgensteinianos basados en la aproximación hermenéutica o interpretativa. El conductismo y los primeros pasos de la inteligencia artificial son criticados por su reduccionismo y por suministrar una concepción que él consideraba implausible del comportamiento humano”³².

²⁸ www.thecanadianencyclopedia.com/articles/charlestaylor.

²⁹ Schlatter Navarro, 1991; 5.

³⁰ www.filosofia.mx/index.php?/perse/archivos/charles_taylor_un_filosofo_que_tiene_puentes.

³¹ Schlatter Navarro, 1991; 5.

³² Thiebaut, 1994; 15.

Otra área de interés para Taylor, ha sido el multiculturalismo, donde sus ideas han cobrado importancia, en todo el mundo, en especial frente a los problemas de integración de las minorías. Asimismo, en este ámbito, se ha desempeñado también en el trabajo práctico. Por ejemplo, bajo el encargo del gobierno canadiense, como partícipe de la "Comisión Bouchard-Taylor", en 2007, para el manejo de las diferencias culturales en Quebec, y las prácticas de acomodación referidas a estas. Probablemente, el principal atractivo, y profundidad de sus posturas en el tema del multiculturalismo, es el vínculo que se ha ocupado de mostrar con el problema de la identidad, y la ética de la autenticidad, como aspecto positivo de las reivindicaciones modernas del sujeto. En este sentido, su postura pública, ha sido coherente, pues Taylor ha sido un acérrimo defensor del Quebec francófono en la afirmación de su identidad propia. De hecho, es militante del Movimiento Nacionalista de Quebec (NPD)³³.

En la esfera práctica también, específicamente en el campo político, llegó a postular incluso, varias veces, a la Cámara de los Comunes de Canadá, representando como candidato, al Nuevo Partido Democrático de Quebec.

2. El lugar del problema de la *razón práctica* en su pensamiento

Como veremos en este trabajo, el tratamiento que hace Taylor de las problemáticas de la vida moral del hombre, son enfocadas en su análisis, a la luz de un enfrentamiento de posturas ontológicas, como escena de fondo, relativas a la naturaleza del hombre. Esto hace que el criterio de acceso a los asuntos específicos que aborda, en este campo, sea –pues- el del problema particular del uso práctico de la razón, por seres humanos. Para las posturas naturalistas que Taylor ataca, la razón humana no posee un estatuto ontológico propiamente, que la convierta en una instancia válida de conocimiento, que revele el orden cósmico, o inscrito en la naturaleza. De modo que es normal que tiendan a suscribir un tipo de teoría ética meramente procedimental, tanto en el campo del debate propio de la filosofía moral, como en su aplicación a la filosofía política.

³³ Donoso Pacheco, 2003.

El interés de Taylor no es sólo, reivindicar ese estatuto originario de la razón, perdido en el pensamiento de la modernidad, con el objeto de caracterizar de manera más apropiada la facultad de agencia de los individuos, sino dar cuenta en sí mismo, de los antecedentes necesarios para una completa ontología. En las distintas obras, observamos de varias maneras, el vínculo que establece, entre la puesta en juego de esta búsqueda –de una teoría ontológica constitutiva- y la articulación de los fundamentos humanos esenciales que subyacen a la correcta concepción del problema moral. En *Fuentes del yo*, la crítica de la modernidad, es plasmada a través del seguimiento que hace Taylor, en la evolución del pensamiento moderno, de lo que él entiende como un proceso gradual de internalización de las fuentes morales, y bajo el cual, lo que viene descrito es precisamente, un cambio radical, en la concepción de la razón y sus alcances gnoseológicos. Si antes, se suponía que la razón daba cuenta de un orden cósmico, ahora, en cambio, se supone que la capacidad racional del pensamiento es nada más que una condición psicológica, de un yo que busca ejercer control sobre la conformación de sus ideas, a fin de conseguir una “representación” fidedigna, y correcta, del emplazamiento de los objetos en la realidad (desde un punto de vista empírico). No hay ya un vínculo real de correspondencia entre el orden del cosmos y el orden que revela la razón.

En *Argumentos filosóficos*, y en el conjunto de sus artículos contenidos en los dos volúmenes de sus *Philosophical Papers*, Taylor complementa esta crítica a la epistemología moderna, y añade una serie de razonamientos, en esta misma dirección, atendiendo a las formas que adquieren las concepciones ontológicas naturalistas, en el marco del análisis de la filosofía del lenguaje, y señalando así a sus correspondientes posturas “nominalistas”. En este sentido, y tomando su punto de partida en esta crítica, Taylor funda, y refuerza – volviendo varias veces a este examen, apuntando cada vez a distintos factores, para cavar más hondo- las bases de lo que constituye su propia postura positiva, favorable a una teoría constituida firmemente sobre bases ontológicas. Debe tenerse presente, que, de hecho, son este tipo de basamentos los que el naturalismo desprecia, y en última instancia pretende mostrar como prescindibles. La filosofía de Taylor, puede entenderse, tomando en consideración esto. Es decir, identificando muy bien cuál es el lugar de su adscripción

moral. Sobre todo si atendemos el carácter comprometido, que ya hemos visto, posee su obra.

En el marco de las discusiones atinentes al ámbito de estudios de la filosofía política, el problema de la razón práctica se plantea en un primer nivel, más superficial, en relación con el problema de la adecuada concepción de la facultad de agencia. Este es el tipo de asuntos polémicos que describen la discusión comúnmente reconocida bajo el enfrentamiento entre posturas comunitaristas, y liberales. Como explicaremos más adelante, en nuestro trabajo, las tesis de Taylor desbordan, en un sentido bien demarcado (por ejemplo, la necesidad de restringir el argumento a la cuestión más importante, acerca de la ontología), el lugar común de las opciones comunitaristas. Aun así, se puede decir que en esta esfera de la discusión, lo que hace Taylor es básicamente suscribir la posición de Sandel, según la cual, es absolutamente imposible prescindir del carácter auto-intrepretativo del ser humano conciente, esto es, -el hecho que éste sea -en esencia- un ser de significados- si queremos acceder a una comprensión real de la dimensión de la agencia, y de la decisión libre.

Taylor desarrolla esta misma idea, más en una línea moral en sí misma, al vincularla con las cuestiones relativas a la constitución de nuestro pensamiento que resultan de las investigaciones en el campo de la filosofía del lenguaje. Y es por esta vía que Taylor consigue plantear el problema político -que esa dicotomía comunitarismo-liberalismo describe en la superficie- de manera mucho más profunda y fecunda para nuevos desarrollos de investigación. Pasa a así al segundo nivel del análisis, que persigue, de nuevo, conectar la comprensión adecuada de las operaciones de nuestra razón, en su uso práctico, con la posibilidad que sólo el lenguaje puede ofrecer para esta articulación.

El concepto de “articulación” tiene un significado amplio, en la obra de Taylor. Tiene, primero, una acepción relativa a la naturaleza que estructura, y cataliza la inteligencia humana. Y otra -segunda- sobre el uso de esta inteligencia en el ámbito práctico para la actividad y conformación de nuestro pensamiento, en el ejercicio del juicio moral, y la

discriminación valorativa. Ambos sentidos aparecen formulados conjuntamente, para el replanteamiento de la cuestión central en la filosofía política, acerca del mejor orden social.

Un elemento crucial a señalar para Taylor, es que nuestro pensamiento se “articula”, de hecho, mediante el lenguaje, y de esta manera este resulta ser un fundamento indispensable para la constitución de nuestra experiencia, y en el reconocimiento de nuestra identificación con determinados valores morales, y concepciones del bien y de la vida buena. Pero el trasfondo del lenguaje, se asienta en un hecho puntual de la esencia misma de un ser como el ser humano, que busca sentidos, o significados, de las cosas que vive, y experimenta, y este hecho crítico es: su naturaleza *dialógica*. Lo que esto significa, en el fondo, es que sólo podemos “articular la realidad a través de un lenguaje compartido”, o un “horizonte de significados comunes”³⁴. Este horizonte de sentido, por tanto, opera no sólo como requisito de la comunicación, sino que es absolutamente necesario, en un sentido más primordial, para que podamos pensar e identificarnos con un ideal de figura humana. Y dado que esto es así, y el trasfondo que constituye el lenguaje tiene este grado de pre-eminencia ontológica, la autonomía del sujeto sólo es alcanzable por la vía de su participación en esa red del significado común. Se trata de la participación en un *ethos*, que funda la base (ontogenética) para la posterior constitución del individuo conciente y autónomo. La raigambre social, del pensamiento, y del juicio moral, -la *eticidad* de Hegel, el *ethos*- es imprescindible para inaugurar siquiera la posibilidad de la autonomía.

3. Su concepción de la *razón práctica*. Conceptos clave.

Dos conceptos fundamentales en el planteamiento que hace Taylor acerca del problema moral, son, primero, el de “marcos referenciales”, y segundo, el de las “distinciones cualitativas”. En el primer capítulo de nuestra sección de confrontación del pensamiento de Taylor (C.1) estudiaremos estos conceptos con más detención, como asimismo el de “espacio moral” y la “orientación” en este espacio, por parte del hombre. Pero esboce

³⁴ Carrasco, 2001; 104.

ahora, por lo menos, una referencia introductoria de la dinámica interna que presentan estos conceptos, en la formulación de Taylor.

Nuestro autor, como ya hemos dicho, entiende que el ser humano es un sujeto de sentidos, es decir, alguien que realiza juicios de valor (valoraciones fuertes) acerca de las formas de vida que son apropiadas a un ser humano, y que le hacen sentido a él mismo, para guiarse y realizar en su propia existencia, porque encarnan aquello que es bueno, o significativo, en la vida frente a otras opciones -de conducta, o pensamientos, y actitudes-, que no son dignas de perseguirse, de esta misma manera, y que por el contrario, podemos despreciar, o ignorar. A esas valoraciones, que implican necesariamente una discriminación entre distintos valores, es lo que Taylor llama las *distinciones cualitativas*. Los *marcos referenciales*, por su parte, constituyen el *trasfondo* de significaciones comunes que operan en la articulación del lenguaje común de una cultura, o sociedad, o grupo humano específico, dentro del cual –como ya explicamos- puede formarse nuestra conciencia, y por tanto, nuestro juicio valorativo (dada nuestra naturaleza dialógica).

Las nociones de *espacio moral* y *orientación* se inscriben en el contexto de los conceptos ya descritos. Más en particular, se puede considerar que tienen una importancia especial, dentro del cuerpo de ideas de Taylor, y su respectiva tesis antropológica, pues a lo que apuntan es precisamente a definir la condición del hombre, en el peculiar sentido de una situación existencial. La búsqueda necesaria de sentidos para su vida, no es un hecho aislado, o carente de motivo él mismo, dentro de la estructura de la vida humana conciente. El ser humano busca estos sentidos, y aplica en esta tarea, la capacidad de su razón, para conformar en la práctica, su actitud vital. Pero no sólo hace esto, sino que debe hacerlo, pues dado que ya está “arrojado” en la existencia, no puede sino decidir, como agente, la manera como ha de realizar ésta. Esta búsqueda de sentidos, por tanto, con los cuales se identifica, puede ser menos o más articulada, bajo la inteligencia temática, y racional, que permite el lenguaje. Pero en sí mismo, es un hecho de la vida fáctica del hombre. Y es a esta búsqueda necesaria por identificarse y conseguir valorar ciertas cosas, en contra de otras, para poder dirigir su propia vida, lo que Taylor caracteriza como una necesidad de “orientación”.

Por último, el concepto de *espacio moral*, también se desemboza en este plano, y despliegue de términos. El hombre que busca orientarse, debe realizar, en esta tarea, *discriminaciones cualitativas* entre bienes, o valores alternativos. Este conjunto de bienes, constituye, por tanto, una suerte de “espacio”, de tal modo que la elección de valores, equivale al proceso de orientación de un sujeto, que se autodefine de este modo. Puesto que es un espacio de bienes, podemos decir, en efecto, que es un espacio moral. Pero es importante observar que en este mismo espacio, y el ejercicio de la orientación, como discriminación de valores, lo que se determina es la identidad del individuo humano. Si queremos averiguar, dice Taylor, la identidad de una persona, no preguntamos sobre su biografía, como criterio decisivo, sino por aquello que esa persona considera bueno en la vida, lo que considera significativo, y digno de amar, y vivir. En base a esto, es que llegamos a decir que conocemos quién es esa persona.

B. Contextualización

1. Contextualización remota del problema de la *razón práctica*.

1.1. El esquema clásico de la ética.

1.1.1. Formulación original del problema ético, y de la *razón práctica*.

Cuando hablamos de la ética o de la moral, en el sentido que los griegos y los latinos entendieron respectivamente estos términos, estamos hablando –básicamente- de las costumbres, o de las formas de vida de los hombres. Esto es lo que fue entendido en su momento fundacional, como el objeto de la ética. De acuerdo con la concepción socrática, podemos definir la moral a partir de la respuesta que se da a la pregunta sobre cómo debemos vivir los hombres; o sobre cuál es la forma correcta de una vida humana. Para responder a esta pregunta, no obstante, debemos tener antes algún conocimiento sobre qué es un ser humano. Es evidente que si quisiéramos, por ejemplo, averiguar cuál es la manera óptima en que debe realizar su vida un ciervo, necesitaríamos primero conocer qué es un ciervo, y asimismo con el oso, con el ángel, con el extraterrestre o con cualquier otra forma de vida. La vida que debe vivir un ser humano depende asimismo de qué es lo que sea un ser humano. Por lo tanto, sólo podemos conocer completamente lo moral, desde este punto de vista, cuando lleguemos a tener un conocimiento avanzado de lo humano. Antes de este punto –según este enfoque- sólo tendremos un conocimiento parcial o presunto sobre la naturaleza de la moral.

Esta idea, en su base, es mantenida por Aristóteles, pero en el pensamiento del estagirita, la relación de aquello que es cada cosa, o ente, es planteada dinámicamente, en el plano de la actividad concreta, bajo el ideal de la finalidad; se trata de lo que cada cosa debe llegar a

ser, o a conquistar su propia esencia, informado por su respectivo *eidos*. En este contexto, la noción de la moral como la forma de la vida idónea, implica una concepción particular acerca del sentido que determina esta idoneidad. La vida idónea, desde esta perspectiva, sería aquella que realiza más plenamente la propia naturaleza del ser en cuestión. Es esto lo que nos lleva a la necesidad de obtener primero un conocimiento sobre la naturaleza del ser, y del ser humano en particular.

Con sus respectivos matices, según como se plantee, el principio de esta idea puede considerarse como un primer supuesto de base del modelo clásico de la ética en su conjunto, o de la tradición platónico-aristotélica. Esto es; la noción de que hay una esencia propia del hombre, que nos permite hablar de formas de la vida buena que son apropiadas al ser humano, por su propia naturaleza. O dicho de otra manera –de acuerdo a los términos de la síntesis aristotélica, que veremos-, que la ética de la vida buena requiere el supuesto previo de que existen *finés (télos)* propiamente humanos, de modo tal que podemos caracterizar este modelo de la ética, como “teleológico”.

En todo caso, es fundamental en esta concepción clásica, el requisito del conocimiento sobre la esencia humana, o de la naturaleza ontológica del ser humano, para poder definir la forma de vida buena que corresponde al hombre, por esta misma naturaleza. Y esto a su vez, significa que no se puede separar la disciplina de la ética clásica, de la gnoseología, pues la premisa que subyace a la ontología de los clásicos, de que el hombre es eminentemente un ser racional, supone el desarrollo de una noción, cada vez más clara, acerca del fundamento en que se apoya la pretensión humana del conocimiento, que es un producto de la razón, así como, acto seguido, una explicación de cómo opera, y es posible, este conocimiento. Como veremos, de hecho, parece posible trazar la evolución de sentido en el desarrollo de la filosofía moral griega, a partir de observar cómo evoluciona la interpretación del concepto de *phrónesis*, como virtud práctica fundamental, evolución que está marcada intrínsecamente por la gradual sistematización de una teoría gnoseológica que le de soporte.

De este modo, queremos dar una descripción del esquema clásico de la ética que contextualice, en lo puntual, el objetivo de esta tesis sobre las concepciones de la razón práctica. Una cuestión fundamental es que este problema, en lo específico, del uso práctico de la razón, involucra también una discusión sobre las respectivas posturas gnoseológicas, pues se trata no sólo de establecer cuál es el modo del bien, o de lo moral, sino de cómo conocemos -y sabemos, por tanto- que es lo bueno, o lo moral.

1.1.2. Diferencia en los supuestos gnoseológicos de las éticas platónica y aristotélica.

Antes de revisar los términos de la síntesis aristotélica, es necesario distinguir las posturas éticas de Platón y Aristóteles, en su radicalidad original, sobretodo en relación con los supuestos gnoseológicos asociados a ellas. De hecho, la diferencia más importante que las separa tiene relación con el modo en que la moral se vincula con el requisito del conocimiento. Aristóteles, de partida, no acepta el planteamiento que hace Platón acerca del bien, o al menos, de la concepción suscrita en *La República*, sobre el bien, en el contexto de la teoría de las ideas. Platón sugiere aquí que el bien supone un conocimiento, en el sentido que lo conseguimos, al aprehender su idea. Pero según Aristóteles, el bien se da, en la práctica de muchas maneras, de tal forma que no es correcto que debamos concebir al bien como una especie de cosa común, es decir, que sea algo que podamos comprender “bajo una sola y única Idea”¹; Aristóteles dice; “..el bien en la categoría de la sustancia es Dios y la inteligencia; en la categoría de la cualidad es la virtud; en la de la cantidad es la medida; en la de la relación es lo útil; en la del tiempo es la ocasión; y en la de lugar es la posición regular; y lo mismo sucede con todas las demás categorías. Por lo tanto, el bien, evidentemente, no es una especie de universal común a todas; no es uno, porque si lo fuese no se le encontraría en todas las categorías y estaría exclusivamente en una”². De este modo, el bien para Aristóteles no es algo abstracto, que aprehendamos cognitivamente, como una realidad única, y universal.

¹ Aristóteles, 1999; 72.

² Íbid, 70.

Esta discrepancia en cuanto a la forma de presentarse el bien (*tò agathón*) a nuestro conocimiento, tiene importantes consecuencias en el modo de concebir la acción moral del agente, y la respectiva operación de la razón que está involucrada. Parece ser que en el intento de precisar con total especificidad, en qué consisten estos efectos, caben varias lecturas, sobretodo en relación al criterio definitivo para adjudicar el bien, o la acción virtuosa, a un agente determinado³. La más reconocida, no obstante, es aquella opción que sigue la pista de este dilema, inicialmente, a partir de la concepción intelectualista de la virtud en Sócrates. Esto es, a partir de la tesis de que la *areté* (virtud) no es otra cosa que un tipo de conocimiento. En determinados pasajes del *Gorgias*, y del *Menón*, Platón suscribiría esta postura, dando a entender que en aquellos casos en que alguien hace algo malo, esto se debe –en último término- a su ignorancia. Es decir; “si la *areté* consiste en un conocimiento de lo que es bueno y soportable, entonces puede darse un actuar erróneo solamente debido a una carencia de este conocimiento”⁴. Como interpreta Görgemanns, podríamos postular que para Platón, “alguien que conozca el bien no puede tener”, en última instancia, “otro interés mayor que lo aleje de la realización del bien”. La posición del sabio, o del filósofo, que practica la prudencia (*phrónesis*), porque conoce el bien, se diferencia, en este punto, radicalmente del que obra como un técnico, o un profesional, en un determinado ámbito, en el hecho que éste puede subordinar el fin mayor –esto es el bien, y la felicidad- a fines contingentes, para efectos de cumplir con algún propósito inmediato. Quien conoce el bien, por el hecho de conocerlo realmente, no podría hacer esto, y postergar así su realización.

Al parecer podríamos sintetizar esta postura bajo el siguiente razonamiento. Se supone que los filósofos son quienes aman la verdad, mientras que los hombres corrientes aman –y ambicionan en su vida - otras cosas, como los placeres, los honores, o la riqueza material. El amor a la sabiduría, o al conocimiento, pondría entonces a los filósofos en mejor pie para la práctica del bien. Esto no se debe a que amen la verdad, pues esto no constituiría ninguna explicación por sí sola, sino más bien porque de la verdad, o de la realidad, que son las

³ Esta es una situación que se ve, además, agravada por la dificultad de discernir con certeza cuáles ideas debemos atribuir propiamente a Platón, es decir; que no sean de Sócrates.

⁴ Görgemanns, 2010; 116.

ideas, la más alta, y la que prevalece, es la idea del Bien. De modo que quienes aman la verdad, aman el Bien, y pueden “verlo”⁵.

El hecho de poder “ver”, o “conocer” el Bien es la clave, en Platón. Pero resta todavía explicar cómo a partir de esta experiencia de la visión del bien, podemos afirmar que el hombre es bueno. Una solución posible para entender esto, podría encontrarse viendo esta circunstancia a la luz de la concepción gnoseológica de la *República*; es decir, si nos remitimos al principio fundamental de la teoría de las ideas, según la cual los entes, y las existencias concretas, en su realidad mundana, *participan* de sus arquetipos universales. En este contexto, se asume que las ideas puras, que son estos arquetipos, en rigor, no son sólo ideas, en el sentido de “conceptos” del entendimiento –como productos exclusivamente psíquicos-, sino que son entidades reales, existentes en algún lugar, o *tópos uranos*; y que este mundo inteligible, por consiguiente, es la verdadera realidad, no la que vivimos según nuestros sentidos corporales. Si esto es así, entonces podríamos considerar que el hombre que conoce el bien, no sólo adecúa su entendimiento al engranaje de una realidad externa, como si la comprensión consistiera sólo en una forma de representación adecuada, sino que la forma, o la consistencia del conocimiento vendría dada por una participación efectiva, ontológica, del alma del hombre, en el orden efectivo del cosmos. Es, por tanto, porque participa de este modo de la realidad, que su alma está ordenada, o equilibrada. Atendiendo a la definición de justicia, diríamos; ninguna de sus partes se entromete en la función y actividad propia de las otras, de modo tal que es un alma justa, o armónica. En este sentido es que el conocimiento es la clave, y la medida de acceso al bien⁶. Lo que es bueno, -o lo que aquí importa, para decir que alguien es bueno- es el estado del alma, y esta formación perfecta del alma se consigue con el conocimiento del bien.

⁵ La palabra griega “idea” que utiliza Platón para referirse a la más alta forma de la realidad, o de la existencia, significa originalmente visión.

⁶ Recordemos que para Platón, aun cuando implica una forma de actuar, la *justicia* es principalmente un estado del alma. Esto se puede plantear de otra forma y afirmar que el interés de Platón recae más bien sobre las virtudes -como características del alma- que sobre las acciones. Es decir, que es más importante cómo debe *ser* el hombre, en su alma, que lo que *hace* el hombre, en determinadas circunstancias. (Görgemanns, 2010; 112).

Una característica, por tanto, de la concepción de la realidad que nos propone Platón –y que informa de este modo su concepción de la ética- es este dualismo espiritualista o idealista, fundado en las nociones opuestas del alma y el cuerpo, y de lo inmutable versus lo cambiante. En este marco, lo eterno –o lo inmutable-, viene identificado con el reino del alma, donde se encuentra el bien (de hecho, como la idea más alta), lo cual se opone a lo cambiante que se halla en el mundo corporal y material, en el sentido que éste no tiene verdadera realidad, y que es sólo apariencia. Es en este contexto que Platón puede mantener un concepto, o una idea, abstracta del bien, y asegurar que éste es uno y universal. Es decir, el estado ordenado del alma, que se consigue a través del conocimiento del bien, es producido, en último término, porque ese mundo –al que accedemos por esta vía intelectual- representa una estructura eterna, que está ajena al cambio, y la variabilidad terrena. La actualización del conocimiento, y en particular del conocimiento del bien, es la participación en el reino de las ideas, y esto equivale a una suspensión de la condición temporal del alma, que es propia de la existencia terrena, o de la vida mundana, en el devenir. De este modo, el bien o la perfección del alma está asociado fundamentalmente a la exigencia por la cual el alma se sustrae de la temporalidad, y consigue su verdadero estado, a-temporal, y en donde, ella misma, en la práctica, puede estabilizarse en la unidad del bien⁷.

Así, pues, la propuesta que hace Platón acerca de la concordancia entre la vida del pensamiento, y la realidad del alma, y que podríamos considerar como el fundamento de base gnoseológica, para su concepción de la ética -o del uso práctico de la *razón*-, apunta, en definitiva, a un tipo característico de idealismo incondicional, o extremo, que es el que a juicio de Aristóteles, resulta insatisfactorio. Lo que conviene, por el contrario, según este último, es considerar el problema práctico de la moral, atendiendo a la condición humana

⁷ Las consecuencias antropológicas de esta concepción dualista, son importantes, pues ésta podría converger en una devaluación del mundo material, y orgánico, en cuanto éste, al carecer de plena realidad, se equipara al mal (Segura Naya, 2011; 4). Una postura como ésta es afirmada, por ejemplo, en la idea calvinista del mundo, y los hombres, como esencialmente corrompidos. Esto contrasta con las posturas derivadas de la concepción aristotélica, menos extrema, en su inclinación idealista, tal como las podemos ver en la teología católica, o en la caracterización islámica de la creación, donde el principio universal que rige el mundo, es, fundamentalmente, la misericordia de Dios.

real, tal como se muestra en las situaciones particulares en las que se despliega el discernimiento sobre lo que es bueno, o sobre lo que es conveniente al hombre, para la consecución de la felicidad. La aplicación del bien, en efecto, por parte de los individuos humanos, se realiza siempre en situaciones reales particulares, de tal modo que para concebir el problema real de la agencia, no sirve tomar como criterio una concepción abstracta y única del bien, como hace Platón. A esto apunta la crítica que dirige Aristóteles, al constatar que el bien es distinto, de hecho, según los distintos ámbitos de la realidad bajo el cual lo concebimos.

La objeción que así se plantea, al formato platónico, viene reforzada si, manteniendo la premisa de un bien único, y universal, tratamos de entender específicamente como se aplica en los casos particulares, de la realidad mundana. Es decir; podemos preguntarnos de qué manera la participación del pensamiento humano en la inteligencia de las ideas, y en particular, en la idea del Bien, asegura que un hombre identifique el modo de ese bien –o la correcta aplicación de esa idea única del bien - en todos los casos concretos, o contingentes, que son las situaciones que describen los objetos morales, en la dimensión de la experiencia humana. Responder a esto, desde la perspectiva de Platón, es difícil, precisamente por la heterogeneidad que muestra esa condición supuesta, de un bien abstracto, con el carácter temporal de las situaciones reales del bien. La crítica de Aristóteles quiere apuntar, justamente, a este factor no esclarecido en la teoría de las ideas platónicas, para refutar así su ética. La crítica está –de hecho- puesta en estos términos; que no por “ver” el Bien es seguro que el hombre reconozca, bajo este mismo criterio, lo que es correcto en las situaciones morales contingentes, e individuales. Y así frente a esta alternativa, Aristóteles adopta una posición más “realista”: no suscribe, sino que rechaza directamente, esa relación unívoca de dependencia, entre el conocimiento del bien y el conocimiento moral-práctico, que encontramos en Platón. Para el estagirita, -en cambio- la virtud del hombre no consiste, fundamentalmente, en el conocimiento, ni tampoco se identifica, en lo exacto, con el modelo de la sabiduría socrática. La virtud, en cambio, es caracterizada como el producto de un esfuerzo individual. “El conocimiento es tan sólo uno de los elementos implicados en el hacer moral, y de ningún modo el que ocupa el lugar principal. El *pathos* (sentimiento, pasión) y el *ethos* (hábito) tienen mayor importancia relativa. El bien ha de alcanzarse con

la ayuda de los hábitos virtuosos”⁸. El bien, en suma, es cosa de todas las formas, y expresiones de la vida, pero guiadas por la elección racional de la *phrónesis*. La *visión* es reemplazada por una *elección*, -como ya lo examinaremos- que hace la parte sensata y prudente del hombre, representada por la *razón*.

El mismo Taylor ha llamado la atención sobre esta diferencia esencial. En *Fuentes del yo* sostiene, en efecto, que lo que rechaza, Aristóteles, es puntualmente la idea que sostiene Platón, en la *República*, de concebir que el entendimiento del orden cósmico sea una condición *sine que non* del entendimiento del orden correcto, en nuestras propias vidas humanas⁹. Este rechazo, y el concepto alternativo de la ética, es un antecedente muy importante en la historia del pensamiento griego –de la mano de una mejor comprensión de las ciencias, y la clasificación de campos de estudio-, pues lo que hace Aristóteles, es separar por primera vez, con claridad expresa, entre los modos -y el objeto- distintos, de la inteligencia teórica, y práctica, respectivamente. Es el conocimiento teórico, o la ciencia en sentido estricto, la que tiene que ver con el conocimiento de lo que es eterno e inmutable, mientras que el conocimiento práctico, o moral, se refiere, en cambio, nada más que a la concepción que tenemos del orden correcto de las cosas, y de la prioridad de los fines en la vida humana. Esta última clase de “conocimiento” es una comprensión de las situaciones contingentes, y siempre cambiantes, en que se ve envuelto el hombre. Es un conocimiento acerca de cómo comportarse, en las muy distintas circunstancias de la vida, lo cual no puede equipararse al conocimiento de las verdades generales, o teóricas¹⁰. Como dice Taylor; “..las situaciones particulares nunca llegan a caracterizarse exhaustivamente en reglas generales. El hombre sabio prácticamente (*phrónimos*) posee un conocimiento particular acerca de cómo comportarse en cada circunstancia, que nunca sería equiparable al conocimiento de las verdades generales”¹¹.

⁸ Castro Nogueira, 1999; 53.

⁹ Taylor, 1996; 140.

¹⁰ *Íbid.*

¹¹ *Íbid*, 140,141.

“Aristóteles enfrenta así la tesis socrático platónica que hace de la acción buena una operación cognoscitiva de la inteligencia, y de la mala una forma de ignorancia. La verdad de la inteligencia moral, en el pensamiento de Aristóteles, es de una índole especial: es verdad práctica, propia de una inteligencia práctica, personalizada en el hombre prudente, *phronimos*, y ejercida por la virtud de éste, la virtud intelectual de la prudencia, *phrónesis*”¹².

Al separar de este modo, y poner en su lugar las cosas; de un lado la ciencia teórica, y del otro lado, el conocimiento práctico, Aristóteles reformula la cuestión de la ética como el problema propiamente de la *razón práctica* (es decir, como la cuestión de un uso práctico de la razón, distinto de la aplicación teórica) y afirma asimismo, con ello, la importancia de esta situación práctica del hombre, en sí misma, como algo que no se subsume necesariamente, o que esté implicada de suyo, en el conocimiento de las realidades atemporales, o de una supuesta –aun cuando sea posible- condición eterna del alma. El problema ético sigue vinculado, desde entonces, con el problema gnoseológico fundamental sobre los modos de conocer del hombre, pero ahora, podríamos decir es una ecuación determinada por dos clases de preguntas: acerca de cómo conoce el hombre los inteligibles (conocimiento teórico), y de cómo conoce los inteligibles en la realidad sensible, en relación a su propia vida (conocimiento moral práctico), además de como se vinculan estas dos cuestiones. Pero esta vinculación supone discernir muy claramente la distinta naturaleza de las dos interrogantes, y de sus campos de aplicación específico; el problema de la razón práctica, y el de la razón teórica.

1.1.3. Actualidad de la concepción aristotélica de la *praxis*, en la hermenéutica heideggeriana.

Al establecer la especificidad del uso práctico de la razón, respecto de su dominio teórico, Aristóteles ha puesto al descubierto –originalmente- el vínculo que existe entre la razón práctica y el hecho que el ser humano es un ser temporal. Las investigaciones del profesor

¹² Vial Larraín, 2003; 57,58.

Vigo, así como –indirectamente- los trabajos del profesor Volpi, han esclarecido este importante factor en la concepción ética de Aristóteles, y el modo como este planteamiento ha sido recuperado en nuestra época por la fenomenología, y la hermenéutica de Heidegger. A continuación, en este epígrafe, debemos detenernos un momento sobre este punto, pues como veremos más adelante, en el desarrollo de nuestra tesis, una de las ideas centrales de la obra de Taylor apunta precisamente a fundar la concepción de la razón práctica en una base ontológica que entiende al hombre como un ser encarnado, y uno de cuyos desarrollos más importantes –en la filosofía contemporánea- se encuentra, de hecho, en la hermenéutica de la facticidad heideggeriana.

El profesor Vigo sostiene que en el marco del racionalismo moderno de la ilustración, se ha disminuido la importancia de la razón práctica, en favor de una concepción de la razón, como tal, en el mero sentido de una razón teórica, es decir, bajo la noción de aquella facultad, de nuestra inteligencia, cuya capacidad consiste fundamentalmente en sustraernos de la temporalidad, y de la variabilidad, de los hechos contingentes, y colocarnos, en cambio, en contacto con un ámbito eterno, e inmutable del pensamiento, que representaría la verdad, o la verdadera realidad. Como hemos visto, ya Aristóteles, en el contexto de su concepción ética, rechaza esta postura intelectualista, que halla en Platón, y reivindica el carácter específico del uso práctico de la razón, en función de la necesaria atención y consideración, de las condiciones reales de la vida temporal.

Vigo añade que el planteamiento aristotélico ha sido un antecedente fundamental para la recuperación y el rescate de esa especificidad de la razón práctica, por parte del pensamiento contemporáneo, uno de cuyos rasgos distintivos, frente a la ilustración moderna, radicaría, de hecho, en su intento por rehabilitar la “idea clásica de la filosofía práctica”. Esta rehabilitación estaría motivada por el interés en mejorar nuestra comprensión de los criterios decisivos que están implicados en los fenómenos de la agencia humana, pues, para ello, en efecto, se necesita de una filosofía práctica, que no se aboque únicamente “a elucidar las estructuras fundamentales del mundo abiertas a la acción humana, sino también a proveer orientación a los agentes racionales, que deben realizar su

obrar dentro de ese mundo”¹³. Vigo menciona, en particular, el movimiento de los años 60 y 70 de rehabilitación de la filosofía práctica, inspirado en la filosofía hermenéutica de Gadamer, y las corrientes asociadas al comunitarismo neoaristotélico, y neohegeliano, de autores como MacIntyre, y el mismo Taylor, como lugares en que se realiza esta recuperación. Efectivamente, como veremos más adelante, en particular, el problema de la *orientación* del sujeto humano constituye el núcleo mismo de la condición moral, y el factor central –en este sentido- de la propuesta de investigación de Taylor, y a partir de la cual despliega un aparato específico de conceptos que tendremos que estudiar¹⁴.

El terreno por excelencia, no obstante¹⁵, donde en el ámbito de la filosofía contemporánea, el modo de ser del hombre viene fundamentalmente caracterizado, a partir de su dimensión práctica, es, sin duda, en la *hermenéutica de la facticidad*, y en la *analítica existencial*, de Heidegger. La concepción “de la acción, y de la persona”¹⁶ a la que da pie, esta filosofía, en su conjunto, describe la condición esencial de los agentes racionales, por su “peculiar apertura a la temporalidad”¹⁷. El hombre es un ser que se encuentra *yecto*, o arrojado ya, en un mundo, y esta situación comporta el hecho que sea esencialmente un ser temporal. Esto no significa que es un sujeto que esté *en* un tiempo, en el sentido que llena, u ocupa, con su vida, los distintos momentos de éste, sino que, de manera más esencial, significa que el hombre es un ser que se halla siempre referido no sólo a la situación presente, en la que se encuentra, en cada instante inmediato, sino que a su vez, por su propia esencia, está abierto

¹³ Vigo, 2006; 280.

¹⁴ Como también se verá más adelante, tanto Taylor, como MacIntyre, y en general, los exponentes de las posturas “comunitaristas”, promueven esta rescate de las concepciones clásicas de la ética –como éticas centradas en el problema de la vida buena- enfrentándose críticamente a las concepciones ilustradas de la modernidad, y a determinadas actitudes empiristas del cientificismo más actual. Esto también es señalado expresamente por Vigo. Dice; “Por una parte, la actual recuperación y rehabilitación de la racionalidad práctica se origina en o parte de una cierta reapropiación de la concepción clásica de cuño aristotélico, y ello en el marco de una fuerte reacción contra la concepción de la racionalidad característica de la Ilustración moderna. Por otra parte, la concepción aristotélica de la racionalidad práctica adquiere, a su vez, un peculiar relieve y una renovada actualidad, precisamente cuando es considerada sobre el trasfondo provisto por las nuevas concepciones desarrolladas en el marco de la polémica actual contra la concepción racionalista-ilustrada de la racionalidad”. (Vigo, 2006; 281).

¹⁵ Esto es, donde consigue un sustrato ontológico y un aparato conceptual de gran alcance.

¹⁶ Vigo, 2006; 282.

¹⁷ *Íbid.*

dentro en un horizonte temporal que contempla el pasado, en el que va quedando cada momento presente, y el futuro de posibilidades, que le obliga, inexorablemente, a “tener que ser”, y que determina su naturaleza, no sólo como un ser fáctico, sino asimismo, como un “ser posible”.

Esta concepción del hombre que define su ontología en relación fundamentalmente a partir de la dimensión de su vida práctica¹⁸, tiene un importante antecedente en el pensamiento de Aristóteles –del cual parece ser de hecho una apropiación-. La publicación más o menos reciente de las lecciones de Heidegger, y las investigaciones respecto de éstas, parecen concordar acerca de este punto. El trabajo del profesor Vigo, muestra –en efecto- como esta condición del ser humano, colocado en medio de una tensión entre su facticidad actual y su posibilidad futura, aparece caracterizada fielmente por la concepción ética de Aristóteles, en relación a la práctica del presente, en la que el agente racional de acción, tiene que deliberar, y decidir, teniendo en cuenta su situación determinada por esa facticidad, y el horizonte de posibilidades que abre el futuro. Esta especial circunstancia queda bien al descubierto en la forma de un conflicto de deseos que podemos constatar en el contexto de la agencia humana, esto es; un conflicto entre, por una parte, aquellos deseos que son conformes a motivos racionales, y por la otra, deseos o apetitos no racionales, que apuntan nada más a satisfacer una pulsión inmediata. Para Aristóteles es claro que este conflicto sólo puede tener lugar en agentes racionales, precisamente porque son estos los que tienen conciencia, y percepción, del tiempo, lo que determina que puedan tomar como referencia su propio horizonte de futuro. Por el contrario -de hecho-, si excluyésemos la mediación del

¹⁸ En su estudio respecto de la apropiación que hace Heidegger de la obra aristotélica, Volpi explica muy bien que la noción del ser en base a su posibilidad de ser, como es el modo en que Heidegger caracteriza al ser-ahí, implica la necesidad de *tener-que-ser*. Y esto significa dejar de verlo, principalmente, desde una perspectiva constatatadora, para pasar a concebirlo, en lo fundamental, desde la perspectiva de su existencia práctica. Literalmente dice Volpi: “Ahora bien, este referirse del ser-ahí a su propio ser no es un referirse en el que este último es observado, constatado y descrito en su verdad, sino que es un referirse práctico, en el sentido de que el ser tiene que asumir él mismo su propio ser, haciéndose cargo de él. No se trata de un repliegue reflexivo del tipo de la *inspectio sui*, no se trata de una actitud teorética, constatatadora y verificadora, que se dirige al ser para aprehender caracteres y propiedades de la misma manera en que puede dirigirse a la realidad externa. Se trata, más bien, de un referirse que en tanto requiere siempre un decidir en relación con el propio ser, es de orden eminentemente práctico”. (Volpi, 2012; 95).

intelecto, tendríamos que “todo lo que aparece ahora como placentero se mostraría a la vez como incondicionalmente placentero y, con ello, también como incondicionalmente bueno”¹⁹, como podemos suponer que ocurre con los animales. Pero el hombre, en cambio, a partir de considerar racionalmente las consecuencias futuras de sus actos, puede renunciar a ciertos bienes –o placeres- inmediatos, con tal de favorecer otros fines, de largo plazo, que atienden a un determinado sentido, sobre cuya base prefiere orientar el conjunto de su vida.

Vigo expresa esta idea con suma claridad. Dice; “Fundamental es aquí el hecho de que tal conflicto de deseos expresa, precisamente, la nueva y peculiar apertura a la dimensión del sentido del futuro que hacen posible las capacidades intelectuales prácticas, en cuanto pueden orientar intencionalmente las correspondientes formas de deseo. En virtud de tal mediación racional, el agente está en condiciones de proyectarse más allá de la situación de acción inmediatamente presente, de distanciarse así de lo inmediatamente dado, y de considerarlo desde la perspectiva que abre la referencia a la representación de la propia vida, como una totalidad temporalmente extendida. (...) que queda abierta a una cierta configuración de sentido”²⁰. Esta capacidad de los agentes racionales de praxis, de referirse a las posibilidades que abre el propio horizonte futuro, implica que se trata de un ser que, “en cada contexto particular de acción” puede poner siempre, en juego, al mismo tiempo, “su propio ser total”²¹.

Podemos atender ahora a la diferencia que hemos reconocido, inicialmente, entre las concepciones éticas de Platón y Aristóteles, desde el punto de vista del modo como están implicados determinados presupuestos gnoseológicos, en cada una de ellas, y luego verificar que, en efecto, el planteamiento de la filosofía heideggeriana, actualiza la postura aristotélica. Así, observamos que para Platón, el núcleo de la ética, parece atenerse a una cuestión gnoseológica; esto es, de si efectivamente existe un conocimiento, o no, de la idea del bien. De esta manera, la gnosis incorpora, en este caso, a la ontología; o la subsume en

¹⁹ Íbid, 286.

²⁰ Íbid, 285-286.

²¹ Íbid, 286.

ella. Para Aristóteles, muy por el contrario, la moral del hombre involucra no sólo la condición del intelecto en su facultad veritativa, o cognoscente, sino todos los aspectos de la vida humana, de tal modo que no podemos subsumir la ontología de la dimensión que abarca los fenómenos de la moral humana, en un requisito, o principio gnoseológico. Podría decirse que lo que hace esta postura, no intelectualista de la ética, es restablecer el valor central de la vida práctica, como criterio que define la totalidad del ser humano, en contra de una perspectiva que se enfoca meramente en la actividad teórica. La hermenéutica de Heidegger reproduce, y desarrolla esta característica. Lo que se subraya es el aspecto pre-conceptual de la intención volitiva, y de la acción, y esta prerrogativa de la dimensión práctica afecta –o determina- incluso a la concepción misma de la verdad.

Tal como ha mostrado el profesor Volpi, en el análisis del curso sobre la lógica, y la pregunta por la verdad, de 1925-1926, Heidegger se apropia de la comprensión aristotélica del fenómeno de la verdad para luego utilizarla en su propia definición de las estructuras del *ser-ahí*²². En este contexto, dice Volpi, “Heidegger intenta demostrar que el poder-ser-verdadero o falso característico del discurso apofántico, de la predicación, no es una determinación originaria de la verdad; está fundado en cambio en un momento ontológicamente anterior, es decir, en el fenómeno del descubrir, y, con más precisión todavía, en la actitud descubriente propia del ser-ahí en tanto que abierto al mundo de los entes. El discurso apofántico es precisamente uno de los modos a través de los cuales el ser-ahí accede al ente y lo descubre. De esta manera, el *logos apophantikós* representa una de las posibilidades de descubrir al ente, así como su poder-ser-verdadero o falso es sólo un modo particular del fenómeno de la verdad. Esta última, por lo tanto, debe aprehenderse, en líneas generales, en una dimensión más originaria”²³.

Ya estudiaremos más adelante, en este trabajo, que este motivo de la precedencia ontológica del ser en un mundo, frente a la mera actitud racionalista, de una especie de intelecto universal, despliega el terreno en el que se mueve la propuesta antropológica de

²² Volpi, 2012;80.

²³ *Íbid*, 82,83.

comprensión de Taylor, acerca del *trasfondo*, o el horizonte de pre-comprensión que caracteriza la vida del hombre, y la respectiva situación, esencialmente encarnada del sujeto. Apuntemos de momento, una última apreciación respecto de la analogía entre los postulados desarrollados por Heidegger, y los de Aristóteles. Esto es, que la apropiación heideggeriana de la concepción aristotélica no la reproduce, sin embargo, en los mismos términos originales. Hay una diferencia fundamental, que viene descrita por el hecho que la necesidad en la que se halla el ser humano, de tener que ocuparse ineludiblemente de su propia existencia, y escoger un modo de vida, en la práctica, tiene unos presupuestos distintos respecto de su fundamento último, en Aristóteles, y en Heidegger. Para el primero esto se funda en la “determinación del hombre como *animal rationale*, es decir, como ese ser viviente que está dotado de *logos*”²⁴, pues en ello se basa su capacidad de evaluar y decidir sobre las formas alternativas de realizar su propia vida. Mientras que en Heidegger, en cambio, vemos que esta relación se halla invertida. Aquí, “es el *logos* el que se funda en la peculiaridad del ser del ser-ahí y debe interpretarse como una forma de la realización de este último, y no a la inversa. La determinación originaria esencial del hombre no está por lo tanto en su ser un animal racional sino en la disposición y en la connotación práctica de su modo de ser”²⁵.

Esta diferencia específica tiene que ver, tal vez, con el elemento crucial que distingue el pensamiento antiguo, del moderno, y del actual, y que es que la mentalidad antigua se inscribe dentro de lo que Taylor llama el modelo del *logos óntico*, es decir, efectúa su pensamiento bajo la premisa de que el hombre se halla inmerso en un cosmos de sentido, y que la razón refleja este orden cósmico, mientras que a partir de la modernidad, como ya lo hemos señalado, se rompe con este modelo y el respectivo estatuto ontológico de la razón.

Ya nos detendremos sobre este punto. Ahora es preciso asumir la tarea de exponer algunas corrientes, y posturas importantes que se derivan de la tradición antigua de los filósofos griegos, y que van a ser desarrolladas en el contexto del cristianismo. Esto es relevante para

²⁴ *Ibid*, 101.

²⁵ *Ibid*.

nuestro estudio sobre la razón práctica -y así enfocaremos el análisis-, en relación, principalmente, con las concepciones gnoseológicas involucradas.

1.1.4. La recepción, y el desarrollo, de las concepciones antiguas sobre la razón práctica, en la filosofía medieval.

1.1.4.1. La teoría platónica de las *ideas separadas*, y la función de la razón en su uso práctico.

Un principio fundamental de la filosofía de Platón, es que el *ser* no es lo sensible sino que el ser es la idea. La idea es la esencia de un objeto, y es así la esencia, o *lo que es*, para cada caso, en la totalidad de los objetos. Esto es muy claro en el caso de los objetos inteligibles, pero el problema de los objetos sensibles se puede hacer remitir al mismo motivo. Tómese el ejemplo típico del triángulo. El concepto –o la idea- del triángulo no es ninguno de los triángulos sensibles de la posibilidad imaginativa humana, pero describe lo que es el triángulo de mejor manera que todos esos triángulos sensibles. El razonamiento para el caso de los sensibles no difiere sustancialmente de esto, pues la experiencia de ver un perro, se puede remitir al concepto de perro, y de allí explicar exactamente del mismo modo, que ese perro, en concreto, no es “el perro”, y que la idea del perro es más completa en su descripción de lo que *es*, que el perro material.

Hay diferentes categorías de ideas, y así la del triángulo parece ser más pura, o más elevada que la del perro. La más alta de todas las ideas, que está por sobre todas las demás, es la idea del Bien. Así, del mismo modo que los objetos sensibles participan de sus arquetipos esenciales, así el hombre bueno –como hemos visto- es quien participa de la idea del Bien, en cuanto tiene conocimiento de éste. Sin embargo, como ya lo anticipamos, esta concepción ética puede no ser un aporte real, o esclarecedor para efectos del problema práctico en que están envueltos los agentes racionales, que buscan orientar su conducta, en la dimensión de la existencia mundana. Platón apunta a esa idea del bien como fin supremo, pero se trata de un bien que es en sí mismo trascendente, realizado “de una vez por todas”

en un plano de existencia eterna, y atemporal²⁶, y que tiene, por tanto, un carácter muy heterogéneo respecto del tipo de vida efectiva que llevan los hombres, la que siempre se despliega en un horizonte de tiempo, o devenir inmanente. Si tratásemos de aplicar este criterio práctico como modelo de la deliberación práctica, para el caso de individuos reales, el problema seguiría siendo, en efecto, el de señalar en qué consiste, en el fondo, esa “participación” en las ideas, pues sólo a partir de esta aclaración podría comprenderse como es que se supone que la sola operación del conocimiento (del bien abstracto), permitiría al hombre distinguir el bien moral, en cada caso.

Ya hemos estudiado la crítica que Aristóteles le dirige a este intelectualismo de la concepción socrático-platónica de la ética. Pero el platonismo sigue presente, integrado muchas veces con ideas aristotélicas, en el seno de las nuevas corrientes de la filosofía que se desarrollan en la edad media. Según parece, el mismo Aristóteles no alcanza a entrever ciertos aspectos de la psicología humana profunda, que el cristianismo reconoce, por primera vez, en su sentido pleno, en las realidades de la *voluntad*²⁷ y del *libre albedrío*, y que más adelante, a partir de su examen, darán como resultado, un concepto de persona, que también es desconocido en el ámbito del pensamiento griego.

Esta circunstancia, de que el pensamiento cristiano posterior vuelva sobre los planteamientos griegos, y de que produzca a partir de ellos, sus propias concepciones, impide que podamos omitir el problema del mecanismo a través del cual Platón sostiene que el conocimiento del bien -como *participación* en un mundo de ideas-, pueda servir

²⁶ Reale, 1992; 99,100.

²⁷ Como explica Reale, el concepto aristotélico de *proairesis*, en el que se ha buscado reconocer el sentido moderno de la “voluntad”, considera sólo los medios de la acción, de modo que no puede servir como criterio completo para definir la bondad o no de nuestros actos. Según Reale, es la propia incapacidad de poder determinar esos conceptos de voluntad y libre albedrío lo que conduce a Aristóteles a asumir algunas tesis socráticas, relativas al intelectualismo ético, que, de hecho, rechaza en otros pasajes –como hemos visto-. A pesar de esta limitación, dice Reale: “Sin embargo, es justo reconocer que Aristóteles, sin alcanzar un éxito completo, entrevió, mejor que ninguno de sus predecesores, que en nosotros hay algo de lo que depende el ser buenos o malos, que no se trata de un mero deseo irracional, ni tampoco de la razón pura; pero esta realidad desconocida escapó a su control y el filósofo no consiguió determinarla. Por lo demás, debemos reconocer objetivamente que ningún griego conseguirá hacerlo y que el hombre occidental sólo llegará a entender qué son la voluntad y el libre albedrío gracias al cristianismo” (Reale, 1992; 112).

como criterio para el bien en general, o en el modo en que se despliega en las situaciones particulares concretas. Como ya hemos dicho, el trasfondo metafísico de esta ética, lo hallamos en la teoría de las ideas. Esta dice, en general, que la realidad de los objetos físicos se deriva de su participación en las ideas, pero esto presupone que la individualidad de los entes, es, en el fondo, una limitación, resultado del hecho de su contingencia. Esto es, constituyen una caída desde la idea pura, o universal, en el mundo de la materia. La finalidad natural de los entes, en este contexto, viene a ser concebida como el retorno a ese mundo inteligible, de ideas-existentes previas, y que para el caso puntual de las entidades contingentes que somos los sujetos humanos -como vidas individuales-, significa el mundo en el cual somos, -o volvemos a ser- propiamente el Hombre (universal).

La operación gnoseológica involucrada en esta teoría puede observarse con más especificidad. Platón confirma la hipótesis socrática de la inmortalidad del alma, como un saber que obtiene el hombre en el ejercicio de la reflexión del alma sobre sí misma. En esta reflexión el alma se descubre a sí misma, como vida, a diferencia del cuerpo que está inserto en el proceso de la naturaleza, y es, por tanto, mortal. Platón entiende que es, de hecho, en esta experiencia, que se despliegan las ideas como vehículo para la reflexión, y así dan cuenta, en la intimidad del recogimiento, de la verdadera realidad. Como dice Vial Larraín; “La aprehensión que el alma hace de sí se refleja en Ideas que abren al descubrimiento de lo que son las cosas, de lo que es real, de la realidad. Esto se lleva a cabo a través de un proceso que Platón ha llamado *concordancia* o *participación*. Verdadero será la concordante y falso lo discordante. La dialéctica platónica es el curso de este descubrimiento que habrá de constituir las diversas formas del saber”²⁸.

Ahora bien, puesto que la idea no es sólo un producto de la mente, sino fundamentalmente una existencia real, aunque situada en otro lugar –*tópos uranos*-, Platón entiende que el conocimiento de la idea es una experiencia que tenemos de la verdadera realidad. Desde este punto de vista tenderíamos a explicar que a través del conocimiento participamos efectivamente de ese mundo suprasensible, y esto garantizaría el bien del hombre. Aquí la

²⁸ Vial Larraín, 2009; 28, 29.

hipótesis, atendiendo, en cambio, al problema de la agencia²⁹, vendría a ser que sólo el conocimiento de la idea del Bien, produce en el hombre, un conocimiento práctico, o moral. Pero estos “conocimientos”, como advierte Aristóteles no son el mismo, sino que son más bien heterogéneos, en ciertos importantes aspectos. Esto es crucial, en el problema que nos convoca, respecto de la fundamentación de la razón práctica. Pues significa que la cuestión, en su espectro completo, implica un esclarecimiento gnoseológico (respecto del modelo de la participación), pero también una concepción de la psicología humana, y una antropología (que el cristianismo enriquecerá, por medio de los conceptos ya mencionados; de voluntad, libre albedrío, y persona), y que estas perspectivas están entrelazadas indisolublemente.

La tentativa de las sistematizaciones llevadas a cabo por los filósofos medievales, “completando”, o “articulando” las concepciones platónicas y neoplatónicas, a la luz de la filosofía aristotélica, y en particular, ahondando las cuestiones polémicas relativas a la teoría del intelecto agente -que ganan importancia, durante este período-, puede responder a esta situación todavía insatisfactoria de una teoría gnoseológica aislada de otras consideraciones más específicas sobre la esencia humana, no disponibles, en la herencia del pensamiento griego. El objetivo subyacente de esta tentativa sería la modelación de una hipótesis completa respecto de la mecánica del conocimiento humano, en relación con el uso práctico de este conocimiento, y el requerimiento –soteriológico- de formar al individuo humano para su trascendencia del mundo temporal. Desde este punto de vista, la explicación de una completa teoría gnoseológica sería clave, en conjunción con las teorías de la persona.

1.1.4.2. El agustinismo neoplatónico, y la teoría de la iluminación interna.

Una incidencia importante en el esclarecimiento gradual de una explicación sintética del modelo ético clásico, vinculado al desarrollo de una ontología renovada, es sin duda el pensamiento cristiano; en primer lugar, a través de la elaboración filosófica que hace San

²⁹ Recordemos que para Platón, el problema del bien se trata más bien, del bien como estado del alma, más que lo que el hombre hace, como acciones buenas (aun cuando este sentido pueda estar implicado, de modo secundario, o derivado).

Agustín. Los planteamientos de los neoplatónicos, que interpretan desde su particular enfoque la teoría platónica de las ideas, van a ser recogidas por el santo, quien reformula sobre esta base, una nueva propuesta filosófica que funda el lugar de las ideas universales en la interioridad del sujeto humano, y lo saca así de la vaguedad en que quedaba formulado como simple abstracción de la idea general del Hombre.

De partida, Agustín mantiene la idea de que el hombre es un alma que durante esta vida se sirve de un cuerpo. En este sentido, la mayor jerarquía y trascendencia del alma respecto del cuerpo se mantiene, tal como en el platonismo. Pero esta nueva “interiorización” aludida, ubicada en la individualidad misma del sujeto, es el reflejo de la noción antropológica del cristianismo. Si lo que no está claro, en lo puntual, es qué significa, realmente, volver a ser el Hombre, o qué significa, para la condición de la propia vida individual, esa suprema realización en el plano trascendente de las Ideas, donde obtenemos nuestra verdadera existencia intemporal; el mensaje de la religión, está desarrollado –en cambio- de un modo que responde explícitamente a esta pregunta, de forma concreta. El cristianismo está dirigido a colmar la inquietud existencial de todos los hombres, con su doctrina de la salvación individual, según la cual, la vida es recobrada íntegramente por el hombre³⁰, como vida individual, y personal, de cada uno. La filosofía de Agustín –a través del cristianismo- se mantiene, en este sentido, dentro del campo del idealismo, pero ahora, ya no es sólo idealista, sino que –en su germen- es un tipo de idealismo personalista, o que involucra esta noción de la persona, aun cuando todavía tengamos que esperar hasta la filosofía de Santo Tomás para tener un concepto ontológico más acabado –y realmente completo- de la “persona” humana³¹.

³⁰ No sólo en un mundo existencial de las ideas, como en el caso platónico, sino incluso como resurrección del cuerpo.

³¹ El rasgo distintivo en este punto, con respecto a la concepción platónica, puede plantearse así en el hecho que ahora se trata, no de la vida en general, “sino de la vida propia de los seres humanos, entendidos como existencias encarnadas. La individualidad subjetiva se encuentra a la vez convertida en una cuestión decisiva y generalizada, pero restringida a las criaturas humanas, iconos de un Dios creador” (Vanzago, 2011; 60). El acto de la creación es, en efecto, lo fundamental, pues de éste deriva la realidad individual, o el personalismo originario del alma en la concepción cristiana, a diferencia de la concepción socrático-platónica, y griega, en general, en que no existe esta noción de una creación de la nada, siendo el alma generada, en cambio, por la “división, dispersión o participación de un alma del mundo” (íbid; 62).

Esta humanización, o personalización de la experiencia de las Ideas –y, en particular, de la idea del Bien-, se puede observar en el modo como en el planteamiento de Agustín, es transformada la dicotomía básica del platonismo. MacIntyre lo expresa muy claramente: “La dicotomía platónica de un mundo de la percepción sensible y un reino de las Formas es presentada por San Agustín con una forma cristiana como la dicotomía del mundo de los deseos naturales y el reino del orden divino (...). Mediante una disciplina ascética se asciende en la escala de la razón y se recibe una iluminación, no de la Forma del Bien, esa anticipación platónica, sino de Dios. La mente iluminada se encuentra ante la posibilidad de elegir correctamente entre los diversos objetos del deseo que se enfrentan a ella. La *cupiditas* el deseo de las cosas sensibles se ve gradualmente derrotada por la *caritas*, el deseo de lo celestial”³². Pero además de esta interiorización de la experiencia, hay una nueva propuesta gnoseológica, como se puede ver en la explicación de MacIntyre. El énfasis en la individualidad humana trae aparejado, asimismo, el supuesto de la *iluminación*, que viene a reemplazar a las premisas de la *anamnesis* y de la *participación*, que en la doctrina de Platón constituían la explicación de la manera como obtenemos la base inteligible de nuestro conocimiento. Así, decíamos, la teoría de las ideas supone que la esencia de las cosas está en las ideas, y no en la materia sensible. La verdad de un hecho -o de un ente-, no está en su constatación empírica, como se hizo ver en el caso del triángulo, o como se puede ver igualmente en las verdades matemáticas, y en las verdades morales. Que tres más tres son seis es una verdad necesaria, y lo mismo ocurre con la conveniencia (prescripción) de hacer el bien, versus hacer el mal. No son verdades empíricas, que estuvieren en la realidad sensible, sino que son inteligibles, y esto las hace necesarias, e inmutables. Pero el modo como conocemos estas verdades ya no es para Agustín a través de la reminiscencia de algo que, en el fondo, ya sabíamos, o de la participación de nuestro pensamiento en las Ideas, que existen en un *tópos uranos*, o en un mundo inteligible separado, sino que es a través de una iluminación interna, que se produce en el alma misma, individual, del hombre. Esto es llevado al extremo tal que la misma sensibilidad es una

³² MacIntyre, 1981; 118.

acción del alma, y no una pasividad que ella sufre³³, de modo que el acto de esa luz está ubicada formalmente al interior del sujeto.

La noción cristiana del ser humano como imagen de Dios es la que sustenta esta ubicación de la Idea al interior del hombre. El Dios de San Agustín se ofrece de este modo, “como una realidad a la vez íntima al pensamiento, y trascendente al pensamiento”³⁴. La realidad de Dios, como luz al interior del hombre, es la verdad a la cual la razón se inclina. Es decir; el pensamiento, o la razón humana, descubre una verdad que se le impone, de modo que aun cuando la verdad está en la razón, está, por esto mismo, por sobre ella, y esto es signo de una realidad que trasciende al hombre, pero que éste reconoce por medio de su razón, en su propio interior. Como dice Gilson; “La necesidad con que se impone la verdad a la razón no es otra cosa que el signo de su trascendencia respecto de ella. La verdad está en la razón, por encima de la razón. // Por tanto, en el hombre hay algo que lo trasciende”. Esa luz interior es lo que llamamos Dios; “es el sol inteligible a cuya luz la razón ve la verdad; el Maestro interior que responde desde dentro a la razón que le interroga; designa a esa realidad divina que es la vida de nuestra vida, más interior a nosotros mismos que nuestro propio interior”³⁵.

En este punto, vemos que la visión, o el conocimiento del Bien, bajo la filosofía cristiana de San Agustín, implica ahora el conocimiento de Dios, quien representa la imagen perfecta de lo que es el ser humano, el que está hecho, en efecto, a su semejanza. Y esta humanización, o personificación, de la idea abstracta del Bien, apunta al reconocimiento de ciertas virtudes, o bienes, que son propios de la personalidad humana. Las virtudes son modos de ser concretos que caracterizan la vida del ser humano bueno. Así, Dios es misericordioso, noble, veraz, etc. y esta imagen permite hacerse una idea más concreta, ya no sólo abstracta, del bien particular del hombre. De este modo aunque todavía no se trata de una

³³ Las sensaciones producen ciertas modificaciones del cuerpo, las cuales son percibidas por el alma, que por su propia actividad, y a partir de su propia sustancia, produce una imagen semejante al objeto. “Esto es lo que se llama una sensación. Las sensaciones son, pues, acciones que el alma ejerce y no pasiones que sufre” (Gilson; 2007, 126).

³⁴ Gilson, 2007; 127.

³⁵ *Ibid.*

ética de las virtudes, propiamente, como en el aristotelismo de Santo Tomás, la sola concepción neoplatónica, en el marco del cristianismo, de Agustín, parece apuntar a ello.

1.1.4.3. El reemplazo de la *idea* por el concepto dinámico (o teleológico) de *forma*.

Para Platón lo que existe, la realidad, son las ideas. Para Aristóteles, lo que existe, la realidad, es la sustancia, que es una entidad individual –a la vez- de materia y forma. Aristóteles ha completado la hipótesis de la existencia del ente, en este caso, en el dualismo platónico, para hacerla más coherente con la observación natural, y corriente del entendimiento sensible. Lo que hace es conferir una noción dinámica al concepto de idea, denominándolo *forma*; *éidos*, o especie. Lo que antes significaba la existencia de una “unidad de sentido”, llamada idea, o “esencia del objeto”; ahora es definido como una *forma*. Pero el entendimiento de las cuestiones filosóficas a partir del concepto de forma, coloca a los objetos del análisis, en un escenario temporal en el que uno se pregunta por la realización de su esencia, aunque en el momento no la veamos materializada a ésta, en el objeto, formando parte de su sustancia actual. Así, Aristóteles distingue la *potencialidad*, como actualidad contingente de la sustancia, de lo que sea su existencia en acto, propiamente; o su actualización.

Esta nueva concepción de la realidad es importante en el plano de la noción del problema práctico de la ética, pues al significar que las ideas ya no son todo lo que en verdad existe, elimina la posibilidad de que el sólo conocimiento de las ideas, y por tanto la participación intelectual del hombre en ellas, produzca por sí mismo el conocimiento contingente de lo que es bueno. Es decir, que la moral no es cosa sólo del conocimiento. Ya veremos que esto no implica, que el ámbito teórico de la razón humana –que el conocimiento teórico- sea prescindible, incluso que no sea fundamental, para el propósito de la razón práctica.

De todos modos, el *hilemorfismo* de Aristóteles está implicado también en su gnoseología, y a través de esta, se puede examinar asimismo el problema de la razón práctica.

La realidad de la forma apunta a un fin efectivo para la realidad del ente. Es decir, la forma no es solo el contorno de la figura, sino que también, bajo la acepción del sentido, es lo que dota de un fin específico a la acción del ente que apunta a una realización. El acto del conocimiento, verificado mediante la abstracción del inteligible, a partir de los objetos, se puede caracterizar como una correspondencia entre la forma, o el sentido, del objeto, y la forma del entendimiento. Esta abstracción es operada por el intelecto agente. Y la polémica sobre la naturaleza del intelecto agente, así como las implicaciones antropológicas de esta discusión constituyen una base imprescindible para la reflexión sobre la condición moral del hombre.

1.1.4.4. La teoría del *intelecto agente* y la síntesis antropológica de Santo Tomás.

La teoría del intelecto agente es planteada por Aristóteles en el contexto de su obra, de una manera que podríamos calificar de preliminar, definida, en términos básicos, por la dicotomía entre la realidad en acto, y la realidad en potencia del entendimiento. En rigor, las formulaciones más completas de esta teoría, son desarrolladas más tarde por los filósofos medievales, que recogen las indicaciones transmitidas por los comentaristas griegos, y la discusión al respecto, llevada a cabo por los filósofos árabes.

El principio básico legado por el postulado aristotélico es que a pesar de que necesitamos los sentidos para la actualización de nuestro conocimiento de las cosas, el conocimiento propiamente tal no es producido por las sensaciones sino por una facultad superior denominada el *intelecto agente*. Aristóteles distingue entre un estado potencial y un estado real de las cosas, y extiende esta distinción no solo a los entes de la naturaleza, sino también a la configuración del alma. Así, del mismo modo que los colores están sólo en potencia en la materia, y aparecen, o se actualizan recién cuando son iluminados; igualmente, el entendimiento humano tiene sólo en potencia la inteligibilidad de los objetos, la que sólo se actualiza cuando es iluminada por el *intelecto agente*. El comportamiento de esta instancia como una luz que permite abstraer la esencia de las cosas se puede ilustrar con el mismo ejemplo del triángulo que ya mencionamos al revisar la teoría platónica de las ideas. Los distintos triángulos sensibles son entidades particulares, y

sensibles. Lo que particulariza, en concreto, a estas naturalezas, es la materia de la que están compuestos cada uno de ellos. No obstante lo que es común a todos y que define al triángulo propiamente tal es la *forma*, o lo que antes Platón llamaba la *idea*, o la esencia del objeto. Es decir, lo que es verdaderamente, -o lo universal-, y no el modo en particular en que esta esencia se presenta en la actualidad contingente, en cada caso. Para Platón esta esencia la recordamos, puesto que nuestra alma pertenece originalmente a ese mundo de las ideas, aunque luego al nacer lo olvidamos. Aristóteles, por su parte, se concentra en el modo en que opera este entendimiento. Se ha dicho ya que las potencias del alma, y en lo específico, el entendimiento, son incapaces de actuar si no se les une una forma que las ponga en acto. De este modo, al informar, o actualizar el entendimiento, el intelecto agente despoja a las especies sensibles de sus formas materiales, en las que estaban envueltas, las abstrae de su sensibilidad, y las convierte así en inteligibles, descubriendo su forma, o el universal contenido en ellas.

Véase que, desde este punto de vista, el proceder del conocimiento viene descrito como una *abstracción* que lleva a cabo el intelecto agente. No obstante, resta de todos modos, el requisito de la experiencia sensible para otorgar la materia de los objetos sobre los cuales ha de aplicarse esta operación intelectual. Esto también es una consecuencia de la concepción postulada por Aristóteles acerca de la necesidad recíproca entre la materia, y la forma. La materia no puede existir sin una forma, y una forma ha de realizarse, necesariamente en una materia, pues la realidad, que para Aristóteles es la sustancia, es un compuesto de materia y forma, a la vez, y no de ninguno de los dos, aisladamente, sin el otro. Y así, lo mismo, la inteligencia de los entes requiere también, no de la realidad empírica de los objetos, pero sí al menos, de una representación sensible, que podemos entender, por ejemplo, como una imagen.

En el plano de las cuestiones antropológicas, el requisito de la sustancia, tiene una implicación problemática. El alma opera en conjunción con el cuerpo lo que supone, también aquí, una necesidad de existencia recíproca. Por otra parte, sin embargo, en relación con el intelecto, Aristóteles admite la posibilidad que el intelecto agente -aunque

no el intelecto potencial-, pueda ser eterno³⁶. De aquí surge el problema, que originó las polémicas posteriores, respecto de si el intelecto agente pertenece al alma humana, como una parte de ella, o si, en cambio, está separada, y en este caso, como es posible mantener su inmortalidad, o directamente habría que negarla. Las soluciones que se van a dar luego a este problema, son varias, y de distintos tipos. Por ejemplo, una muy frecuentada, es que el intelecto agente está separado del alma pero que la participación del hombre, y la dependencia del alma respecto de ese intelecto, permitían no rechazar su inmortalidad. Otra solución, generadora de una extensa polémica, es la que da Averroes, según la cual no sólo el intelecto agente está separado del hombre, sino que asimismo lo está el intelecto en potencia, quedando para el hombre una mera disposición pasiva para recibir los inteligibles. Esta solución supuestamente negaría de plano la inmortalidad del alma³⁷. Por último está la solución de Santo Tomás, que afirma que el intelecto agente está en el hombre mismo.

La postura filosófica de Santo Tomás puede describirse en función de su oposición al averroísmo latino -en particular, en contra de la idea del intelecto potencial separado-, así como en oposición al agustinismo neoplatónico, como veremos ahora.

Santo Tomás reivindica, en principio, la concepción aristotélica de la conjunción del alma y el cuerpo. Especifica que este requisito no se debe a su subsistencia, pues el alma es inmortal y puede existir separadamente, pero sí se requiere en virtud de su operación propia -a saber, el acto del pensamiento-, pues el alma requiere de los sentidos para conocer³⁸.

³⁶ En *Metafísica* XII, 1070^a22-25, dice Aristóteles, por ejemplo, acerca de lo que queda después de la muerte: “*En cuanto a si, además, permanece algo después, habrá que estudiarlo: en algunos casos nada lo impide, por ejemplo, si tal es el caso del alma, no toda el alma, sino el Entendimiento*” (Aristóteles, 1998, 475).

³⁷ Respecto de esta implicación, en particular, del pensamiento de Averroes, hay que advertir que se trata sólo de la interpretación corriente que se hace en el marco de la historiografía de la filosofía occidental dentro de la cual se clasifica el “lugar” que ocupa la especulación de los filósofos árabes, en función del sentido que sugiere la unidad de conjunto predefinida por esa específica comprensión histórica. Una lectura que considere, en cambio, la unidad de conjunto específica de la corriente de los *falāsifa*, dentro del sentido de la evolución propia del pensamiento islámico, puede arrojar una interpretación bien distinta (Medina, 2011; 913-914).

³⁸ Widow, 2009; 25. Reiteremos que esto no equivale a hacer de Aristóteles un empirista en el sentido que el requisito indicado signifique que el origen del conocimiento sea la experiencia, o las sensaciones. La necesidad se refiere, como ya dijimos, a la representación sensible, bajo una imagen abstracta, y en este

Respecto del modo, en particular, como opera este conocimiento, Tomás reafirma la doctrina aristotélica del intelecto agente como instancia que interviene y abstrae el inteligible de los objetos, pero siempre poniendo énfasis en la necesidad de la representación sensible. Gilson explica del siguiente modo el requisito de los sensibles: “La perfección del entendimiento agente estriba en contenerlos virtualmente y en ser capaz de formarlos; pero su debilidad consiste en no ser capaz de formarlos sino a partir de las especies abstractas de las cosas sensibles. Así, pues, el origen de nuestro conocimiento se halla en los sentidos: explicar el conocimiento humano es definir la colaboración que se establece entre las cosas materiales, los sentidos y el entendimiento”. Esta concepción, como se puede ver, ya implica un matiz respecto del idealismo platónico y agustiniano, pues significa que Tomás, desde este punto de vista, concibe al hombre como un *continuo* entre sus aspectos sensibles, y pasionales, por un lado, y los propiamente intelectuales, y volitivos, asociados a la “conciencia”, por el otro, mientras que, por el contrario, como vimos, Agustín concibe que el conocimiento es una obra completa del alma, y que su vínculo con la materia de las sensaciones se reduce a cierta percepción del alma respecto de las modificaciones sufridas por el cuerpo, y a su consecuente producción de una imagen adecuada para dar cuenta de ese cambio. El concepto de esta continuidad interna de las facultades del alma, en el hombre, es muy relevante porque es lo que conduce a Santo Tomás a una tesis fundamental de su filosofía, según la cual la persona humana es una unidad existencial irreductible.

La tesis de la individualidad de la persona humana implica la individualidad de la razón, y así, queda formulada también -y esencialmente-, en relación a la misma postura que asume Tomás respecto del lugar del intelecto agente, al que considera una instancia efectiva en cada individuo humano. Para Santo Tomás, “ambos modos del entendimiento, el agente y el paciente, el formal y el material, son dos lados de lo mismo. Por ello, Tomás deduce que la persona individual goza de entendimiento agente universal”³⁹. De esta manera, Tomás

sentido depende de los “sentidos” para ser activado, o se ponga en acto, el conocimiento. La imagen, o la representación sensible funciona, en este caso, como materia a ser actualizada por el intelecto agente propiamente tal.

³⁹ Segura Naya, 2011; 8.

rechaza “tanto la tesis averroísta del único intelecto activo como la platónico-agustiniana de la identificación del intelecto agente con Dios”⁴⁰, porque según él, en definitiva, es cada alma la que tiene su propio intelecto agente.

La pretensión de que el alma humana poseería el total de la capacidad intelectual, incluida la capacidad de ponerse a sí misma en acto, y que el intelecto agente, por tanto, se encuentra en cada individuo, como una posesión personal, permite a Tomás, en primer lugar, encontrar una explicación que disipa ya todas las dudas respecto de la inmortalidad del alma, que estaban apoyadas en la posibilidad del intelecto separado. Y, en segundo lugar, fundamentar de un modo muy completo, un concepto ontológico de la persona humana, que ya tenía su germen en el mensaje original del cristianismo, pero que a pesar de haberse visto reflejado en la concepción de pensadores cristianos anteriores -como vimos, en el caso de San Agustín-, no logra, sin embargo, en éstos, una formulación cabal, como la alcanza ahora con Santo Tomás y en particular sobre la base de su interpretación del concepto aristotélico del intelecto agente⁴¹.

1.1.5. La función de la razón en su uso práctico. La virtud de la *phrónesis*.

Como ya explicamos, la ética de Aristóteles se distingue de la platónica, en el hecho que no considera que el fundamento del bien sea su conocimiento, o que el bien particular en cada caso, dependa del hecho que el hombre conozca el Bien, en general. La ética de Aristóteles es una ética de las virtudes. Tómese cualquiera de las virtudes, la justicia, por ejemplo. El corolario en este caso es que uno se hace justo practicando la justicia, y no sólo conociéndola. En esto habrían estado de acuerdo tanto Sócrates, como Platón, pero para este último, esa práctica de la justicia supone su conocimiento (como idea).

⁴⁰ Vanzago, 2011;73.

⁴¹ El personalismo así suscrito se encuentra germinalmente en el cristianismo no sólo por la noción de la creación, y de la persona humana como creada a imagen de Dios, sino también a través de las discusiones posteriores de la teología trinitaria, acerca de la naturaleza humana-divina de Cristo.

La separación tácita que establece Aristóteles entre un ámbito netamente teórico, y un ámbito práctico de la inteligencia humana, tiene su correlato dentro de la evolución y madurez de su propio pensamiento, y constituye asimismo el producto de la evolución misma de la especulación filosófica en Grecia, a través del uso dado en ésta al concepto de la *phrónesis*, por Sócrates, y Platón, antecedentemente, como lo ha mostrado Werner Jaeger. Cuando Platón se enfrenta al problema moral abordado por Sócrates, lo concibe desde un principio, como un problema gnoseológico, acerca de cómo conocemos el bien. “La cuestión de la recta intuición moral, de la φρόνησις (*phrónesis*), como había dicho Sócrates siguiendo el uso dominante de la lengua griega, entrañaba la cuestión todavía más profunda de la esencia del conocimiento en general y de la verdadera naturaleza del ser; y el rodeo que Platón creyó debía emprender a través de estas cuestiones fundamentales para resolver la socrática, le condujo más y más a una doctrina general del conocimiento y del ser y le urgió a acoger en su construcción teórica-científica las ramas del saber, descubiertas ya antes de él, que eran la matemática y la astronomía”⁴².

Como sabemos, la empresa platónica de entender la doctrina moral socrática en un contexto más amplio, gnoseológico, se expresa mediante su teoría de las Ideas. En el *Fedón*, Platón explica que aquello a lo que llama *phrónesis*, es el pensamiento íntimo que experimenta el alma, en su reflexión sobre sí misma, y que le permite al hombre orientarse, y alcanzar el dominio de sí frente al asedio de los deseos, que lo extravían. En este sentido, parece seguir a Sócrates, y su noción de la *phrónesis* como prudencia, o sabiduría práctica, derivada del conocimiento que logra el hombre de sí mismo. Pero Platón no se limita a esto, y añade que en este recogimiento, o en esta concentración, en la profundidad del alma, el alma misma experimenta, en su propio reconocimiento, la verdadera realidad, o la esencia de las cosas, las cuales se conocen como Ideas. De este modo, “el socrático conocimiento de sí toma (...) en el pensamiento de Platón, una nueva dimensión, la teoría de las Ideas”⁴³. Ahora ya no es sólo sabiduría, o prudencia, por sí sola, práctica, sino que implica, o está mediada por un conocimiento.

⁴² Jaeger, 1997; 473.

⁴³ Vial Larraín, 2003; 16.

Aristóteles va a ser quien especifique la separación explícita de estos dos campos de aplicación de la inteligencia; las esferas de la razón práctica, y teórica, pero esta determinación radical también toma un tiempo en la maduración de Aristóteles, y sólo aparece claro, recién en la *Moral a Nicómaco*. En varios pasajes de su estudio sobre la evolución formativa del pensamiento de Aristóteles, Jaeger refuerza este punto. Por ejemplo, en los siguientes:

- “Platón había vinculado el conocimiento moral, la φρόνησις de Sócrates, a la θεωρία de la Idea del Bien. Aquella se había fundido con ésta hasta el punto de que el concepto de φρόνησις, que era puramente ético-práctico en el lenguaje usual, en Platón comprendía siempre el conocimiento teórico de la Idea, acabando incluso por volverse sinónimo de expresiones que de suyo sólo designan un puro conocer y no encierran referencia alguna a la esfera práctica. (...) Esta significación platónica del vocablo se sigue encontrando en el Aristóteles de los primeros tiempos (...). Todavía la Ética Eudemia designa frecuentemente con la palabra φρόνησις el órgano intelectual del βίος θεωρητικός (...). En cambio, en el libro VI de la Ética Nicomaquea, última redacción de la ética aristotélica, encontramos este concepto platónico de φρόνησις disuelto por la crítica de sus elementos originales, reservándose la expresión, despojada de todo contenido teórico, para el conocimiento moral práctico. Como término apropiado para designar el conocimiento racional y teórico recomienda ahora Aristóteles el de σοφία, explicando que la φρόνησις sólo tiene que ver con las cosas humanas, mientras que la σοφία se refiere también a las divinas y al cosmos entero (...). La σοφία sólo tiene por objeto lo universal, como toda verdadera ciencia, mientras que la φρόνησις también se ocupa con la aplicación de los conocimientos éticos generales al caso práctico particular”⁴⁴.
- “..la dependencia de la doctrina del *ethos* y de la virtud respecto de la teología y la filosofía teórica, dependencia tomada de Platón, fue relajándose crecientemente;

⁴⁴ Jaeger, 1997; 482.

la tendencia propia del desarrollo de Aristóteles apunta en sentido contrario, a una separación cada vez más tajante de la esfera práctica respecto de la teórica; y el centro de gravedad de la propia labor científica de Aristóteles dentro de la ética está en el genial desarrollo de aquella parte de la misma a cuya preponderancia debe la ética su nombre, la doctrina del *ethos* y el sistema de la virtudes éticas”⁴⁵.

Aristóteles, en suma, sistematiza gradualmente el cuerpo de los conocimientos de su época, delimitando el ámbito del conocimiento ético, en particular, en la esfera de la práctica. El razonamiento, y los principios teóricos que todavía reivindica Platón, como condiciones del uso práctico del discernimiento, se mantienen, pero ya no están centrados en el requerimiento de una “visión” del bien, sino que ahora el acto moral, propiamente, que describe este uso práctico, de la razón, es la “elección”. La *phrónesis* es, pues, fundamentalmente una elección.

Esta interpretación de lo que involucra la *phrónesis* se ajusta a la naturaleza de la moral aristotélica, fundada en la concepción de las virtudes como hábitos que el hombre consigue esforzadamente, y que estabilizan su conducta en un sentido deseable, según su naturaleza. Las virtudes, por tanto, -convertidas en hábitos- le sirven al hombre para hacer frente a los hechos de su vida, en función del propósito de darle a ésta una figura propia, que representa su plena realización intrínseca, y que Aristóteles llama *felicidad*.

En su ejercicio efectivo, la virtud es la acción que gesta una “elección” (*proairesis*), es decir, un hábito de elegir⁴⁶. No obstante, el acto de la voluntad implicado en la escogencia, no define por completo lo que Aristóteles quiere indicar con la elección como virtud. El mero ejercicio de la voluntad no es lo que define el bien, o la virtud. La elección implica más allá de esto, que se ha escogido el bien de verdad para el hombre, y no un bien aparente que también podría ser un objeto escogido por la mera voluntad. La elección como virtud implica, por tanto, escoger el bien, en realidad. Vial Larraín ha llamado la atención

⁴⁵ *Ibid*, 484.

⁴⁶ Vial Larraín, 2003; 45,46.

sobre este punto, poco estudiado, consignado en el capítulo IV de libro III de la Moral a Nicómaco. A este respecto ha explicado que la virtud de la elección implica el “afinamiento que la virtud produce en el acto de la voluntad para llevarla a elegir un bien”⁴⁷. Se trata de una libertad no para hacer cualquier cosa, sino de la libertad de escoger el bien. “Lo que marca el sello de la ‘elección’ es el *logos* que hay en la virtud. Pero el *logos* del hombre prudente, ha dicho Aristóteles, el *logos* práctico que mira a las pasiones del alma. La reflexión de este *logos* articula el proceso previo a la elección misma, que Aristóteles llama ‘deliberación’. Sin prejuicio de que ‘el objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo.’ La diferencia está en que, en la elección, ese objeto común queda determinado”⁴⁸. Y más adelante añade: “Aristóteles distingue lo que llama ‘bien aparente’ de lo que llama bien que ‘de un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad’ (1513 a.15). Si el bien aparente fuera el objeto de la voluntad, entonces, dice, el bien sería ‘para cada uno lo que así le parece: una cosa a unos y otra a otros’ y de ello Aristóteles desprende la siguiente conclusión: entonces ‘no hay nada deseable por naturaleza.’ Claramente estamos aquí en presencia de la tesis central de los sofistas, del relativismo y escepticismo, que hoy vemos dominar entre nosotros, como Sócrates, Platón y Aristóteles lo vieron dominar en Atenas. // En efecto, si el bien fuera el mero objeto de la voluntad, no habría necesidad de elegir: bastaría con ejercer la acción voluntaria y el bien quedaría a nuestra disposición. El bien resultaría ser nada más que lo querido por la voluntad. La voluntad de poder estaría autojustificada. La elección carecería de sentido. La alternativa lógica que de aquí puede plantearse es la siguiente: si decimos que es la elección la que elige el bien, el bien ya no sería el objeto de la mera voluntad. Y si lo es, entonces, no hay elección”⁴⁹.

1.1.6. La unidad ontológica *hombre-naturaleza*.

Hemos visto que podemos comprender la evolución gradual del modelo clásico de la ética hasta su sistematización dentro de la categorización de las ciencias, por Aristóteles, a través

⁴⁷ *Íbid*, 52-54.

⁴⁸ *Íbid*; 48.

⁴⁹ *Íbid*; 52,53.

del modo en que el problema de la prudencia (*phrónesis*) en el hombre, se despliega también como un problema gnoseológico, acerca de lo que conoce el hombre. Es más, el desarrollo de la especulación filosófica desde Sócrates hasta Aristóteles parece mostrar una creciente problematización acerca de los principios de nuestra forma de conocer, dentro de la concepción del asunto que corresponde a la indagación de la ética, como problema de la determinación de la *razón práctica*, y de la forma de vida buena. Esto se refleja en la significación entendida para el concepto de *phrónesis*, como sabiduría práctica para Sócrates, luego, del mismo modo, pero contextualizada en la teoría de las ideas, en Platón, y finalmente fundada en la “elección” según Aristóteles, bajo un planteamiento que da lugar, en definitiva, a la separación de los ámbitos distintos de la indagación propia de una razón teórica, y de una razón práctica. Esta separación y la señal de una esfera específica del interés práctico del uso de la razón, es la que da origen, propiamente, a la disciplina de la ética, en la sistematización aristotélica.

Posteriormente, la doctrina del intelecto agente, planteada germinalmente por Aristóteles, da lugar a la discusión que atraviesa la especulación filosófica de los siglos medievales, hasta el renacimiento inclusive, en relación con sus alcances gnoseológicos y antropológicos. En estos términos las posturas platónica y aristotélica, son integradas, y re-articuladas de distintos modos, por pensadores como San Agustín y Santo Tomás, adaptadas al mensaje cristiano, cuya influencia es fundamental en la construcción de una concepción ética de conjunto, a través de la incorporación de la noción de persona, y la interiorización de la experiencia del alma individual. Es así que a pesar de las importantes diferencias que median entre el pensamiento de Platón y el de Aristóteles, así como entre las sistematizaciones cristianas de estas filosofías; entre el agustinismo neoplatónico, y el aristotelismo tomista, el conjunto de estas posturas está fundado, no obstante, en una misma premisa de base, que considera como un hecho dado, una cierta unidad ontológica del ser humano con el cosmos, o con el orden divino de la creación. Este es un punto importante que debemos clarificar a continuación.

En la última sistematización de la filosofía griega, articulada por Aristóteles, la concepción de la ética ha cobrado una precisión mayor de sus términos que da pie para interpretar la

evolución de esta filosofía -en relación con el problema de la razón práctica-, como el gradual desarrollo de un ejercicio de especificación y esclarecimiento de lo que debemos entender por la virtud práctica genérica, que es la *phrónesis*, o la prudencia, que como tal, materializa en la conducta del hombre, el juicio práctico de su razón.

Para Platón la verdad la encontramos en el recogimiento, como ejercicio práctico que constituye la virtud de la *phrónesis* socrática. En este recogimiento, producto de la reflexión del alma sobre sí misma, nos conocemos a nosotros mismos, íntimamente. Para Aristóteles, en cambio, la virtud que encierra la *phrónesis* ya no puede consistir sólo en esta condición interna, como estabilidad del alma en la idea, o en el conocimiento, del bien, sino que debe involucrar asimismo un reconocimiento, y relación práctica con el mundo exterior, de la temporalidad, y la contingencia de este mundo. Ahora, bajo esta postura, se ha ganado terreno, incorporando aquellos descubrimientos que en el intermedio -entre Sócrates, y Aristóteles-, realizó Platón. El hallazgo fundamental de éste consistió en mostrar que hay un mundo de ideas, que son las que reconocemos, en nuestra intelección, como esencias, o “conceptos primordiales del conocimiento”. A esto añadió, desde su punto de vista, que este mundo de ideas es el mundo real, al que nuestra conducta práctica debiera replicar para participar éticamente, según la prescripción socrática de la prudencia. La claridad sobre el modo concreto de esta participación, o sobre su actualización real, en la existencia contingente del hombre, no fue obtenida por Platón, quien sí descubrió fehacientemente, y dejó establecido con claridad suficiente, la existencia intelectual de esas esencias, o conceptos suprasensibles, en todo evento de la percepción cognitiva humana. A partir de aquí, la ética, o la vida buena, ya no es sólo la realización del bien. No se trata del sólo hecho puro de ser bueno, de llevar una vida ordenada, de acuerdo a lo que por naturaleza conviene a uno mismo, sino que al bien también se lo puede conocer, puesto que es una realidad, y porque es, de hecho, la realidad más alta de las que enseña la filosofía. Además -pues- del hecho bruto, o puro, de ser bueno, está la posibilidad -y hasta el deber- de conocer lo moral, ya sea a través de la visión, o de la intelección de la idea del bien. Lo que hace Aristóteles, con posterioridad, es hacer, explícita esta distinción en el orden de las ciencias, y señalarla en este sentido de modo de demostrar que el uso implicado de la razón en el discernimiento de la Ética, es el uso “práctico”. Al ser ésta una

ciencia -aunque de distinta índole que la ciencia teórica-, ha de integrarse la comprensión de sus contenidos con los conocimientos centrales del resto de las ciencias (teóricas) para que el hombre pueda extraer, efectivamente, de ella su conocimiento cabal, al respecto.

No es que, para el estagirita, deba prescindirse del conocimiento teórico. Explica Aristóteles que el conocimiento acompaña a la práctica, en el sentido específico que uno debe conocer el mundo, y que no se trata, por tanto, de adoptar una mera actitud de recogimiento en la búsqueda interior del conocimiento. Hay que mirar la realidad, y la sustancia, tal como se dan en el mundo objetivo. Es mejor conocer qué es el mundo, lo que implica algún conocimiento teórico, pues de otro modo, no sabríamos bien o estaríamos en una menor disposición para ejecutar nuestra prudencia, o virtud práctica. Ésta es requerida para lograr la excelencia de nuestra conducta, en el sentido que nos permita llevar una buena vida, y la más adecuada para que se realice nuestra forma de vida humana particular, que somos cada uno, y conseguir de este modo, ser felices. No obstante, realizar nuestra propia humanidad singular -esto es; realizar lo que en realidad se es, o lo que en realidad es uno mismo-, solo se puede hacer en unidad con lo que realmente *es*, en sentido absoluto, en la realidad del mundo, o de la existencia, pues de lo contrario podría tratarse solo de la realización de una fantasía. Es entonces que aun cuando basta el conducirse bien, en la práctica, y lograr el hábito de las virtudes, es más conveniente conocer la realidad (externa) que no conocerla y mientras más la conocemos mejor nos acercamos también al bien nuestro, a nuestra excelencia moral, porque ganamos un espacio amplio de posibilidad para ejecutar mejor nuestra prudencia, y sabiduría práctica. Pensemos, por ejemplo, en una cuestión elemental que involucre este tipo de prudencia –o sabiduría-, como el rechazo a comer un hongo, de cualidad desconocida, pero muy similar en aspecto a una especie venenosa que sí conocemos. La abstinencia sugerida, en este caso, por la prudencia, es un acto de virtud originado en el conocimiento, y de aquí que, según Aristóteles, la *phrónesis* es una virtud intelectual. El que conoce la realidad –o la verdadera sustancia- de ese tipo de hongo, o siquiera sabe que, en realidad, algunos hongos son venenosos podrá realizar

mejor lo que es conveniente a su propia naturaleza y realización, y por tanto habrá actuado con prudencia⁵⁰.

Es decir, el conocimiento teórico sirve, por sí mismo al problema moral del agente humano, al generar una situación más conveniente para el mejor y óptimo uso de la inteligencia práctica, que es la prudencia⁵¹, y esto aunque los conocimientos de la ciencia teórica y de la práctica difieran, y no podamos tener, por tanto, un conocimiento teórico cabal, sistematizado en reglas y cuerpos de conocimiento ciertos de lo moral. En este sentido es que para Aristóteles, podríamos decir en síntesis, puede haber si no un conocimiento matemático del bien, sí, al menos, uno del que podemos hablar como de un “conocimiento moral”, que sería la aplicación más inteligente del conocimiento teórico, y el ejercicio de la razón teórica disponible, para los casos particulares que representan las situaciones (objetos) morales puntuales. Esto significa que no hay un conocimiento propio del bien, pero sí es posible un conocimiento de la moral -o un conocimiento moral-, cuyo objeto de estudio es abordado y examinado, en el contexto del uso práctico de la razón⁵².

⁵⁰ Nótese que aún en este problema muy elemental se trata en lo específico del ser humano, para quien se reserva la calidad de agente moral, no para el resto de las especies animales. En alusión a los experimentos de Rumbaugh, Carlos Augusto Casanova observa que hay una diferencia notable entre la habilidad que muestran algunos animales de asociar determinadas cosas sensibles a un símbolo mediante la formación de imágenes vagas, con la aprehensión de un concepto, propiamente tal. Esta última es una facultad exclusiva del ser humano. “...un chimpancé es entrenado para apagar un pequeño fuego tras el cual se encuentra un plátano, cada vez que sienta hambre. Para acceder al plátano, el primate llena un cubo con agua que sale de un grifo y lo vacía sobre la llama. Un día el chimpancé se encuentra exactamente en la misma situación, pero con el siguiente cambio: del grifo no sale ni una gota de agua; en cambio, muy cerca se forma una laguna con agua abundante. En tal tesitura, el primate no accede al plátano, porque, aunque sabe que “lo-que-sale-del-grifo” apaga el fuego, no sabe que eso es agua, es decir, lo mismo que se halla en la laguna. Sólo el ser humano puede aprender lo que es el agua y formar un concepto de ella. (Casanova, 2010; 59).

⁵¹ En principio, recordemos, la *phrónesis*, indica tanto la prudencia o sabiduría práctica, como la sabiduría propiamente tal. Hasta que Aristóteles, establece la diferencia respectiva.

⁵² Dicho de otro modo; aun cuando la sabiduría y la prudencia deben distinguirse como virtudes propias del uso teórico y práctico de la razón respectivamente, la *phrónesis* (prudencia propiamente tal) requiere siempre de algún grado importante de *sophía* (sabiduría en sentido teórico), (y más aun –podríamos pensar- en la medida de un hombre más realizado, como el sabio que desarrolla, en máximo grado, la actividad esencial del hombre, que es el ejercicio del intelecto, o de la razón).

Pero he aquí descrito el trasfondo común de la concepción clásica de la ética. Pues naturalmente, que esta complementariedad que queda señalada entre la dirección teórica del pensamiento y su índole del conocimiento práctico, no sería efectiva de no mediar una relación ontológica fundamental como premisa cierta respecto del tipo de existencia que es la existencia humana, con la realidad que constituye la existencia del mundo, en general. Alguna premisa en este sentido es necesaria porque la vida real del hombre está sujeta a la condición de que éste se relaciona, tanto en un nivel empírico, y común, como en el nivel del pensamiento con un *mundo*. Toda su experiencia –comunicable o no- está fundada en este hecho, y todo lo que expresa, teórica, o prácticamente, obtiene su realidad en un mundo. Pues bien, el principio esencial, que funda la postura de toda la filosofía clásica, a este respecto, es que existe una unidad simbiótica entre el hombre y el cosmos⁵³. Esta premisa revela cuál es el estatuto ontológico del hombre, en el marco del pensamiento tradicional, que abarca la filosofía griega y medieval; no se duda que el hombre exista, ni que la realidad, y que el ser de ambos, tanto del hombre, como de la verdadera naturaleza del cosmos está vinculada existencialmente. La concepción de esta vinculación de la existencia real del ser humano con el mundo está concebida magistralmente en la noción aristotélica de sustancia, y la respectiva noción cristiana de espíritu, en el caso de la realidad del alma humana.

En suma, la unidad simbiótica existencial, u ontológica entre el hombre y el cosmos (o la naturaleza), se asume como un hecho real. Esto es lo que se pone en duda, en cambio, en la modernidad, que constituye su punto de ruptura, y que ponen en duda, también, los escépticos, en todo tiempo; es decir, que es posible que el alma humana, o el hombre mismo, por un parte, y el mundo, por otra, sean dos cosas totalmente independientes, alguna de las cuales podría ser real, ya sea en el sentido de la hipótesis idealista, o de la materialista. De aquí pues, en confrontación con esta postura, que la adscripción, o no, de esa unidad ontológica como premisa de base, sea un criterio de distinción fundamental que permite caracterizar dentro de un todo como conjunto, la investigación del pensamiento

⁵³ El cosmos aquí, no representa el “universo” de nuestra física moderna, sino el mundo, como totalidad de lo que hay, es decir, como concepto filosófico, o como una idea (de índole dialéctica) de la razón, como lo define Kant.

medieval y antiguo, y cuyo esquema orgánico más completo se encuentra en la sistematización de la filosofía aristotélica.

El esclarecimiento expreso de que las dimensiones del uso práctico y teórico de la razón, constituyen realidades diferentes, pero que se complementan, funciona aquí como fundamento esencial para la delimitación de un campo epistémico propio de la Ética como disciplina particular. Ésta es una disciplina práctica, pero cuyo objeto de estudio es el hombre, que es un ser racional, de modo que los principios de la Ética deben contar como un acuerdo, acerca de la naturaleza humana, y la naturaleza, en general, sometida a este mismo escrutinio de la razón. Es bajo esta condición, que la investigación ética comporta el acto de la inteligencia teórica. Es decir, porque tiene que ver con la posibilidad de un conocimiento, si no del bien, sí –por lo menos- de lo moral, que es una especie de conocimiento acerca de la conducta, o del tipo de acciones que en la práctica es “conveniente” al hombre. En la Ética no se puede prescindir de la práctica⁵⁴; pero esto no implica que no tenga asociado un conocimiento teórico, pues el hombre está inmerso en la realidad, y por tanto el conocimiento de la propia realidad que se logra en el recogimiento del alma sobre sí misma –y que da origen, en la práctica, al acto virtuoso de la prudencia- debe corresponder a la vez, con una realidad del mundo (cosmos), o del conjunto de lo que existe, ya sea en el mundo de las ideas, o en la realidad de la sustancia efectiva que representa la vida humana como un compuesto del alma y el cuerpo.

Este punto es muy importante, como hemos dicho, porque es sobre éste que podemos hablar, con cierta propiedad, de un esquema característico de la ética clásica, o tradicional, que abarca el conjunto de las filosofías más importantes de este período, desde el pensamiento griego, y la edad media, hasta antes del advenimiento de la modernidad. Asimismo, se trata de un aspecto central para el propósito de contextualizar la problemática del presente trabajo de Tesis, sobre el concepto de la razón práctica en la obra de Charles

⁵⁴ Como ya se ha dicho, es algo común a los filósofos clásicos, desde Sócrates hasta Aristóteles que el alma que no es buena (por ejemplo justa), no puede conocer el bien (la justicia).

Taylor, pues éste mismo, expone sus argumentos constatando esta diferencia entre el clima intelectual en que se desarrolla el pensamiento antiguo, y el pensamiento moderno.

En la primera parte de su obra magna, *Fuentes del Yo*, Taylor despliega los puntos centrales de su crítica a la aplicación inadecuada del método positivo, y al sesgo cientificista característicos de la epistemología naturalista moderna. En este contexto, comienza su exposición refiriéndose a esta diferencia puntual que hemos indicado, entre la cultura intelectual moderna y antigua, revisando, primero, la concepción moral en el pensamiento de los filósofos clásicos. Dentro de este argumento específico, señala –como aquí ya explicamos- que la ética de Aristóteles ya no vincula necesariamente al conocimiento práctico, el conocimiento conceptual –o de la idea- del Bien. No obstante, a pesar de esta importante diferencia, enfatiza que ambos –el pensamiento de Platón como el de Aristóteles- están fundados en una misma premisa de base, que considera la unidad ontológica del hombre con el conjunto del cosmos, a la vez que entienden que esta unidad efectiva se concreta por medio de la condición especial del individuo humano como un ser que participa de la razón. De este modo, aunque para Aristóteles la inteligencia moral es una sabiduría práctica, como prudencia, esta misma es una forma de conciencia del orden; en este caso, del orden correcto de las metas, o de los fines, de una vida, de tal manera que la inteligencia práctica está fundada en la naturaleza racional del hombre, como prueba el hecho que la misma *phrónesis* es concebida como una virtud intelectual, es decir, una de las excelencias de la razón⁵⁵.

Textualmente, dice Taylor: “Además, aunque Aristóteles distingue entre el conocimiento del orden eterno y la conciencia que poseemos del orden correcto de la vida, ambos continúan siendo esenciales para la vida buena. La *theōria* o contemplación del orden inmutable es una de las actividades más elevadas del hombre y lo acerca a lo divino. El bien total de la vida humana como racional no consiste simplemente en la excelencia ética; incluye también las excelencias de la ciencia. Y la realización de éstas requiere entender el orden cósmico. Atender a los dos órdenes es, pues, constitutivo del bien humano. // Pero el vínculo entre ambos órdenes es también ontológico. La vida buena para los seres humanos

⁵⁵ Taylor, 1996; 140-142.

es como es debido a la naturaleza de los humanos como vida racional. La humanidad es parte del orden de los seres, cada uno con su naturaleza. Cada clase de cosa, movida por el amor de Dios, anhela alcanzar su perfección y consecuentemente realizar su naturaleza. Así, como agentes que anhelan la excelencia de la vida ética, los humanos participan en el mismo orden racional que también pueden contemplar y admirar en la ciencia”⁵⁶.

En suma, Taylor entiende que el modelo del predominio de la razón, como instancia efectiva donde descubrir lo real, es común al conjunto de la visión ontológica clásica, y que en esto se distingue particularmente de la concepción moderna, de un “mundo desencantado”, en que la razón ya no puede dar el sentido de la vida, pues ella misma no se considera parte del orden propio del cosmos. La constatación de esta circunstancia es realizada con suma claridad por MacIntyre, como veremos ahora, y constituye un punto central que recoge Taylor, para la orientación de sus propios argumentos.

1.1.7. El esquema aristotélico y su destrucción en la era moderna.

La exposición desarrollada hasta aquí busca contextualizar remotamente el pensamiento de Taylor. La revisión del tratamiento que dan los filósofos clásicos al problema de la moral, es sobre todo relevante dentro de esta tarea de contextualización, en el sentido que podemos entender que –guardando las diferencias entre los postulados de los distintos pensadores- la “ética clásica” contiene un cuerpo de conocimiento orgánico fundado en una particular cosmovisión, y en una cierta concepción antropológica del hombre, como criatura esencialmente racional –y, por tanto, una cierta concepción de la razón- vinculada ontológicamente al plano de la existencia cósmica, o de la naturaleza⁵⁷. No existe todavía esa ruptura existencial, que disminuye el estatuto ontológico de la razón, que se da en el pensamiento moderno. Esta diferencia es tomada por Taylor como un punto crucial de inflexión, en la evolución histórica de la filosofía, de tal modo que debemos señalarlo aquí,

⁵⁶ *Ibid*, 141.

⁵⁷ Aun en las versiones idealistas, como en la filosofía platónica, aunque el ser, o la existencia material, contingente no es propiamente la realidad, el mundo de las ideas, que sí es real se concibe dentro del cosmos, o del mundo, de lo que existe naturalmente.

para fundamentar la conveniencia expositiva de concebir el cuerpo de conocimiento de la ética clásica, o su postura fundamental, bajo la figura de un modelo sintético, que la resuma en su aspecto común básico, que es lo que ha hecho MacIntyre, en su descripción del “modelo clásico de la ética” bajo el marco de la ética aristotélica.

El concepto tayloriano de la *razón desvinculada* señala el nuevo estado en que se encuentra el hombre, en la modernidad, en función de la incapacidad de la razón de dar cuenta del sentido de la existencia, como del mundo. Esta incapacidad declarada en los nuevos tiempos, es un reflejo del escepticismo que se cierne sobre la potencia de la razón como fundamento esencial del ser humano. Dado que ésta ya no constituye un punto de vista, o un foco privilegiado en el universo, esto explica el desamparo, y la desvinculación del hombre con el orden de la naturaleza. En el plano de la ética, en lo concreto, esta situación implica la destrucción del esquema clásico aristotélico, como bien lo describió Alisdair MacIntyre, en su libro *After Virtue*, quien con esta denuncia, instala un tópico que caracteriza, desde entonces, las críticas del “comunitarismo”.

El modelo antiguo –dice MacIntyre- respondía básicamente al esquema aristotélico, que se articulaba como una transición entre dos estados distintos; el del “hombre tal como es”, y el del “hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial”. La razón práctica, fundamento de la ciencia ética, facultaba al hombre para realizar este fin intrínseco de su naturaleza. Este esquema luego fue ampliado en el marco del pensamiento religioso. Los mandatos teleológicos son entendidos ahora también como preceptos de una ley divina, y es añadido el concepto de pecado. Asimismo el fin último del hombre sólo se ve cumplido en la otra vida. Pero al margen de estas diferencias, agregadas por la religión, el esquema fundamental se mantiene. En el contexto ético de la edad media, se toma como un hecho que este esquema es verdadero, no sólo porque ha sido revelado, sino también porque la razón lo descubre, de tal modo que es racionalmente defendible. Pero este último acuerdo es precisamente lo que se ve derribado en la modernidad. Esta incorpora una nueva concepción de la razón, según la cual ésta no puede conceder ninguna comprensión, ni conocimiento auténtico, del verdadero fin del hombre. Esta concepción coincide en varios aspectos con la noción instalada con la nueva ciencia, en el siglo XVII que le pone estrictos

márgenes a su poder. La razón –se entiende ahora- es sólo cálculo; “puede asentar verdades de hecho y relaciones matemáticas pero nada más. En el dominio de la práctica puede hablar sólo de medios. Debe callar acerca de los fines”⁵⁸. MacIntyre observa que todos los filósofos de este período en adelante, incluido Kant, “rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin”⁵⁹. Es decir, que no distinguen ya rasgos teleológicos en el universo objetivo que es el que sí puede ser estudiado por las ciencias naturales.

El efecto sobre la filosofía moral de este nuevo estatuto ontológico disminuido de la razón, es –dice MacIntyre- devastador. El esquema moral que fundaba el pensamiento de los autores clásicos y medievales, tenía “una estructura que requería tres elementos: naturaleza humana ineducada, hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-télos y los preceptos morales que le hacían capaz de pasar de un estadio a otro”⁶⁰. Este esquema tripartito se rompe bajo la nueva concepción ética, pues ésta elimina el segundo término, de la idea de un hombre “tal como-podría-ser-si-realizara-su télos”. Dado que la ética práctica, “*consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de télos deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está, por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra, cierta visión de una naturaleza humana ineducada tal-como-es*”⁶¹.

Se trata, en suma, del advenimiento de lo que Taylor llama una “*ética desarticulada*” para referirse al pensamiento moral de la modernidad.

En definitiva, en nuestro ejercicio de contextualización, se advierte, pues, la importancia de poder caracterizar la postura de la ética clásica como un cuerpo de conocimiento orgánico, y unitario, a fin de contrastar con la solución moderna.

⁵⁸ MacIntyre, 2009; 77,78.

⁵⁹ *Íbid*; 78.

⁶⁰ *Íbid*.

⁶¹ *Íbid*.

1.2. El advenimiento de la modernidad.

1.2.1. Antecedentes de la destrucción del sistema aristotélico de las ciencias, y de la gnoseología asociada a éste.

Como hemos señalado, un importante punto de inflexión en la historia del pensamiento humano se produce con el advenimiento de la modernidad. En el pensamiento filosófico es el momento en que el hombre empieza a constatar con evidencia imperiosa que la realidad —o lo que hay— puede no corresponder con lo que está, o existe, fuera, y así el cosmos, o la realidad, queda escindido, entre el ámbito del mundo, y el del hombre, que ahora está abandonado en su interioridad.

Tres hechos fundamentales marcan esta flexión del pensamiento humano hacia sus adentros. Dos de estos hechos, son hallazgos, y argumentos científicos, y aplicaciones técnicas, y se pueden sintetizar, por tanto, para efectos de esta exposición, como un solo gran acontecimiento, representado por el advenimiento de la ciencia moderna. El primero de estos es la teoría de Galileo, acerca de la inercia, y la correspondiente enunciación de la primera ley del movimiento. El segundo es la re-afirmación, de un modelo del universo ajustado a la teoría copernicana, en que la tierra ya no es el centro del universo, afirmación apoyada esta vez en la evidencia dispuesta por nuevos métodos instrumentales (invención del telescopio, por ej.). El tercer hecho es histórico; la Reforma Protestante, y el cisma que origina en la Iglesia.

El conjunto de estos hechos produce en la historia de las ideas, o del pensamiento, un cambio importante que define un modo distinto de concebir los principales problemas antropológicos, y teológicos. Puede discutirse si el ser humano es el propósito al cual se ordena la existencia de la creación, como indica la Iglesia, y amparar este argumento en el hecho que demuestra la astronomía, que la tierra —que es el hogar del hombre— no es el centro del Universo. El movimiento de la Reforma coincide con esta crisis de legitimidad de la autoridad eclesiástica, pues el sistema teológico de la Iglesia, está fundado en la tradición de este pensamiento antiguo, y modelado —en lo específico— sobre la cosmovisión

científica aristotélica, mientras que ahora comienza a cundir la idea de que todo ese sistema del conocimiento, está equivocado. La teoría de la gravitación universal de Newton, ya en el siglo XVII no puede ser sino un golpe de gracia ulterior, sobre la plausibilidad de la física aristotélica, pues consigue explicar bajo una sola hipótesis coherente el movimiento de todos los cuerpos en el universo, mientras que antes Aristóteles necesitaba dos hipótesis: una para explicar los movimientos en el mundo sublunar¹, y otra distinta, para el movimiento circular de los objetos supra-lunares.

Todo este nuevo clima intelectual, incide pues en un giro importantísimo dentro de la visión que los hombres tienen del mundo, la que tiene implicaciones en el ámbito de la especulación del pensamiento filosófico, y en particular, en la esfera de la gnoseología. Puede describirse, de hecho, como el cambio de una cosmovisión que tienen los hombres en la antigüedad, que supone la unidad ontológica de sí mismos con la naturaleza, a una nueva noción del mundo, que ya no supone esta unidad. En realidad, este nuevo clima de la cultura intelectual, ya no puede ser propiamente una cosmovisión, puesto que ahora el cosmos, o la naturaleza, no son parte del hombre, ni el hombre de ella, sino que son dos cosas distintas. De este modo, a grandes rasgos, podemos decir que una característica central que observamos en el tránsito de la cultura del pensamiento antiguo al moderno es el paso de la concepción de la realidad de los entes, o que los entes son reales, ya sea como sustancias o como ideas, a la noción –o la sospecha-, muy distinta, de que lo único existente, es el yo, o el pensamiento. Asimismo esto comporta una distinción correspondiente acerca de la naturaleza de los entes mismos, que en la antigüedad son considerados en sí mismos inteligibles, puesto que tienen en ellos mismos su esencia, mientras que en la modernidad se considera más bien que sólo es que el yo es inteligente, y origina el conocimiento a partir de su propia actividad generadora de conceptos. El método gnoseológico de la metafísica realista antigua, responde así, a un proceso dialéctico, que se verifica como una discusión entre conceptos bien formados y otros mal formados, y el conocimiento viene a ser –en este marco- la adecuación del pensamiento a la realidad de las cosas. Pero en la modernidad la imposibilidad de afirmar esta existencia real de las

¹ Del fuego, del agua, el aire y la tierra, que se mueven en línea recta.

cosas, convierte al problema del conocimiento humano, en sí mismo, en el problema fundamental de la filosofía, dando lugar a la perspectiva, tan frecuentada hasta hoy en día, de la “teoría del conocimiento”, y de la epistemología. Es ahora cuando las cuestiones acerca del método pueden ganar terreno dentro de la consideración de los principios del conocimiento científico². Es así que el problema de cómo evitar el error –esto es, el problema de si el pensamiento puede acceder, o no, a la verdad, así como el de los caracteres que ha de reunir éste para ser cierto- desplaza incluso al problema metafísico, como cuestionamiento previo que debe realizarse.

1.2.2. La teología ockamista, y el influjo de la Reforma Protestante, en la afirmación del pensamiento moderno.

La consagración de la nueva concepción gnoseológica, en la modernidad, no se produce a partir de la nada, sin contar con un desarrollo previo que sirve de antecedente. El mismo Taylor, advierte -en un pasaje de *Fuentes del Yo-*, que, en sus inicios, el conflicto con la “autoridad” fue concebido en términos teológicos en el seno de las discusiones surgidas a propósito de las posiciones nominalistas del Medievo tardío; y que éste habría sido clave, más tarde, en el surgimiento de las ideas mecanicistas del mundo³. Étienne Gilson –por su parte- ha sostenido que la crítica empirista a los fundamentos de la sistematización aristotélico-tomista de las ciencias, llevada a cabo por Guillermo de Ockam, ha sido un factor preponderante en la decadencia de la filosofía escolástica, mucho antes que la filosofía moderna llegara a constituirse por sobre ella, y provocara, derechamente, su ruina⁴. Asimismo, de modo indirecto, el nominalismo de Ockam, y el voluntarismo asociado a él, inciden en la formación del pensamiento protestante, y refuerzan así la caída del antiguo

² Hasta el extremo que pueden desplazar, incluso, en ciertos casos, la persecución de la verdad, como objetivo, y criterio fundamental, de la ciencia, tal como denuncia Voegelin. Es decir, que se puede considerar científico sólo aquello que se atiene al método científico, y no aquellos postulados sobre cuestiones no susceptibles de ser estudiadas por este método. El criterio para decidir sobre lo que es un conocimiento científico viene a ser el uso del método positivo. (Voegelin, 2006; 16-20).

³ Taylor; 1996; 98,99.

⁴ Gilson, 2007; 615.

sistema filosófico⁵. Todos estos motivos hacen importante que nos detengamos un momento para repasar esta postura nominalista frente al tradicional sistema teológico del catolicismo aristotélico, afirmado sintéticamente, en el siglo XIII, y el modo como, desde aquí, contradice al correspondiente esquema aristotélico-tomista, en el campo de la ética.

La crítica de Ockam se dirige directamente contra la afirmación de que los universales describan una realidad efectiva; es decir, que en verdad existan. Ockam rechaza las pretensiones del conocimiento abstracto, y afirma, en cambio, que la intuición empírica es el único método válido –en definitiva- para determinar la real existencia de las cosas. “De aquí resulta que el conocimiento sensible es el único cierto, cuando se trata de alcanzar las existencias. Si veo un cuerpo blanco, esta sola intuición me permite inmediatamente establecer un nexo evidente entre estos dos términos y afirmar la siguiente verdad: este cuerpo es blanco. El conocimiento intuitivo, tal como lo definimos, es, por tanto, el punto de partida del conocimiento experimental (...); mejor aun, es el mismo conocimiento experimental, y es el que nos permite formular seguidamente, en virtud de una generalización del conocimiento particular, esas proposiciones universales que constituyen los principios del arte y de la ciencia”⁶. Este es el contexto en el que toma su sentido la proposición fundamental del nominalismo de Ockam; que lo único real son las existencias particulares, y contingentes. “O como dice Ockam, que las únicas sustancias son las cosas individuales y sus propiedades”⁷. Mientras que los universales sólo existen en el alma del sujeto que conoce, pero no en la realidad.

El término nominalismo, pues, hace alusión al hecho que lo único que existe, desde esta perspectiva, de aquello que llamamos el universal, son los nombres, pero que estos no constituyen ninguna esencia, o entidad, existente. Así, por ejemplo, cuando decimos que esta figura es un triángulo, lo único que existe –en efecto- es este triángulo en particular. El concepto de triángulo, en cambio, no es nada real, en sí mismo, sino que es sólo una construcción del alma que define a este objeto (el triángulo) de manera confusa, y general,

⁵ Aranguren, 1980; 65.

⁶ Gilson, 2007; 615.

⁷ *Ibid.*

en el entendimiento. Este concepto puede ser una imagen pero ésta es una mera ficción de la mente originada por la impresión primigenia de las cosas naturales concretas, que queda grabada en la memoria y hace posible el conocimiento abstracto. Como dice Gilson; “Los términos que designan conceptos significan, pues, objetos confusamente conocidos; los que designan cosas significan los mismos objetos, pero distintamente conocidos”⁸. Así; “el triángulo” es una entidad confusa, de la que no podemos asegurar su existencia, mientras que “este triángulo” es un objeto real, cuya existencia experimentamos en efecto⁹.

La idea de reducir la cualidad del universal a una especie de simple convención de los nombres, conformada confusamente a partir de la experiencia de los individuales, implica que el entendimiento tiene sólo un rol pasivo, en el sentido que al recibir la acción de los individuales experimentados, se encuentra con una imagen de ellos producida por la naturaleza, y no aportada por el entendimiento mismo. El universal viene a ser una imagen común que vale para varios objetos, pero que en este mismo sentido genérico, es menos preciso que el objeto real, que es particular. La razón humana, desde este punto de vista, ya no puede conocer nada real que no sea accesible mediante los sentidos. La especulación filosófica no puede asegurar la existencia de ningún ente, ni propiedad ninguna, que no esté al alcance de la observación, o alguna prueba empírica. La consecuencia de esto para la ordenación de las ciencias es importante. Puntualmente significa que los argumentos filosóficos que fundan demostraciones metafísicas para los objetos propios de la teología ya no se consideran como válidos. Las proposiciones de la teología pueden admitirse en cuanto fundadas en la revelación. Pero no se pueden presentar como verdades demostrables, desde el punto de vista de la filosofía. De este modo, cada una de estas “ciencias” –filosofía y teología- es independiente respecto de la otra, y están separadas.

⁸ Íbid, 620.

⁹ Gilson explica esto mismo con mucha claridad en otro párrafo a continuación. “Cuando decimos que Sócrates es hombre, no decimos nada mas, en fin de cuentas, sino que Sócrates es, y que Sócrates es Sócrates absolutamente y en cuanto distintamente concebido, pero también que Sócrates es Sócrates y que Sócrates es hombre en cuanto confusamente concebido. De aquí resulta que, en realidad, decir que Sócrates es hombre, animal o cuerpo, es siempre decir lo mismo, y que no hay ni general ni particular en las cosas mismas, sino únicamente en nuestro modo de considerarlas” (Gilson, 2007; 620).

En el plano antropológico, el nominalismo de Ockam implica que se pone en duda la existencia tanto del intelecto agente, como del Alma sustancial e inmaterial, que constituye supuestamente su operación. Esto porque evidentemente no podemos saber de ninguno de estos; ni del alma, ni del intelecto, por una vía sensible, o intuitiva directa. De manera análoga, los preceptos morales ya no tienen ninguna necesidad real. Esto se puede entender como una consecuencia, en rigor, de la ontología nominalista, que niega la necesidad de una intermediación inteligible entre la esencia y la actualidad de los entes, y de los eventos de la realidad efectiva. Para el nominalismo la relación que se establece entre un objeto y el conocimiento que tenemos de éste, o entre la causa y el efecto, de cierto suceso, es una relación contingente, en un sentido del todo radical. No existe ninguna necesidad en esa relación, entre la causa, y el efecto, por ejemplo, que sea inteligible al entendimiento humano. Y, por tanto, no estamos en condiciones ciertas de postular su existencia. La consecuencia de esta postura es que la regularidad y habitualidad con que se suceden las cosas, es sólo un estado de hecho, que obedece a la voluntad de Dios. Nada impide –en efecto- que pudiesen ser de otro modo si Dios lo quisiera así. Por esta vía, Ockam rechaza el “necesitarismo” postulado por la síntesis árabe de la filosofía griega, y adoptado también por la escolástica tradicional, hasta el siglo XIII.

En el plano de sus implicaciones éticas la doctrina de Ockam se opone, por tanto, al racionalismo aristotélico sobre el cual se funda la filosofía tomista. Tomás de Aquino, en efecto, había individualizado la razón, y definido íntegramente, sobre esta base, el concepto de persona humana. Como vimos, hubo otros filósofos que no afirmaron esta individualización de la razón, en el hombre, pero que aun así, mantuvieron la necesidad del intelecto, y la realidad de los universales. Ésta fue, de hecho, la postura tradicionalmente mantenida, que se manifestó además, en la práctica, en el trabajo de la escolástica del siglo XIII que creyó, por regla general, en la posibilidad de unir la teología natural y revelada¹⁰. De modo que la filosofía de Tomás constituye una sistematización ulterior, en este mismo contexto.

¹⁰ *Íbid*, 612.

Este reconocimiento de la razón le otorga a ésta un papel preponderante también en el uso práctico, o moral, que el hombre hace de ella. En particular, significa que lo que es bueno, lo es intrínsecamente, y no depende sólo de la voluntad de Dios. Es decir, el ser algo bueno, o bien el ser malo, es algo de lo que se puede percatar la razón, de modo natural, sin el auxilio de la revelación. El criterio del bien no es teológico. La bondad de la voluntad, pues, aunque depende de la ley eterna, depende igualmente de la razón, puesto que lo que ésta descubre, en su dictamen, refleja su participación en el orden que representa la misma legislación divina que rige al conjunto de la creación. No hay entre una y la otra, una diferencia decisiva. Lo que es bueno, en suma, es bueno en virtud de sí mismo, y la ley confirma esto. No es bueno sólo porque Dios lo manda así. De aquí, que, como dice Aranguren; “el sistema tomista mantuvo equilibrados los dos términos, *Lex* (divina) y *ratio* (humana)”¹¹. Y es de este modo que la filosofía natural y la teología podían concebirse unidas, en este contexto, o vinculadas estrechamente.

La postura de Ockam se opone radicalmente a esto. Para Ockam, el orden moral está fundado ontológicamente en la voluntad de Dios, y así como no podemos afirmar ninguna esencia de las cosas, tampoco podemos decir que exista un bien que lo sea por sí mismo. Los actos mismos, en cuanto tales, no son nunca propiamente buenos, o malos, intrínsecamente, sino que lo son –de uno u otro tipo- porque Dios así lo ordena, es decir, porque los prescribe en el caso de los buenos, y los prohíbe en el caso de los malos. El mandamiento de Dios se convierte así en la base de la bondad. O como se dice; ya no es que el motivo para obedecer a Dios, sea su bondad, o la bondad intrínseca y propia de sus mandatos, sino que es simplemente por el hecho que es Su mandato, porque así Él lo ha establecido. Por esto es que la doctrina del voluntarismo de Ockam, que funda la base explicativa para la regularidad de los hechos naturales, se aplica también en la esfera de la ética. La esencia de la moral está puesta meramente en la voluntad de Dios, y no tiene una necesidad racional. En esto radica la diferencia ostensiva con el sistema tomista. Como dice MacIntyre; “la singularidad del racionalismo crítico de Occam reside en la transformación de los mandamientos divinos en edictos arbitrarios que exigen una obediencia no racional.

¹¹ Aranguren; 1980; 138.

El cristianismo de Santo Tomás deja un lugar para el racionalismo aristotélico, pero el de Occam, no”¹².

La caracterización de la doctrina de Ockam como esencialmente nominalista, en su concepción filosófica, respecto de los universales, y voluntarista, en su concepción teológica, y ética, preparan -como hemos anticipado-, la teología del protestantismo. Como dice Aranguren, “la teología y la filosofía occamistas fueron presupuesto esencial del luteranismo”. En primer lugar, está la separación entre la filosofía y la teología propugnada por Ockam. El escepticismo radical frente al poder de la razón -reflejada en su incapacidad de conocer los universales, y más aun en la inexistencia de éstos-, supone restringir aquello que puede ser conocido, naturalmente, por la teología. De este modo, la crisis de la razón teológica, que ampara el odio, y el rechazo luterano de ésta, tiene su antecedente en el ockamismo. A este respecto, sostiene Aranguren que “el odio luterano a la razón teológica es encarnizado e implacable. Los denuestos contra ella, contra la Escolástica y contra Aristóteles, incesantes. En esto, como en otras ocasiones, Lutero sigue al ockamismo, propenso siempre a restringir la aplicación de la filosofía en teología”¹³. Para Lutero, en efecto, toda la naturaleza del hombre se encuentra corrompida por el pecado, y esto incluye a sus saberes, o a la razón, la que es considerada –por tanto- como “ciega y sacrílega en las cosas de la fe”¹⁴.

En segundo lugar, debemos observar las implicaciones importantes que se producen a partir de la concepción de Dios en la perspectiva ockamista. Tanto la hipótesis del nominalismo para explicar la realidad natural, como el voluntarismo para explicar la dinámica que rige la dimensión práctica de la vida humana, tienen resultados decisivos, que refuerzan, en un mismo sentido, determinados caracteres centrales del protestantismo. La suposición de que ninguna causa es necesaria, en el mundo, y de que ningún objeto tiene una esencia particular, implica negar la posibilidad misma del intelecto, tanto en su condición gnoseológica, como potencia del conocimiento, como antropológica, en cuanto sede del

¹² MacIntyre, 2009: 120.

¹³ Aranguren, 1980; 49.

¹⁴ *Ibid.*

alma humana. La intervención de Dios en la conservación del mueblaje del mundo, y sus procesos ordenados causalmente, es sólo lo que habitualmente ha determinado Dios como el orden del universo, de modo arbitrario. El orden aparente, y la estabilidad no son una prueba en contra de ese libre arbitrio, que ni siquiera es racional. La malla cósmica podría disgregarse de un momento a otro si Dios así lo quisiera, y el contenido de su Ley podría llegar al culmine incluso de lo que a nosotros seres humanos, nos parece irracional y arbitrario, como que Dios mismo podría haberse hecho asno, en vez de ser humano. En el plano soteriológico la consecuencia lógica de esta doctrina es cruda; la arbitrariedad y el voluntarismo de Dios pueden hacer que el dictado de la condena o de la salvación eterna para cada hombre, no dependa de su conducta particular, durante su vida. Esto significa que el juicio moral no opera de un modo racional, que se sigue de la forma y calidad de los actos, y está ajustado, así, al discernimiento práctico del entendimiento. Sino que cualquier veredicto puede ser posible; lo que deja abierta las puertas a la creencia en la predestinación. Así, de este modo, aunque cierta forma de la esperanza, como fe vivida, puede salvarnos, no podemos tener nunca una garantía razonable, o un motivo comprensible, y racional, fundado en el entendimiento, acerca de nuestro destino final. Vistas así las cosas, podría plantearse que lo que hace Lutero, es extraer con toda crudeza las posibilidades radicales que abría ya de antemano la teología ockamista. Serían estas posibilidades mismas, bajo esta interpretación, las que incidirían de manera determinante en la configuración de lo que Aranguren ha identificado, como rasgos centrales, del carácter –o del “talante” religioso, como dice- del hombre luterano, con su característica “disposición anímica de angustia y desesperación”¹⁵, y que veríamos reflejadas ya en la personalidad del mismo Lutero.

En síntesis, la afirmación que no hay actos intrínsecamente buenos, o malos, desde el punto de vista moral -puesto que bueno es sólo lo que prescribe Dios, y malo, lo que prohíbe¹⁶-, supone disminuir, de modo importante, el dominio de acción de la razón práctica. De esta manera, el ockamismo, y luego el luteranismo, constituyen hitos clave que refuerzan la destrucción del esquema clásico de la ética, tal como lo formula Aristóteles.

¹⁵ *Ibid*, 65.

¹⁶ *Ibid*, 132.

Tal vez podría todavía avanzarse un poco más, y plantear que tras el curso de los siglos posteriores, en que se refuerza el proceso de secularización, el influjo de estas doctrinas podría incluso rastrearse dentro de los factores originales que refuerzan la conformación de las posturas filosóficas que abrigan el escepticismo moderno, o que dan cabida, a la actitud psicológica que es propia de las mentes más escépticas. Esta incidencia, sin embargo, no se remitiría, en lo fundamental, a la eficacia de una nueva actitud anti-tradiconalista, en el ámbito de las ciencias, o de los conocimientos, representada -o personificada-, en la oposición del protestantismo al órgano, o al corpus, del conocimiento católico, basado en la filosofía; sino también, y sobre todo, mediante sus efectos históricos, de alcance indirecto. Para el protestantismo, en efecto, el Estado, y el derecho, y en general todas las instituciones humanas, reflejan el estado intrínseco de pecado del hombre, son negocios terrenos, mundanos, por esencia, extraños al cristianismo, y caídos también en pecado. Esto alimenta el rechazo al gobierno de la Iglesia, en el orden social, y la pérdida, por tanto, de una institucionalidad que representa –o pretende representar- universalmente la unidad de la creencia, en la práctica. Los cambios en la mentalidad, van de la mano aquí, con los cambios políticos. Como constata Aranguren: “En las postrimerías de la Edad Media, tan sólida y armoniosa edificación amenaza desmoronarse. La cultura se artificializa y pierde contacto con la vida. ‘El mundo está cansado de las sofisticas sutilezas de la Teología,’ escribía en 1520 el dominico Padre Faber. Y los hombres comienzan a desesperar de todo”¹⁷.

El movimiento de la Reforma no sólo consigue movilizar este hastío popular, que se dirige, fundamentalmente contra la institución del papado, a la que se identifica con la extendida corrupción, dentro del catolicismo, sino que también, contribuye indirectamente, al gradual afianzamiento del ordenamiento, o de la sociedad liberal, que se irá forjando durante los siguientes siglos, al favorecer la desaparición de las riquezas centralizadas en manos de la Iglesia, las que funcionaban como un importante factor de obstrucción a los intereses de la expansión comercial e industrial. Cabe enfatizar, por tanto, que esta relación entre el pensamiento liberal, y la reforma, parece ser, más bien indirecta, como sostiene Laski, o

¹⁷ *Íbid*; 65.

como se deduce de las investigaciones de Muller-Armack¹⁸, al margen del efecto directo que pueda estar involucrado, al modo como señala Weber, centrado en el influjo de la doctrina puritana de la vocación. Laski, en efecto, subraya que, en ninguno de los reformadores, encontramos originalmente ese espíritu secular, y progresista, característico del espíritu del liberalismo. Asimismo, la emancipación del individuo que entra en la órbita del pensamiento, o de la mentalidad, de estos reformadores, se refiere más bien a la independencia respecto del papado, y no a la promoción de la autonomía privada para el logro de la ganancia, o el aumento de la riqueza, ni como defensa fundamental de la propiedad personal. No es, por tanto, desde este punto de vista, un motivo directo de estímulo a la economía individualista.

La relación parece estar, en mayor medida, en el modo como la reforma influye en el debilitamiento, y el desmembramiento económico y político de la institucionalidad del papado¹⁹, más que en considerar que el fortalecimiento de las ideas liberales sea una consecuencia del “pensamiento” protestante. Como dice Laski; la Reforma ayudó de manera indirecta “a la propagación de las doctrinas liberales. Abrió el camino al individualismo al confiscar las riquezas empleadas en sostener principios que estorbaban

¹⁸ Müller-Armack, constata que una vez que el luteranismo llega a ser dominante en el conjunto de las instituciones estatales, los grupos calvinistas, fuera del estado, y de la iglesia oficial, se abocan fundamentalmente al desarrollo de la libre empresa, y que esto explicaría el importante desarrollo que las doctrinas modernas del derecho natural, y del contrato -favorables a la libertad de emprendimiento, y antagónicas a la intervención del estado-, consiguen tener en países –o regiones- de predominio calvinista (Müller-Armack, 1967; 114-124). El punto crítico estaría puesto, aquí, en las circunstancias económicas, e institucionales, para explicar la relación entre el calvinismo y el espíritu capitalista, más que en una directa influencia de las ideas, como factor central. De la misma manera, otras investigaciones, esta vez, directamente en el ámbito de la historiografía de la economía, dan cuenta de esta primacía de los cambios económicos, a este respecto, y el carácter derivado, en cambio, del influjo de las ideas. Así, por ejemplo, John Hicks, en su libro “Una teoría de la historia económica”, cuando estudia el surgimiento del negocio bancario, y del crédito –en el capítulo V- dice: “Debería subrayarse que esto” (“la aparición de la banca como actividad continuada”), “empezó a suceder mucho antes de la Reforma; cualquiera que fuera la medida en que la ‘ética protestante’ tuviera que ver con ello, fue la práctica la que hizo la ética, y no a la inversa” (Hicks, 1983; 71). En todo caso, sea cual sea la verdad de todas estas discusiones históricas, es algo sobre lo cual no nos extenderemos aquí, pues no forman parte del objeto principal de esta tesis.

¹⁹ Según Laski, la reforma en Inglaterra realizó tres cosas cruciales; “abolió la jurisdicción del Papa, desgravó al pueblo de una masa de tributos eclesiásticos que daban lugar a grandes abusos y no menor corrupción, y transfirió una gran parte de la propiedad de las manos del clero a las de los seglares”. (Laski, 2003; 34).

las oportunidades individuales. Con la desaparición de aquella riqueza disminuyó la influencia de esos principios”²⁰.

En el plano político, específicamente, en relación con el origen de lo que Rawls llama el “liberalismo político” (es decir, básicamente, como “pluralismo” político), la influencia de la Reforma, parece ser, históricamente decisiva. Rawls subraya, de hecho, que es el efecto de las largas controversias suscitadas en los siglos XVI y XVII en relación con la tolerancia religiosa, lo que va a dar cabida, finalmente, a las ideas de libertad de conciencia y pensamiento como único modo en que puede organizarse un orden y una convivencia pacífica, entre ciudadanos con distintas cosmovisiones, o que adhieren a distintas doctrinas comprensivas sobre el mundo.

1.2.3. La realidad única del pensamiento en Descartes.

El advenimiento de la ciencia moderna, y de la visión mecanicista asociada a ella, exige, naturalmente una transformación de las posturas filosóficas plausibles. En los albores de la modernidad, comienza a volverse algo evidente que los principios, y postulados fundamentales, que están en la base de la sistematización aristotélica de las ciencias, están obsoletos, o que al menos así se los juzga, a partir de la evidencia de la nueva física. El desencanto ante una creencia que se ha tenido durante tantos siglos por verdadera, y que ha demostrado, en definitiva, ser errónea, genera un estado de precaución ante aquellos postulados de nuestro conocimiento que podemos validar como ciertos, así como ante la posibilidad misma del conocimiento; y esto explica el nuevo foco de atención, que vuelve sobre el procedimiento mismo del pensar, sobre el método, para averiguar, antes de afirmar cual de nuestros conocimientos obedece a la realidad, si es que podemos conocer, efectivamente, y cómo conocemos. Esta va a ser una característica propia del pensamiento moderno, esto es; el desplazamiento de la cuestión metafísica, acerca de qué es el ser, o lo que existe, a la cuestión precedente, o propedéutica, respecto de sí podemos, en rigor, descubrir la verdad, y cuáles son los rasgos que ha de tener un pensamiento para decir que es verdadero. Es decir, una cuestión epistemológica (o más precisamente; gnoseológica).

²⁰ Laski, 2003; 37.

Descartes va a ser un primer exponente importante, que va a acometer el desafío de formular un sistema filosófico alternativo, que no repita los ‘errores’ del sistema aristotélico, y la filosofía clásica. Su propuesta está marcada por la ruptura de la unidad ontológica entre el cosmos, como el ser del mundo, por una parte, y el ser del alma humana, por el otro; lo que está acompañado de la correspondiente disminución del estatuto gnoseológico atribuido a la razón, como decíamos, en su capacidad de conocer la realidad, y por tanto, en su capacidad de constituir una guía efectiva, como razón práctica, en el individuo, de un modo tal que coloque a éste, en su forma de vida, en consonancia con una realidad, o con el orden del mundo, como fuente moral.

Descartes parte por poner en duda la existencia de las cosas del mundo, y, en suma, del mundo en sí mismo, puesto que sobre esta existencia no podemos estar seguros. La única evidencia cierta que tenemos recae en nuestro pensamiento; en el hecho mismo del pensamiento, y no en ninguno de sus contenidos. Podemos constatar sin duda alguna, en nosotros mismos, como experiencia básica, sin necesidad de conceptos intermediarios, el acto en sí mismo del pensar, pero no podemos probar que exista lo que viene pensado en este acto. Lo único indubitable, por tanto, es el pensamiento mismo, como fenómeno de la conciencia; pero no podemos afirmar que ese pensamiento nos diga algo real –o cierto- respecto de *un mundo*.

A partir de este punto, consignada la inmediatez del pensamiento como experiencia del propio yo que piensa, Descartes concibe al ser como pensamiento puro y lo identifica con el alma del hombre como substancia pensante. La conciencia, o el alma del hombre es *res cogitans*, pensamiento puro por completo. Esto significa que carece de extensión; no tiene forma, ni color, ni nada que apele a un aspecto sensible producto de nuestra vida encarnada. Desde este punto de vista, al alma ya no se le atribuye ninguna concreción; ya no es una fuerza motora, o animadora del cuerpo y la sensibilidad²¹; sino que se reduce a una mera

²¹ Tampoco es principio de la voluntad. Como dice Vanzago a este respecto; “al no ser más, tomísticamente, un principio orgánico de finalidad interior y espontáneo de la realidad material, pierde su característica propia como principio de una voluntad capaz de libertad, elección y decisión. Se convierte, en cambio, en

sede de la necesidad racional, como principio cognoscitivo. En cuanto “substancia pensante” consiste sólo en esto; es decir, una sustancia cuya esencia toda es el pensamiento, y no necesita de ningún lugar, ni cosa material, para hacer efectivo este pensar. Véase que esta situación del alma, concebida sobre todo como conciencia, o como un mero hecho mental, opuesto a lo físico, es el producto lógico de la ruptura radical entre el ser del mundo, y el ser del alma. Y que da lugar al problema que se comienza a presentar en la modernidad, hasta hoy en día, de las relaciones y el paralelismo mente-cuerpo, o mente-cerebro, entre la conciencia, o el ámbito de la mente, y la esfera de las cosas reales, o físicas, dentro de las cuales se incluye el cuerpo –y el cerebro- ahora que viene pensado de manera por completo mecánica.

La naturaleza del alma, o del yo, como puro pensamiento, significa que el alma es el lugar de la verdad, con independencia de toda otra premisa, y constituye, de este modo, el fundamento último de la interpretación matemática –y mecánica- de la naturaleza²². Pero esta verdad remite a una realidad por completo abstracta, desprovista de toda cualidad del tipo sensible que constituye la experiencia encarnada del hombre. El rodeo por el cual Descartes va a conseguir mantener la existencia, no de toda, pero sí al menos, de esta realidad ideal, pasa primero por la prueba de la existencia de Dios. La idea de un ser como Dios, es la idea de un ser perfecto, y por lo tanto ha de tener, en su perfección, necesariamente, la existencia. La idea de Dios es la única idea de la cual podemos tener certeza respecto de su realidad exterior, fuera de nuestra mente, como siendo algo más que nosotros mismos, y nuestro pensamiento. Pero he aquí que la existencia de Dios, en sí misma, funciona también como una garantía de que algunos objetos del pensamiento, no todos, pero sí aquellos pensados por ideas claras y distintas son, efectivamente, reales. Esto significa que hay un mundo que tiene realidad. Pero es un mundo de un carácter muy singular, por completo heterogéneo, en su aspecto, y consistencia, al mundo que nosotros experimentamos, con colores, irregularidades, o imperfecciones, etc. Es un ámbito, tal

principio y sede de manifestaciones de la pura necesidad racional, de la evidencia cognoscitiva” (Vanzago, 84).

²² Vanzago, 2011; 85-91.

como dice Descartes, de ideas claras y distintas; pero esto significa, un mundo de realidades geométricas puras; de figuras matemáticas, triángulos, líneas, esferas, etc., que se encuentran desplegadas, dinámicamente, en un espacio. Es en el fondo, alguna forma de realidad que nosotros ni siquiera podemos imaginar, en la integridad de sus formas (porque no tiene nada que ver con las posibilidades formales de nuestra imaginación), sino que accedemos a ella únicamente, con alguna precisión, a través de las descripciones de la matemática. Es decir, es, en el fondo, el mundo de la físico-matemática moderna.

En rigor, pues, la única ciencia que nos refiere a una realidad, o a objetos reales, es la matemática, pues es la única que opera con elementos que pertenecen a la pura razón, o al pensamiento puro del yo, y que constituyen por tanto, ideas claras y distintas. Las ciencias empíricas como la física, la astronomía, o la medicina, por ejemplo, dependen de datos sensibles y producen ideas confusas y oscuras. Su verdad, por tanto, es incierta²³. Descartes es, en esto, sumamente coherente, en virtud de su concepción del alma –o del pensamiento puro– como único lugar de la verdad. Todo aquello que no es pensamiento, constituye una realidad mecánica. Los animales, asimismo, son también mecanismos, y el ser humano en cuanto cuerpo es igualmente, mecanismo. En contraste con ello, todas las experiencias de la psicología son pensamientos. No obstante, los sentimientos, las pasiones, y emociones, y, en general, todo lo que no sean pensamientos claros y distintos, aunque son pensar puro, son parte de un pensar confuso, y oscuro. Este predominio de la razón conceptual es lo que justifica las descripciones del sistema cartesiano como una filosofía racionalista.

1.2.4. El fundamento de la *razón desvinculada* en Descartes. Y la segunda fase en la *interiorización* de las fuentes morales.

La estricta condición puesta por la gnoseología de Descartes, que sólo lo que está en el alma, como pensamiento puro, describe algo real, comporta una importante renovación respecto del lugar donde se sitúan nuestras fuentes morales. Taylor ha descrito este cambio como una segunda fase crucial en el proceso descrito como una gradual interiorización de

²³ Vial Larraín, 2005; 41.

estas fuentes. Debemos ahora revisar la explicación que da Taylor para justificar esta implicación, y el modo en particular en que esta segunda etapa de la interiorización se diferencia de la primera, descrita en el pensamiento de Agustín, que ya revisamos en el capítulo anterior.

Ya hemos dicho que la filosofía de Descartes, representa muy bien el quiebre de la unidad ontológica entre el ser del hombre y el ser del cosmos²⁴, que prevalece en el clima intelectual de la modernidad, y constituye una primera formulación sistemática, y teórica, de gran importancia, sobre esta situación. El orden cósmico, en la modernidad, ya no se entiende, al modo platónico, como una encarnación de las Ideas. En este modelo, el logos de las ideas abarca todas las cosas, y esto asegura la unidad de un continuo, que persiste entre la razón y el mundo. Es cierto que lo único real, con propiedad, es el mundo de las ideas. Pero dado que ese mundo de las ideas produce la realidad de los entes contingentes del mundo físico, de una manera tal que éste constituye una encarnación de aquellas, hay entonces una perfecta continuidad entre la inteligencia de las cosas, y la realidad material de éstas. Ese mundo de las ideas, es real, en algún lugar. Tiene una realidad concreta; no es algo sólo mental. No es solo pensamiento. Y la razón humana puede conocerlo. En el sistema de Descartes, en cambio, la cuestión es muy distinta; pues el mundo de las ideas es sólo pensamiento y aunque podemos finalmente afirmar la metafísica y decir que tiene una realidad, ésta es una mera abstracción; sin ninguna propiedad a la medida humana, o de las que describen las formas de la experiencia humana. En este caso, se ha eliminado cualquier noción de un logos óntico que pueda asentar las ideas de la razón en la realidad. Las ideas son ahora contenidos de la mente, o contenidos intra-psíquicos. Como dice Taylor; “el orden de las ideas deja de ser algo que *encontramos* para convertirse en algo que *construimos*”²⁵.

Las premisas del conocimiento cambian radicalmente bajo esta nueva perspectiva. El enfoque antiguo –platónico- suponía que el orden de las Ideas es un ámbito real sobre el

²⁴ O de la naturaleza.

²⁵ Taylor, 1996; 160.

cual podemos volver nuestra mirada y comprender la realidad del mundo físico en función de él. Este *modus operandi*, no obstante, en vez de concedernos una vía posible del conocimiento, representa para Descartes “un ejemplo paradigmático” de la confusión de la que debemos liberarnos, que mezcla el dominio mental de lo anímico, con lo material. Para Descartes no existe ese mundo de las ideas, como realidad, sino que es sólo un orden de la mente. De lo que se trata, en cambio, en el conocimiento, es de llegar a la plena conciencia del alma, como ser inmaterial de pensamiento puro, y desde aquí percibir la separación y la diferencia con el mundo de la materia, el que se capta como mera extensión, o *res extensa*, en el sentido que esta se opone radicalmente, a la *res cogitans*. Pero puesto que este ámbito del pensamiento puro, es un ámbito abstracto, de realidad matemática, el llegar a ver, en verdad, esa distinción, de modo claro, requiere adoptar una posición, como llama Taylor, “desvinculada”, o “desencarnada”²⁶. La perspectiva encarnada es aquella en que una persona concibe los objetos que la rodean como si realmente estuvieran clasificados por caracteres sensibles como el frío, o calor, el color, la dulzura, etc. mientras que el conocimiento requiere, en cambio, “objetivar”, o mejor diríamos, “matematizar” el mundo; convertirlo, en el pensamiento, en ideas claras y distintas, para lograr ver las cosas de un modo funcional y mecanicista. El entendimiento de las cosas del mundo, requiere desvincularse de ellas. Como dice Taylor: “Esclarecer este ámbito de propiedades sensibles y sensaciones significa comprenderlo como lo haría un observador externo, rastreando la conexión causal entre los estados del mundo o de mi cuerpo, descritos como propiedades primarias, y las ‘ideas’ que hacen brotar en mi mente. La claridad y la exactitud requieren que nos situemos fuera de nosotros mismos para observar desde una perspectiva desvinculada”²⁷.

La desvinculación, por tanto, se refiere a una actitud que nos invita a entender la realidad como desprovista de toda esencia, o dimensión, espiritual. Y esta actitud se diferencia ostensiblemente de aquella que anima el enfoque platónico. El alma, según Platón, se libera para el conocimiento, obviando la experiencia sensible, pero las propiedades de esta

²⁶ *Íbid*, 161.

²⁷ *Íbid*, 162.

experiencia, en cuanto encarnación de las ideas, nos evidencian las formas de éstas. El mundo real, constituido en el *tópos uranos* de las ideas, es un mundo con “forma humana”. En cambio, según Descartes, el alma se libera “objetivando” esta experiencia encarnada. Ya no se admite la existencia de un orden de las ideas, como parte constitutiva del mundo; “el conocimiento correcto ya no procede de hecho de abrirnos al orden (óntico) de las Ideas”²⁸, pues este mundo de las ideas, propiamente, no existe. El conocimiento correcto nos viene dado ahora “por la construcción que hacemos de un orden (intramental) de ideas de acuerdo con los cánones de la ‘évidence’” (...). En este caso, es la propia razón la que construye una representación de la realidad, a partir de sus ideas, articulando sus pensamientos claros y distintos, y juzgando al mundo de la materia, desde este punto de vista -incluido el propio cuerpo-, como simple mecanismo. Por supuesto, advierte Taylor, que estos parámetros autoconstruidos requieren ajustarse a las cosas del mundo. “Pero lo que ahora ya resulta absolutamente imposible es la noción de que la medida de la racionalidad siga siendo la disposición de las cosas, de que el criterio primordial de la racionalidad sea la conformidad con dicho orden.(...) la racionalidad ya no se define sustantivamente en términos del orden del ser, sino procedimentalmente, en términos de los parámetros por los cuales construimos los órdenes en la ciencia y en la vida. Según Platón, para ser racional ha de conocerse correctamente el orden de las cosas. Para Descartes, racionalidad significa pensar de acuerdo con ciertos cánones. El juicio se vuelca ahora sobre las propiedades del acto de pensar en vez de hacerlo sobre las creencias sustantivas que dimanen de ello”²⁹.

Pues bien, todo este cambio por el cual la racionalidad del hombre es concebida ahora como una propiedad del pensamiento subjetivo, y no ya como una visión de la realidad, tiene como consecuencia, lo que Taylor describe como una *interiorización* de las fuentes

²⁸ *Íbid*, 171.

²⁹ *Íbid*. Taylor expresa este mismo punto en el artículo titulado “La superación de la epistemología”, de sus “Argumentos filosóficos”. Allí enfatiza el giro reflexivo que significa el sistema gnoseológico de Descartes en relación con el sistema antiguo, socrático-platónico. “Quien busca la ciencia” –dice, refiriéndose al sistema cartesiano- “no se encuentra encaminado desde la cambiante e incierta opinión hacia el orden de lo inmóvil, como en Platón, antes bien, se dirige hacia adentro, hacia los contenidos de su propia mente (los cuales deben ser cuidadosamente distinguidos tanto de la realidad externa como de sus ilusorias localizaciones en el cuerpo). (...) La certeza es algo que podemos generar por nosotros mismos al ordenar correctamente nuestros pensamientos –de acuerdo con conexiones claras y distintas-” (Taylor, 1995; 23).

morales. Una premisa de este análisis es que la ubicación de la verdad demarca para el ser humano, el lugar donde encontramos nuestros parámetros para juzgar lo que es bueno, o significativo, y que nos definen el tipo de vida que constituye una vida buena. El lugar de la verdad, o el criterio de la racionalidad, determina, desde este punto de vista, nuestras fuentes morales.

Una primera etapa en el proceso histórico gradual de esta interiorización –como ya lo hemos visto-, se puede observar en la filosofía de San Agustín con respecto al sistema platónico. La ética del autodomínio de Platón, centrada en la hegemonía de la razón sobre los sentidos, exigía una cierta dirección de la visión del alma, que se volvía desde el mundo de la materia al plano suprasensible de las Ideas, y el amor a ellas. En este caso “el lugar de nuestras fuentes de energía moral está fuera. Tener acceso a lo superior es estar vuelto hacia el orden cósmico y en armonía con él, pues ha sido configurado por el Bien”³⁰. Con Agustín se da inicio a la interiorización de estas fuentes, a través de la hipótesis de la iluminación individual del alma, que reemplaza a la doctrina platónica de la anamnesis, para explicar el origen de nuestros conceptos del entendimiento. Los universales, o las ideas, ya no se encuentran sólo en un *tópos uranos*, sino que es en nuestra propia alma, donde son iluminados. Pero así y todo, esta nueva concepción no niega la existencia de un mundo animado por esas ideas, ni la realidad misma del mundo de las ideas, en el exterior del sujeto. Digamos que a estas ideas las conocemos en nuestro interior, en el marco de nuestra reflexión, y nuestro recogimiento, pero estas ideas apuntan igualmente a un orden que es el orden cósmico. Esta es una condición asimismo de su carácter real. Para Agustín sigue habiendo un mundo, o un orden de las cosas, en el cosmos, que es bueno, y la razón humana, es una instancia capaz de conocerlo. Este conocimiento nos exige emprender el camino hacia nuestro interior, para salvarnos del pecado. Pero no se detiene aquí, una vez que hemos llegado a la interioridad última de nosotros mismos, sino que de aquí se dirige “hacia arriba”; hacia Dios. Y el orden de las cosas en el mundo es bueno porque es la creación de Dios.

³⁰ *Ibid*, 159.

Esto, en cambio, la premisa de un mundo, es lo que ya no admite la filosofía de Descartes, y es por esto que es esta filosofía recién la que representa, ahora sí, una nueva fase en que la interiorización se hace verdaderamente radical. Es aquí, en rigor, cuando el criterio de la racionalidad, y por tanto, las fuentes morales son colocadas realmente en la interioridad del sujeto humano. Taylor explicita este punto, al inicio del capítulo ocho de “Fuentes del yo”: “La interiorización que se realiza en la Edad Moderna, cuya formulación cartesiana fue una de las más importantes e influyentes, difiere mucho de la de Agustín. Coloca las fuentes morales dentro de nosotros, en un sentido muy real. Respecto a Platón y respecto a Agustín produce en cada caso una transposición por la cual dejamos de vernos a nosotros mismos en relación a unas fuentes morales situadas fuera de nosotros, o al menos en modo alguno de la misma manera. Se ha interiorizado una importante facultad”³¹. Esta nueva comprensión de la razón está asociada a una nueva comprensión de la hegemonía de la razón sobre las pasiones, supremacía que al igual que Platón, constituye la esencia de la moral. En el sistema platónico, como se ha dicho, el orden cósmico es una encarnación de las ideas, lo que implica que existe una relación estrecha entre la explicación científica y la visión moral correspondiente. El logos, o la razón humana, se aplica al orden de las cosas. Pero una vez que se destruye esta visión del logos óptico, se debe transformar también la concepción de la virtud moral y del autodomínio³². Conocer la realidad no viene dado ahora por el conocimiento de las Ideas, donde esa realidad se autorrevela, sino que consiste en generar y poseer la representación correcta de las cosas, “una imagen correcta dentro de la realidad externa, como se ha concebido”³³. Este nuevo esquema de la racionalidad exige una nueva noción de la moral, que determina la interiorización, pues las fuentes morales ya no están afuera, sino que deben construirse, en el ámbito del *cogito*, de modo que el hombre debe encontrarlas en su interior.

Taylor insiste sobre este punto en varios pasajes. Señala las similitudes de esta nueva noción con el esquema clásico, y el aspecto en común con éste, de considerar la hegemonía de la razón como medida de la ética. No obstante, advierte que esta ontología y teoría del

³¹ *Íbid*, 159.

³² *Íbid*, 160.

³³ *Íbid*.

conocimiento distinta, “da como resultado necesariamente una noción muy diferente del autodomínio con que obra la razón. Ya no puede significar lo que significó para Platón: que el alma está ordenada por el Bien que preside el orden cósmico al que uno atiende y ama. Porque dicho orden no existe. Ser racional significa ahora algo distinto de estar en sintonía con dicho orden. La opción cartesiana es percibir la racionalidad, o la facultad del pensamiento, como la capacidad que poseemos para *construir* órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento o la comprensión o la certeza”³⁴ (...) “El autodomínio consiste en que nuestras vidas se configuren por los órdenes construidos por nuestra capacidad de razonar según los apropiados parámetros”³⁵.

En suma, debemos ver -advierte Taylor-, que la teoría del conocimiento de Descartes está ligada a su ética, así como la gnoseología platónica lo está con su correspondiente teoría moral. De este modo, se observa que las diferencias importantes entre estas dos concepciones del conocimiento humano dan lugar, asimismo, a dos nociones muy distintas de la ética. En ambos casos, la moral es una cuestión de la medida en que la razón prevalece sobre los sentidos, en la forma que se da a la vida. Pero el carácter de este predominio difiere para uno y otro enfoque. La hegemonía de la razón, bajo el modelo platónico, supone una visión del orden, de tal manera que el autodomínio del hombre está mediado por la intuición del bien. Para Descartes, en cambio, dicha hegemonía significa que “la razón controla, en el sentido que instrumentaliza los deseos”³⁶. En lugar de encontrarse “dentro de un orden de lo bueno”, la intuición, en este caso, debe constatar la separación radical entre el orden de la mente, o del pensamiento puro, por una parte, y el universo físico de la materia, ordenado mecánicamente, por la otra. Dado que el cosmos ya no se percibe como “la encarnación de un orden significativo que nos define el bien”, Taylor dice, en sentido figurado, que podríamos denominar esta situación como una “neutralización del cosmos”. El mundo ahora es un mero mecanismo, y un ámbito funcional, de medios posibles, y esta intuición “es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental”³⁷.

³⁴ *Íbid*, 162.

³⁵ *Íbid*, 163.

³⁶ *Íbid*.

³⁷ *Íbid*, 165.

Esta nueva noción de la hegemonía de la razón cómo control racional por parte del yo, es el factor crucial de lo que Taylor describe como una situación en que las fuentes morales se encuentran radicalmente interiorizadas, pues están atribuidas, ahora sí, a una potencia del hombre, bajo la figura de ese control de la mente, y ya no están vinculadas a ningún orden externo, que constituya –hipotéticamente- la realidad. La fuerza moral está dentro porque el control de la razón supone una postura instrumental que consiste en una capacidad cierta de objetivar el mundo, las pasiones y el propio cuerpo, para los propios fines. Los fines ya no están dados por el orden del cosmos, de un modo tal que el bien consistiera en conocer este orden y adecuar nuestras vidas, en armonía con él, sino que ahora son escogidos voluntariamente, a partir de la propia representación del mundo, y de la realidad personal. Luego, sobre la base de esta idea, del control racional sobre un mundo mecánico, el sentido de superioridad de lo que significa una vida buena, tiene su sede en el sentido que el sujeto tiene de su dignidad como ser racional. Taylor exhibe esta condición apelando al concepto de la *generosidad* como virtud central en la teoría de Descartes acerca de las pasiones. Aclara que no se trata de la generosidad como virtud aristocrática, propia de la ética del honor. No se trata de la fama que se adquiere en el espacio público, sino de una interiorización del espíritu que late en esa ética, de modo que algo de ese sentido del honor se traslada adentro del agente, donde queda sujeta al control, y la exigencia racional. Ahora “actuamos para preservar el sentido del valor ante nuestros propios ojos”. Nos volvemos virtuosos cuando logramos dominar nuestras pasiones, pero esto no significa que de esta manera nos conectamos con la realidad del mundo, sino que simplemente nuestra voluntad logra un control mecánico de esas pasiones, y conseguimos auto-controlarnos. “La fortaleza, la firmeza, la resolución y el control son cualidades cruciales, un subconjunto de las virtudes guerrero-aristocráticas, sólo que ahora se han interiorizado. Ya no se despliegan en grandes acciones de valor militar en el espacio público, sino en el dominio interior de la pasión por el pensamiento”³⁸. Taylor advierte que este tema de la fortaleza y el autocontrol figuraba también en la tradición estoica, pero que en Descartes, además de que la conducta guiada por la razón no refleja un orden cósmico, la fuerza de la voluntad, en sí misma, se ha convertido en la virtud central.

³⁸ *Íbid*, 169.

1.3. La concepción de la ética en la filosofía inglesa de los siglos XVII y XVIII.

Ya hemos visto como el tránsito de la filosofía antigua al sistema de Descartes, supone una fase importante en lo que Taylor ha caracterizado como una gradual “interiorización” de nuestras fuentes morales. Esta transformación está fundada, esencialmente, en un cambio radical de la concepción que tenemos, en la modernidad, respecto de cómo conocemos los seres humanos, muy distinta de la correspondiente concepción gnoseológica antigua.

En el ámbito de la moral, la implicación principal de la concepción moderna, radica en la suposición de que el hombre debiera transformarse en un sujeto de activo control de sus pasiones, y pensamientos. Según Platón, y en general, para la ética clásica, la razón debe prevalecer sobre las pasiones, pero no controlarlas. El hecho efectivo de la supremacía de la razón, permite al hombre conectarse con el mundo de las ideas, o sea, con la verdadera realidad del mundo, y el hombre se perfecciona, en este sentido, en la medida en que su realidad está en correspondencia o en armonía con el cosmos. Hay un continuo del ser, en este caso, por el que ambos pertenecen a una misma realidad; el hombre, y la realidad del mundo. De este modo, el hombre es parte del cosmos.

Pero en la modernidad, en cambio, esta unidad ontológica, ya se ha roto. Nosotros ya no estamos conectados con el mundo, somos escépticos de la unidad de sentido, y de pertenencia, del cosmos con el alma del hombre. Descartes exhibe esta nueva situación. Parece que el mundo de la realidad física es un mundo más bien mecánico, y que nosotros somos otra cosa; algo mental o psicológico¹. Y que entre estos dos mundos hay una separación absoluta e irreconciliable.

¹ Lo que queremos decir aquí, a lo largo de todo este capítulo, con los términos “mental” y “psicológico” es particularmente el “mundo del pensamiento”, o el “pensamiento”, como acto de la “mente”, o de la “psique”, en su mayor generalidad. Esta aclaración consta para advertir que estos términos, cuando los usamos, no implican otras connotaciones más específicas adquiridas en el marco de alguna filosofía, en particular. El concepto de mente, por ejemplo, podría interpretarse bajo la crítica de Ryle al dualismo cartesiano. Esto es, al fantasma en la máquina (Ryle,2005; 29). Asimismo, cuando hablamos de “psicologismo” nos referimos, en concreto, a la doctrina desarrollada por los filósofos ingleses, que aquí describimos, y no implica necesariamente, la crítica de Husserl al “psicologismo”.

Es esta importante modificación en la concepción gnoseológica, la que trae consigo un cambio asimismo en la fundamentación de la ética. Bajo la sistematización de Aristóteles, hombre y cosmos, participan del mismo *eidos* (de la misma forma); al margen de que las sustancias están separadas. De modo que los fines de una vida humana pueden estar definidos también aludiendo a este orden. En la modernidad, en cambio, el cosmos tiene un sentido que es totalmente extraño, cuya formulación en nuestro entendimiento se da sólo en el dominio de un lenguaje matemático. Pero no tenemos en la imaginación la idea clara de qué significa eso. Y así como el cosmos funciona en un sentido que llamamos “físico”, descrito, por ejemplo, por la ciencia físico-matemática, el hombre funciona en otro sentido, es una realidad que llamamos psicológica, mental, y estos dos ámbitos están separados. Descartes es el primero en señalar esta separación, pero es el psicologismo inglés el que va a formular del modo más radical esta noción. Pero en cualquier caso, ya no podemos definir los fines del hombre, y su moral, de acuerdo a un orden cósmico -un logos óntico- en que el hombre se encuentre inserto.

1.3.1. La filosofía inglesa del s. XVII. Locke y el “psicologismo”.

El pensamiento de Locke se desarrolla sobre la base de la filosofía de Descartes. Éste había definido el *cogito* de un modo amplio que abarcaba, en general, la totalidad de las experiencias “psíquicas”, como parte de la esfera mental, y contrapartida, por tanto, del ámbito de lo corporal, o material. La *res cogitans* es así todo lo que no es la *res extensa*, sino que es psicológico. Y esto incluye los sentimientos, y las pasiones. Estos últimos constituyen pensamientos confusos; no son claros y distintos, como las ideas, o los conceptos matemáticos, pero son igualmente *pensamiento*; parte de la psicología humana. Locke va a conservar esta concepción del *cogito* en su propia definición de las ideas. El conocimiento, al igual que Descartes, lo concibe como una mera representación de las cosas², que se lleva a cabo por medio de estas ideas, y no como una adecuación –al modo aristotélico- entre las formas del pensamiento y la realidad externa, que aludiría

² Una imagen interna de una realidad externa.

supuestamente a un continuo entre el hombre y el cosmos. Esto significa, pues, que Locke consolida la ruptura con la noción del logos óptico que, como hemos dicho, caracteriza el pensamiento moderno, y que ha encontrado una primera formulación filosófica de importancia en el sistema de Descartes. En este mismo sentido, Locke mantiene también la hipótesis cartesiana de la existencia de una “sustancia”, tanto en la forma de una sustancia pensante, -o un Yo pensante-, como asimismo, bajo el modo de una sustancia en el plano extenso.

A pesar que, en sus rasgos generales, Locke mantiene, por tanto, la base fundamental del sistema de Descartes, su propuesta se diferencia, no obstante, en el hecho que niega la existencia de las ideas innatas en el hombre, que Descartes sí había afirmado. A partir de este distingo, manteniendo el resto del entramado del sistema cartesiano -sobretudo la premisa de la sustancia, en la *res extensa*, como en la esfera del *cogito*-, la filosofía de Locke se aboca a especificar determinados aspectos del mecanismo en que las ideas se originan, así como su naturaleza, en la psicología del hombre. Esta principal atención en el aspecto “psicogenético” del conocimiento humano es decisivo en la caracterización de la filosofía de Locke, pues permite identificar muy bien el camino que ha tomado su teoría del conocimiento, centrada específicamente en el problema del origen psicológico de las ideas, en el hombre, más que en la realidad lógica de éstas, o en la validez del conocimiento, en cuanto tal.

Estos problemas, se entiende, son distintos, y alternativos, dentro de los posibles análisis que configuran una teoría del conocimiento. Tomemos por ejemplo, la idea del triángulo³. Podemos examinar el conjunto de las impresiones sensibles que han originado psicológicamente la noción del triángulo. En este caso, estaríamos estudiando la génesis que produjo este conocimiento en nuestro espacio psíquico⁴, es decir, el origen psicogenético de esta idea. Pero también, alternativamente, podríamos interrogarnos de modo distinto, acerca del origen, o la validez lógica de esta idea, y decir que el triángulo se constituye a partir de su definición matemática, como una figura cerrada que tiene tres

³ Que ya hemos aducido antes, cuando hablamos de la teoría de las ideas de Platón.

⁴ En el espacio mental, o en el espacio de nuestro pensamiento.

lados rectos, y tres ángulos internos. En este caso la pregunta sobre el origen del triángulo se refiere a su concepto.

Pues bien; la indagación de Locke acerca del entendimiento se remite exclusivamente al problema descrito de la primera manera, como interrogación acerca del origen psicogenético de las ideas. Este punto es importante pues señala muy bien –en primer lugar- la concepción particular de “idea” que tiene Locke, y que, como vimos, reafirma la noción cartesiana del cogito, y –en segundo lugar- porque esto refleja, de un modo significativo, la magnitud del cambio en la actitud intelectual de la modernidad frente al antecedente de la mentalidad antigua. Recordemos, como vimos anteriormente -cuando contextualizamos la filosofía clásica-, que ese concepto, el de triángulo, por ejemplo, es el que representa propiamente la “idea”, para Platón. Es decir, que la idea del triángulo, no es ninguno de los posibles triángulos sensibles⁵, sino que es el concepto, o la definición matemática –o conceptual- del triángulo. Ahora, en cambio, en el contexto de la mentalidad moderna, desde Descartes, y en Locke también, la “idea” es más bien todo aquello que no es extenso, o corporal, y que por el contrario es entonces lo “mental”⁶. Esta es una forma de entender la “idea” que es muy distinta de la antigua, y que tal vez pueda afectar la forma de concebir la pregunta fundamental de la teoría del conocimiento. El punto, de hecho, es éste. Que es, precisamente, inspirado en el contexto moderno de la noción de idea -es decir, como representación de la mente-, que Locke plantea el problema del entendimiento humano, como el problema del origen psicológico de nuestras ideas⁷, y no en base a si lo que conocemos es real, o si los enunciados de nuestro conocimiento son válidos.

Es pertinente que exhibamos sumariamente el mecanismo que describe Locke para la formación de las ideas en la mente del hombre, pues constituye un punto de referencia de la tendencia psicologista que caracteriza la línea del empirismo inglés, que incluye, después de Locke, a Berkeley y a Hume, fundamentalmente.

⁵ Ni materiales, ni de la imaginación.

⁶ “Algo” en el espacio de pensamiento.

⁷ O el problema del origen de las ideas en nuestro pensamiento.

Locke, centrado, como hemos dicho, en el origen psicológico de nuestro conocimiento, sostiene que nuestras ideas provienen de dos fuentes; la sensación, y la reflexión. La primera constituye el ámbito de la experiencia externa, y la segunda de la interna. O dicho de otro modo, las ideas producidas por las sensaciones nos son proporcionadas por los sentidos, los que nos vinculan con el mundo externo. En cambio, las ideas de reflexión describen las operaciones que nuestra mente ejecuta internamente con la materia prima concedida por la sensación; esto es, el comparar, el recordar o el imaginar. Las ideas, a su vez, pueden caracterizarse como simples o complejas. Las simples son ideas formadas por un sentido acompañado de la reflexión, o bien por dos sentidos acompañados de la reflexión. Por ejemplo, la idea de extensión que procede de los sentidos de la vista y el tacto. Mientras que las ideas complejas, son una composición de ideas simples. Por ejemplo, la idea de sustancia que constituye ese *algo* que subyace como sustrato de las distintas impresiones que los entes nos producen. Como ya hemos advertido esta sustancia Locke la asume como real, al igual que Descartes (como asimismo, la sustancia mental que constituye nuestro yo pensante). No obstante ello, en concordancia con su carácter compuesto, aunque la idea de “sustancia” es real, constituye una “representación” (de un objeto) que nunca podemos percibir. En rigor, cuando percibimos una cosa lo que hallamos es un conjunto de cualidades simples que se presentan siempre juntas. Luego aducimos la idea de un soporte para el objeto que produjo en nosotros esas ideas simples y le atribuimos un nombre, de modo que la idea de este soporte es lo que llamamos propiamente la “sustancia”. Pero esta es una idea oscura; algo desconocido, y no experimentado, en sí mismo⁸.

Por último es importante mencionar que, en relación con la experiencia perceptiva de las cosas, no todas las cualidades que aquellas presentan deben clasificarse en una misma categoría. Locke diferencia, en particular, entre aquellas cualidades que son primarias, como la extensión, la forma, el número, el movimiento, y la solidez de los cuerpos, que son características de las cosas mismas, y aquellas otras cualidades, secundarias, como el calor,

⁸ Es decir, es algo que sirve de base a las ideas simples (sabor, color, extensión, forma) en el sentido que las sostiene, como su sustrato. Lo que experimentamos, en realidad, son esas ideas simples, nada más, aunque pensamos que constituyen una sola cosa, en el objeto, porque en éste las hallamos siempre juntas.

el sabor, el olor, o la temperatura, que son, en cambio, características que no pertenecen a las cosas en sí mismas, sino que son sólo modificaciones subjetivas, del agente que percibe. El criterio para esta distinción radica en que las cualidades primarias describen características que siempre están presentes en las cosas que percibimos. Así, por ejemplo, aunque quememos la madera, sigue habiendo una cosa, con distinto color, y olor, pero que todavía tiene una forma, y un cierto grado de solidez. Esto se diferencia de lo que pasa con las cualidades secundarias que pueden presentarse como no presentarse en las cosas, cuando cambian las circunstancias. Y así, por ejemplo, las cosas dispuestas al interior de una pieza oscura no poseen la cualidad de ser coloridas. Como conclusión Locke asegura que sólo las cualidades primarias pertenecen a los cuerpos, mientras que de las cualidades secundarias no podemos decir que están “allí fuera”, sino que representan sólo los efectos de las cosas en nosotros.

Esta sinopsis general de las descripciones de Locke nos permite formular el mecanismo que a su juicio caracteriza al entendimiento humano. El mundo externo está conformado sólo por cualidades primarias, extendidas en el espacio, o que conforman, como dice Descartes, la *res extensa*. Estas cualidades; el tamaño, el número, el movimiento, etc., describen una realidad por completo abstracta, o matemática que tiene muy poca, o casi nula, similitud con las representaciones que nos hacemos de los objetos, y por tanto, de la realidad del mundo. Esas cualidades afectan nuestros sentidos, y hacen aparecer internamente las representaciones, pero una vez que acontece esto y somos conscientes de éstas, las encontramos ya “enriquecidas” por las cualidades secundarias, como la temperatura, o el color; que son sólo subjetivas. De este modo, proyectamos estas cualidades en el mundo exterior, y tendemos a suponer que son los objetos mismos los que poseen estas características, cuando en verdad lo que hay realmente allí fuera no es “ese” objeto propiamente tal, con cualidades “subjetivas” o “secundarias”, sino sólo una especie indistinta de “materia” que denominamos “sustancia”. Puesto gráficamente; la rosa no es ni roja ni perfumada, en realidad, pero esto no significa que sea sólo imaginaria. Algo hay en la realidad externa que es el sustrato de ese objeto que nosotros percibimos como una rosa, pero ese algo es totalmente desconocido, e incognoscible, y a tal punto distinto del objeto “rosa” que mejor sería -para ser más coherentes con nuestro verdadero conocimiento-, decir

que la “rosa” y en general todas nuestras ideas, son solo estados mentales, o meras representaciones psicológicas, y no las cosas reales.

1.3.1.1. Locke, y la pretensión del empirismo en la fundación de una teoría gnoseológica satisfactoria.

El rechazo a admitir la existencia de las ideas innatas, que constituían una afirmación todavía en la filosofía de Descartes, es lo que separa radicalmente a la doctrina de Locke, del racionalismo cartesiano, y es lo que da origen, en su lugar, al *empirismo*. La metafísica del conocimiento humano, descrita por el sistema cartesiano, es mantenida a grandes rasgos -como hemos dicho-, por Locke. En particular, éste conserva la hipótesis de una sustancia extensa, y una sustancia mental, como antecedente metafísico, y en este sentido, su contribución efectiva podría entenderse como limitada al análisis más particularizado, en sus elementos componentes, de la naturaleza de los procesos mentales y el carácter de las ideas involucradas en éste⁹. No obstante, el sólo rechazo de las ideas innatas tiene un significado muy importante que implica, en definitiva, que las conclusiones de la filosofía de Locke se distingan en gran medida de las que plantea -o se puedan extraer-, del sistema de Descartes. Y esto justifica su estudio más particularizado, sobre todo en cuanto a los aspectos gnoseológicos, donde la novedad es mayormente significativa.

El racionalismo de Descartes se funda en su afirmación de las ideas innatas. Éstas son lo que él llama las ideas claras y distintas, o los conceptos, propiamente tales, entre los cuales destacan los de la matemática. Al negar que éstas sean ideas innatas, o, más en general, que existan siquiera ideas innatas, Locke afirma, por consiguiente, que todas nuestras ideas se adquieren por medio de la experiencia, o bien, que no hay, en realidad, ideas *con anterioridad* a la experiencia. Esta es la perspectiva del empirismo, desde la cual se asume,

⁹ Desde este punto de vista, podría considerarse que la contribución adicional de Locke, en comparación con la metafísica cartesiana, y su teoría del conocimiento, ha sido nada más descomponer analíticamente los elementos del conocimiento, que son las ideas, y mostrar, por esta vía, el modo cómo las ideas complejas se derivan por composición, generalización y abstracción de las ideas simples, mientras que las ideas simples, por sí mismas, constituyen los elementos últimos que reproducen la realidad.

por lo común, que es posible refutar el racionalismo. Antes de continuar con la exposición del sistema lockeano, en particular, es necesario ver -en términos generales- que esta pretensión se basa en un equívoco.

Cuando estudiamos, en síntesis, la postura doctrinal del empirismo, o su hipótesis más formada, entendemos que lo que ésta dice no es sólo que no existen ideas “anteriores” a la experiencia, en un sentido psicogenético, sino, más bien, en un sentido mucho más radical, que no existen ideas “independientes” de la experiencia. Esta última afirmación es mucho más extrema pues es ésta, en rigor, la que supuestamente concedería una refutación del racionalismo, y no la primera. Locke, sin embargo, ofrece razones que avalan sólo la primera afirmación, y las presenta de un modo que, al parecer, él piensa que son razones para demostrar la segunda¹⁰. La doctrina empirista va a seguir desarrollándose, a partir de Locke, para ganar precisión en sus proposiciones implícitas. Y es así que recién con Hume, va a alcanzar su sistematización más coherente, y llegar a la madurez de su consecuencia lógica. De este modo, es cierto que en los argumentos de Hume se desarrolla una posible refutación del racionalismo. Esto no significa que ésta se realice, en efecto, pero es tan sólida, que va a exigir, más adelante, en la historia de la filosofía, la incorporación de una sofisticación adicional, y un razonamiento mucho más exhaustivo, en el análisis, para poder mantener vigente la posibilidad del conocimiento (que el empirismo -llevado a su consecuencia lógica, como escepticismo-, va a negar); tarea que va a acometer finalmente Kant, bajo el contexto de su sistema transcendental.

Pero vamos por parte, antes de llegar a ese punto de la discusión, y detengámonos un momento para ilustrar con más claridad en qué consiste la confusión que subyace en la pretendida refutación del racionalismo, por parte de Locke, y que está basada en el argumento de que no existen ideas psicogenéticamente “anteriores” a la experiencia.

¹⁰ Una prueba de esto es la reiterada referencia que hace -en su Ensayo del entendimiento humano- a la condición de los niños que no poseen de hecho, las proposiciones que el racionalismo juzga como verdades de la razón, sino que las adquirirían con el tiempo; lo que supuestamente probaría que tales ideas, o principios racionales, no son necesarios, desde el punto de vista metafísico; pues no serían innatos, o inherentes a la realidad.

La fuerza de la prueba en los razonamientos “psicologistas” de Locke, se basa en un criterio temporal. En el orden de la psicogénesis de nuestro conocimiento, decir que no existen ideas anteriores a la experiencia, significa, en lo puntual, decir que la presentación de la idea, necesita siempre, como parte del mecanismo intrínseco de la mente humana, que antes hayamos tenido experiencia de los componentes de esa idea, o de los objetos –o cualidades- involucrados en ella, o que la han hecho surgir. Por ejemplo: la idea de un objeto de color verde, necesita que hayamos tenido antes ocasión de experimentar este color. O bien, para citar un ejemplo que pone el mismo Locke¹¹, para llegar a afirmar la idea que tres más cuatro es siete, es necesario que antes, de niños, hayamos tenido conocimiento de los números, y sido instruidos de tal modo que pudimos percibir la verdad de esta proposición. Esto supone que hemos aprendido a contar, y así confirmar que tres manzanas, más cuatro manzanas, constituye una agrupación de manzanas que al contarlas verifico que son siete. Esto no es, según Locke, un conocimiento innato; sino aprendido mediante la experiencia y la instrucción. Pues bien, este razonamiento, aunque inspire pocas dudas desde el punto de vista del origen psicológico de cómo conseguimos ese conocimiento en nuestra vida, no dice nada, sin embargo, respecto de la veracidad o falsedad de la postura racionalista, pues la afirmación de las ideas innatas, propia del racionalismo, no se refiere a que dichas ideas estén siempre, desde un principio, disponibles en la consciencia del hombre, sino más bien, que pertenecen de suyo a la razón, de tal modo que siempre que el hombre pueda hacer uso de ésta, encontrará estas ideas, como un conocimiento (cuya validez es) “independiente” de la experiencia. La condición de la hipótesis racionalista no se refiere, por tanto, a la precedencia temporal de las ideas, sino a la precedencia lógica, o metafísica. No se trata de que la idea pueda darse “antes”, en el tiempo, que la experiencia, sino más bien de que hay, en efecto, algún tipo de conocimiento que es “independiente” de la experiencia. Podríamos admitir –por ejemplo- como algo evidente que tal vez necesitamos tener alguna experiencia de líneas casi rectas que se dan en la experiencia, para llegar a la idea de recta perfecta. Pero una vez que tenemos esta idea –aprehendida ya psicogenéticamente- podemos declarar que el juicio “la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos” es un juicio válido

¹¹ Locke, 1957, 29. Essay. [II.16]

siempre¹², independiente de lo que diga la experiencia. Si encontramos después de todo que no es así, puesto que al medirla no resulta ser, en efecto, la distancia más corta, no concluimos a partir de esto que el juicio enunciado estaba incorrecto sino más bien que, en definitiva, o no se trataba en verdad de una línea recta, o de que sencillamente hemos tomado mal las medidas¹³. Y este mismo razonamiento se puede aplicar con facilidad, de un modo análogo, para cotejar la verdad de todas las proposiciones matemáticas.

En suma, decir como dice Locke que no hay idea alguna anterior a la experiencia –que es la conclusión a la que llega su teoría del conocimiento de la mano del análisis estrictamente psicológico- no constituye una refutación efectiva de esta otra afirmación -relativa al origen lógico-, de que hay ideas independientes de la experiencia. Esto se debe a que “anterior” en este caso, se refiere a la precedencia de la aprehensión psicológica de las ideas a partir de la experiencia en el tiempo, mientras que “independiente” designa la relación entre la verdad de la proposición, y la experiencia de lo que ésta mienta. Y estas dos cosas, aunque pueden designar dos tipos de investigaciones relevantes en una teoría del conocimiento humano, evidentemente, no son lo mismo¹⁴.

¹² Al menos en el plano euclidiano de nuestra experiencia geométrica a “escala humana”.

¹³ Hartnack, 2006; 21. Un sujeto determinado bien podría decir que antes, cuando era niño, él no tenía conocimiento de esa proposición de la geometría, pero eso no implica que por esta razón, esta preposición no sea siempre válida lógicamente, independiente de la experiencia, porque ella es, podríamos decir, “pertenencia” o “característica” necesaria de la razón; no de la psicología, o de las mentes individuales. No es un asunto de psicología, sino de metafísica (o después, en el lenguaje de Kant, de una cuestión “transcendental”). El mismo razonamiento se aplica en el caso de la suma mencionada. El hecho que necesitemos de la experiencia en la aprehensión de este conocimiento, desde el punto de vista “biográfico”, no implica que, desde el punto de vista lógico, la verdad de esa suma ($3+4=7$) no tenga validez necesaria, independiente de la experiencia.

¹⁴ Rorty ha dado cuenta de esta confusión de Locke como un antecedente central en la gradual afirmación de la filosofía, en la modernidad, fundamentalmente como epistemología; desarrollo que habría alcanzado su culmine con la filosofía de Kant. Esta afirmación parece consecuente con las concepciones expresadas por Taylor, que aquí nos interesa estudiar. El mismo Taylor incluso hace referencia a la obra de Rorty en relación con esto. No obstante, hay un argumento, en particular, que Rorty presenta en apoyo a su tesis, que podría ser discutible, y que tal vez no debiera asumirse con tanta facilidad. En primer lugar, Rorty suscribe, como aquí hemos hecho, que “Locke llegó a pensar que una explicación causal de cómo se llega a tener una creencia debía ser índice de la justificación que se tiene de esa creencia” (Rorty, 1979; 137). Pero luego agrega como explicación de esto que la “confusión” de Locke se ha originado, en su actitud empirista, que le hacía concebir la naturaleza del conocimiento humano como una relación entre el juicio de la persona y los

1.3.1.2. La teoría del conocimiento de Hume como hito final en la evolución del empirismo de Locke.

El obispo Berkeley va a continuar el desarrollo de la filosofía inglesa sobre la base del método del análisis psicológico. La principal modificación que va a introducir a este respecto, es el rechazo de la distinción que hacía Locke entre las ideas primarias y las secundarias, en cuanto las primeras las podemos encontrar supuestamente fuera de nosotros. Para Berkeley, una vez admitido que las cualidades secundarias se encuentran en el sujeto que percibe, y no en el exterior, no encuentra ninguna razón para decir que esto no se aplica de igual modo a las cualidades primarias, de extensión, solidez, número, etc. pues estas constituyen idénticamente experiencias del hombre. Esto significa, en suma, que Berkeley va a negar la existencia de una sustancia extensa. Pero va a mantener sí, la hipótesis de una sustancia espiritual interna, que es el yo. El yo es efectivamente una cosa que piensa, y por tanto, una *res cogitans*.

En cuanto al orden y regularidad habitual de los fenómenos externos que involucran a las cosas del mundo, así como su permanencia, cuando no son pensadas por los hombres, y a fin de explicar también el modo en que la representación de tales cosas aparece en la mente, mediante la percepción -dado que no existen propiamente fuera, por sí mismas-, Berkeley supone que son colocadas en el espíritu humano por Dios. De esta manera, Berkeley va a afirmar finalmente la existencia de Dios, como del espíritu, o sustancia pensante que es el yo. Esta sustancia, sin embargo, no puede ser representada. Constituye una instancia de la actividad de percibir, pero ella misma no es objeto de percepción¹⁵.

Por último, es David Hume, como hemos dicho, quien va a llevar hasta su consecuencia lógica el empirismo nacido con Locke, y a extraer las conclusiones de término a las que

objetos, y no entre la persona y las proposiciones (Rorty, 1979; 136). Esto, no obstante, no parece ser una prueba evidente en sí misma, sobre todo porque como hemos constatado, el mismo Locke utiliza como ejemplo de sus razones, el conocimiento de la suma, que es de hecho una "proposición" matemática, y no un objeto.

¹⁵ Vanzago, 2011; 109.

debía arribar, en su desarrollo integral, el examen basado en el análisis del conocimiento, desde el punto de vista de su génesis psicológica en la mente¹⁶. Hume va a atacar –sobre la base de este mismo método- el último residuo que quedaba del entramado metafísico admitido en el sistema cartesiano. Esto es; el concepto de una sustancia espiritual, o *res cogitans*. Para llevar a cabo esta tarea, rectifica lo dicho por sus antecesores y plantea así una descripción más específica, y precisa, del mecanismo del entendimiento humano, que la heredada de Locke, y Berkeley. Establece una diferencia fundamental entre lo que llama las impresiones, y las ideas, propiamente tales. Las impresiones constituyen las vivencias directas de la realidad, que me suministran los sentidos. En cuanto a las ideas, no constituyen vivencias directas, sino que son la reproducción de éstas en nuestra psiquis, una vez que ya no se presentan actualmente a través de los sentidos. Las ideas son, por tanto, la representación de las cualidades aprehendidas alguna vez por medio de la vivencia directa, y que se reproducen ahora, movidas por el recuerdo, o en la operación de la fantasía. Por ejemplo, la experiencia directa de un objeto verde, origina la “impresión” del color verde. Pero luego, aunque no haya nada verde en el mundo externo que percibo, yo puedo igualmente imaginar un objeto verde, o recordar alguno, en cuyo caso, tengo la “idea” del color verde. La diferencia entre impresiones e ideas está marcada, por consiguiente, por la intensidad, o la vivacidad de la experiencia respectiva, pues es obvio que la impresión es más intensa que la idea, que es sólo su representación¹⁷.

Hume va a mantener que para el caso de las ideas simples, como la del verde, es fácil probar que proceden de la impresión correspondiente. Pero acerca del caso de las ideas complejas no se puede decir ya lo mismo. Las ideas complejas, de hecho, no tienen ninguna impresión respectiva, y dado que la impresión es la realidad¹⁸, estas ideas que carecen de

¹⁶ En el pensamiento.

¹⁷ “Todo el mundo estará dispuesto a conceder fácilmente que hay una considerable diferencia entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor de un calor excesivo o el placer de uno moderado, y sus percepciones cuando después recuerda en su memoria esta sensación, o cuando la anticipa en su imaginación. Estas últimas facultades pueden imitar o copiar las percepciones de los sentidos, pero nunca pueden alcanzar toda la fuerza y vivacidad del sentimiento original” (Hume, 2004; 53).

¹⁸ Cabe aclarar, como se verá luego, que esta realidad de la impresión es igualmente una “realidad” en un sentido convencional, esto es, fundada en la creencia, nada más, sin que le corresponda una total existencia metafísica, pues Hume niega también, al igual que Berkeley, que tengamos alguna garantía efectiva de la

ella, son tan sólo ficciones de la mente, o asociaciones de ideas simples. Hume caracteriza esta ficción para el caso concreto de cuatro ideas complejas importantes, que son la sustancia, la existencia, el yo, y la causalidad. Todas estas son ideas que no tienen ninguna correspondencia con una impresión, y que por lo tanto no podemos pretender que tengan realidad ninguna. Así, por ejemplo, para el caso de la primera de éstas: cuando nos preguntamos por la sustancia de un objeto, esto es; por el sustrato que lo define como tal, podemos constatar sin dificultad, que aquello que, en realidad, experimentamos, no es nunca esa sustancia, sino siempre, en rigor, la mera colección de las distintas cualidades bajo las cuales se nos aparece representado el objeto. No entendemos, por ejemplo, que la sustancia de esta manzana sea su color rojo, su esfericidad, o su sabor dulce. Tampoco es el conjunto sumado de estas cualidades sino que es algo más, que constituye su sustrato, o ese “no se qué” que decía Locke, servía de soporte a las impresiones. En cierto pasaje del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume se pregunta, de hecho, si la sustancia nos es dada por nuestros sentidos. En este caso, dice: “¿por cuál de ellos y de qué modo?. Si es percibida por los ojos, deberá ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo con respecto a los demás sentidos. Pero no creo que nadie afirme que la sustancia es un color, un sonido o un sabor”¹⁹. La hipótesis que la sustancia se deriva de una “impresión de reflexión” tampoco es plausible porque éstas se reducen a nuestras pasiones y emociones, y ninguna de éstas puede representar una sustancia. “Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto. // La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación, y que poseen un nombre particular

sustancia extensa. Esta aclaración además nos remite a la nota anterior, n°11. para que veamos que el criterio de la “vivacidad” para diferenciar las ideas de las impresiones es precisamente el recurso que utiliza Hume para no caer en el representacionalismo de Locke, que afirma la sustancialidad real de las cualidades primarias. Para Locke –en efecto- la diferencia entre ideas e impresiones es que las primeras son representaciones internas provocadas por las impresiones. Pero Hume, que niega que podamos afirmar la existencia de una sustancia extensa, y que nuestro conocimiento versa, por tanto, sólo sobre nuestros propios estados mentales, no puede referirse a ninguna cosa exterior para distinguir los estados mentales que son ideas, de los que son impresiones. De aquí que el criterio de diferencia viene a ser entonces la “vivacidad” del estado respectivo.

¹⁹ Hume, 2002; 60,61.

asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros- esa colección”²⁰. Se puede probar de un modo análogo que lo mismo ocurre cuando queremos pensar en la realidad de las restantes ideas complejas mencionadas; la existencia, el yo y la causalidad. El yo no aparece nunca, sino sólo las vivencias de distintas índole que, según decimos, lo constituyen. Y la causalidad tampoco, pues cuando un cuerpo se dilata en cercanía del fuego, no hay nada, ninguna impresión, que nos muestre que el fuego ha sido la causa de ese efecto.

Las ideas complejas, como las mencionadas, son, en suma, nada más que asociaciones de ideas, realizadas por nuestra imaginación, las cuales pueden ser de varios tipos (por semejanza, por contigüidad, por sucesión). De tal modo que, por ejemplo, lo que experimentamos como una relación de causa efecto es sólo en realidad una asociación de dos impresiones que se suceden en el tiempo de modo habitual, y frente a la cual nosotros abrigamos, por tanto, la creencia de que una es causa de la otra.

En definitiva, Hume mantiene que lo que percibimos son sólo nuestros estados mentales que describen cualidades aisladas. De este modo, siguiendo a Locke, no podemos concluir que los objetos que experimentamos en nuestra representación interna equivalgan a una realidad externa. Pero más aún, al igual que Berkeley, Hume sostiene que además no tenemos ninguna garantía de que exista una sustancia extensa con cualidades primarias inherentes, de modo que él también va a rechazar esta hipótesis. Los estados mentales son sólo eso, y nada más. Por último, dado que no tenemos ninguna impresión de Dios, o de la sustancia espiritual del yo, tampoco podemos afirmar esta sustancia. Hume va a terminar, por tanto, por rechazar ambas; la sustancia extensa, y la espiritual, arribando así a fundar un completo escepticismo frente a la posibilidad de nuestro conocimiento²¹.

²⁰ Íbid.

²¹ No sólo de nuestro conocimiento metafísico, en el sentido de un conocimiento de entidades suprasensibles, sino también de nuestro conocimiento común, empírico, el que tiene sí una validez convencional para efectos prácticos (podremos conocer como se “comporta” el mundo generalmente), pero no es en realidad un “conocimiento efectivo” sino solo un “conocimiento” fundado en la creencia habitual. No es propiamente un conocimiento sino una creencia. Esto es lo que va a refutar más tarde Kant, para

En suma, tanto la substancia externa como la substancia interna, son nociones que carecen de cualquier impresión correspondiente, o sea que son ficticias. Por consiguiente, ni siquiera es un problema con sentido –ni menos hay posibilidad de resolverlo- plantear si existen, o no existen, substancias. Para Hume, de hecho, las impresiones son hechos atómicos sin relaciones entre ellos. Las relaciones propiamente tales las establece la mente; son sólo asociaciones psicológicas, y no son verificables²².

Podemos sintetizar ya la conclusión que implica la filosofía de Hume y el modo como representa la culminación lógica del empirismo basado en el análisis del pensamiento como examen de su génesis psicológica.

Descartes, en primer lugar, considera que existen tanto el yo, como sustancia de la mente, la extensión, como sustancia del espacio, y Dios, como fundamento último de la realidad de las ideas innatas. Locke mantiene a este respecto, la postura de Descartes, pero rechaza esta clase de ideas, considerando que son todas ellas, adquiridas, mediante la experiencia. Berkeley, por su parte, asume la existencia del yo y de Dios, pero no de la extensión. Finalmente, Hume adopta una posición radical, anti-metafísica de pleno; según la cual no existe ni el yo, ni la extensión, ni Dios; de un modo tal que lo único que resta son las vivencias. Es cierto que estas vivencias aluden a realidades fuera del hombre, pero esto no implica la existencia de cuerpos, o de substancias, ni siquiera si concebimos a éstas como un sustrato “indiferenciado”, o “indeterminado” en su aspecto, o cognoscibilidad. En rigor, lo único que hay son vivencias, de tal modo que lo único que podemos tener es una mera creencia acerca de la existencia del mundo exterior. Creemos que el mundo exterior existe; es decir, que los objetos existen, que el mobiliario del mundo se sostiene en una real conexión de causalidades, etcétera. Pero, en realidad, esto es sólo una creencia, fundada en el hábito, y hecha posible por una simple asociación de ideas.

afirmar que sí existe un fundamento real del conocimiento empírico, aunque el conocimiento de realidades suprasensibles sea de igual forma imposible.

²² Vanzago, 2011; 110.

Se deja ver, entonces, como el desarrollo definitivo de este análisis del conocimiento, llevado a su extremo bajo la premisa de que lo nos interesa explicar es el origen de nuestras ideas, ha terminado por evanescer toda la realidad. Desde esta perspectiva ulterior, adoptada por Hume, ni siquiera existe una mente subjetiva, sino sólo el fenómeno mismo de las impresiones. Éstas constituyen lo único que nos es dado, y siguiendo la reflexión de Hume, es lo único que podemos afirmar. Asimismo, debemos rechazar, por las mismas razones, la existencia metafísica de un mundo que pudiera plantearse, más allá de las propias vivencias.

En suma, vemos que el empirismo inglés, de la mano de Hume, decanta en un escepticismo, que niega radicalmente los problemas metafísicos. En el plano de las ciencias, se traduce en una postura positivista absoluta. Es decir, no niega la posibilidad, ni la aplicación eficaz, de los conocimientos científicos, pero supone que su base –y apoyo– no tiene otro fundamento que la costumbre, o el hábito, producidos por una mera asociación de ideas. Esto significa que los eventos que estudia la ciencia son fenómenos naturales, psicológicos, que provocan en los hombres la creencia en la realidad del mundo exterior. La relación de causalidad, por ejemplo, como premisa esencial de la estructura explicativa de las ciencias, no es una relación apodíctica, sino sólo una clase de ese tipo de asociación, en nuestro pensamiento.

1.3.2. La consagración definitiva de la interiorización de las fuentes morales, en la modernidad: Locke y la idea del “yo puntual”.

Es importante que, llegados a este punto, mostremos como se hilvana el argumento de Taylor, acerca de la progresiva interiorización de las fuentes morales, en el desarrollo del pensamiento moderno, tras de Descartes. Según Taylor, la filosofía de Locke representa el hito fundamental siguiente, en la continuación de este proceso²³.

²³ Resultará útil que constatemos el hecho que Descartes no elaboró, en realidad, ninguna moral, y que por eso ha montado una ética sólo provisional. Este simple esbozo suscribe una noción de la moral basada en la

Locke va a llevar a término la formulación de unos fundamentos morales acordes con la nueva gnoseología cartesiana, aun cuando después, en esta tarea, sea sólo la teoría de Hume la que extrae el total de sus consecuencias lógicas. La idea central de Taylor, respecto del marco evolutivo de la “interiorización”, y de los hitos que la llevan a su cumplimiento, es que además del gradual afianzamiento del mecanicismo, en el pensamiento moderno, fue también importante, y realmente decisiva, la ruptura con la ética teleológica. Aquí es Locke quien extrae los principios fundamentales de una ética del “control psicológico”, al desestimar –contra Descartes- toda noción de “ideas innatas”. Veamos como Taylor desarrolla este punto.

La figura que Taylor denomina el “yo puntual” retrata el ideal del control psicológico sobre la propia interioridad. Consiste en una cierta imagen del agente humano como un ser “capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada”. Para ello – dice Taylor- “es necesaria la habilidad de adoptar una postura instrumental ante las propiedades, deseos, inclinaciones, tendencias y hábitos del pensamiento y el sentir que uno posee, de modo que puedan ser escudriñados, desechando algunos y fortaleciendo otros, hasta encontrar las especificaciones deseadas”²⁴. El elemento clave que determina esta figura radica en la posición desvinculada del mundo, que constituye, como hemos visto, la

virtud de la prudencia desde un punto de vista que podríamos considerar “convencional”, sobre todo si atendemos a ella, a la luz de la novedad que significaba, por otra parte, la síntesis de conjunto del sistema cartesiano en el marco de las concepciones gnoseológicas. Para Descartes, la realización efectiva de la virtud en el hombre, radica en la probabilidad de acertar en lo correcto, por medio de las acciones. El criterio está puesto en las situaciones concretas, que componen el espacio de la *res extensa*. Aquí es donde se somete la plausibilidad de los actos correctos. Pero el hecho que para Descartes sigue habiendo un conjunto de ideas innatas, las que pueden validar todavía la racionalidad del sujeto moral, en el plano de la conciencia, no plantea un límite infranqueable entre la esfera mental y externa para los fines prácticos de la moral. Lo que falta –diría Taylor– es el principio objetivista radical de Locke, para suministrar finalmente los lineamientos decisivos de una teoría moral que conduzca en realidad a su consecuencia lógica el significado profundo del giro epistemológico dado en la modernidad. Esto justificaría, omitir el examen de esa moral provisional de Descartes, al describir el proceso histórico de la interiorización de las fuentes morales como proceso característico de la evolución del pensamiento moderno. Es decir, la ausencia de una teoría moral más desarrollada, por parte de Descartes, justifica el hecho, de pasarla por alto, o de no detenerse demasiado en ella, sino que parece mejor ir en busca de una teoría moral que sí se adecúe al sentido de la nueva epistemología, y que sea derivable de ella. Y esto Taylor, lo encuentra en la filosofía de Locke.

²⁴ Taylor, 1996; 175-176.

disposición gnoseológica que adviene con la modernidad. Antiguamente, un mismo orden de sentido abarcaba la realidad física y humana. Este orden incluye, por tanto, un logos óntico, de tal modo que la configuración del mundo físico representa un continuo con el ámbito de las ideas, o de la razón. Existe una unidad ontológica entre estos dos ámbitos, lo que implica que existe una norma real, y efectiva –es decir, que no se limita a ser sólo una condición psicológica (subjetiva)- a la cual hemos de adecuarnos para realizarnos como los seres humanos que somos. La Idea del hombre que constituye la norma para nuestra circunstancia existencial, tiene una realidad cósmica, que pertenece a la misma naturaleza, de manera que no podemos evadirnos de ella. En la modernidad, en cambio, la situación es muy distinta, pues asistimos a la ruptura con esta idea de un cosmos significativo, o como dice Taylor, a su “neutralización”. En consecuencia, dejan de existir esas normas, o al menos, dejan de considerarse como principios de validez universal, y a lo sumo se los concibe como reglas psicológicas²⁵, de una realidad –o aplicación- meramente subjetiva. Por el contrario, lo que está “fuera”, en el mundo externo, constituye una realidad aparte, ajena del todo a la realidad humana. Lo que ha pasado, entonces, es que a esa realidad externa se la ha “objetivado”. “Objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Si tomamos una esfera del ser en la cual hasta ahora el modo de ser de las cosas ha establecido normas o criterios para nosotros, y adoptamos ante ella una postura nueva considerándola neutra, diremos que la objetivamos”²⁶.

Como ya hemos visto, es Descartes quien sistematiza filosóficamente esta concepción del nuevo pensamiento y la nueva ciencia. Pero se trata de una tendencia implícita que tiene antecedentes ya en la corriente nominalista, del pensamiento de Ockam, en especial, en su vertiente voluntarista, en el marco de las discusiones teológicas de la escolástica. Taylor enfatiza que el paso al mecanicismo, que neutraliza el sentido “humano” del cosmos, no es sólo el efecto secundario de un cambio puramente epistemológico. Al contrario -dice-, “parte del ímpetu de la ciencia nueva vino dado por una moral antiteleológica. La fuente de la que emana es teológica: la revuelta nominalista contra el realismo aristotélico, encabezada por figuras como Guillermo de Ockam, estuvo motivada por el pensamiento de

²⁵ O “del pensamiento”.

²⁶ *Ibid*, 176.

que la propuesta de una ética fundada en la supuesta inclinación de la naturaleza significaba intentar marcar límites a la soberanía de Dios. Dios ha de conservar plena libertad para establecer el bien y el mal por decreto. (...) Uno de los motivos más poderosos subyacentes en el nacimiento del mecanicismo fue, pues, originariamente su nexa con el ‘control’ en un principio como relación con Dios”²⁷.

Aquí empieza a vislumbrarse ya la idea del control psicológico, que luego va a estar representada en el modelo del “yo puntual”. Aunque en un principio describe el control en “relación con Dios”, gradualmente, con la secularización del pensamiento, se empieza a percibir al ser humano como su principal beneficiario. Los motivos siguen durante un tiempo vinculados. “Descartes aun enlaza el mecanicismo con una cierta teología”, pues los axiomas matemáticos están hechos por designio divino. “Pero al mismo tiempo, Descartes percibe la ciencia nueva como la que nos hará ‘amos y poseedores’ de la tierra. Y no valora dicho control instrumental sólo por sí mismo, sino que lo identifica como criterio de verdad científica, como ha de ser si el mundo es en realidad como una máquina”²⁸.

Pues bien, una vez que la desvinculación es una propiedad del sujeto humano, el control del mundo no es una fuerza (o capacidad) que se atribuye a Dios, sino que es asumida por el hombre, en la medida que éste pueda comprender la máquina que constituye el mundo (res extensa). Pero este conocimiento de una realidad tan extraña a las posibilidades formales de nuestro pensamiento (res cogitans), supone que nos desprendamos, en nuestro juicio, de toda consideración de las “cualidades secundarias”, como representaciones “ciertas” o “correctas” de la realidad. Con lo cual lo que resta es una “vivencia” de algo que no tiene ya casi nada del aspecto concreto de la experiencia propiamente humana. Es una experiencia –como dice Taylor- “desencarnada”²⁹. Luego, si consideramos que el principio que dibujan esos juicios de la ciencia mecánica, es la verdadera “imagen” de las cosas; lo que sobreviene por esta vía es necesariamente aquello que se ha designado como la

²⁷ *Íbid*, 177.

²⁸ *Íbid*.

²⁹ “Ello implica adoptar una postura hacia nosotros mismos que nos sustrae de la manera normal de experimentar el mundo y a nosotros mismos” (Taylor. Pag.)

“objetivación” del “mundo”. No es sólo que se ha objetivado las cosas, “los objetos”, propiamente tales, sino que –esta objetivación- se la podría extender a la totalidad de la existencia humana, si es que esta existencia pudiese reducirse a pura psicología³⁰. Locke no hace todavía esto, pero da un paso más allá que Descartes, en esta misma dirección, cuando rechaza la existencia de ideas innatas. Es un primer paso importante hacia la consecuencia definitiva de la tendencia psicologista en el escepticismo de Hume.

Descartes mantenía que la realidad en sí misma no tiene ninguna de las cualidades secundarias, dado que éstas son, en rigor, una exclusiva propiedad de nuestra mente³¹. Locke conserva esta premisa, y adscribe también como válida la hipótesis de la sustancia. Pero no hace lo mismo con las ideas innatas. Antes con Descartes, es cierto, que el mundo exterior era mecánico, muy extraño, y sólo descriptible por la matemática. Pero todavía era una sustancia respecto de la cual podríamos tener alguna idea innata, y así Descartes concluye efectivamente por afirmar la realidad de Dios y del Yo, como de la *res extensa*. Pero ahora, en cambio, bajo el sistema de Locke, al no poder decir que poseamos –ya con nosotros- ninguna idea respecto de la sustancia, la ruptura entre la esfera de la *res extensa* y la *res* del cogito es más radical, pues ninguna idea de la mente puede pretenderse que describa algo cierto de la realidad exterior, o que sea compatible con alguna idea a este respecto. Aquí –por tanto- la distancia es máxima. Las razones universales, en este contexto, no son más que “síntesis gratuitas acreditadas sólo por la costumbre” en nuestra psicología. No están fundadas en la razón³², sino que han llegado a nuestra mente psicogenéticamente, -es decir; en el proceso de formación de nuestra psiquis-. El mundo, pues, ha quedado de un lado, y el hombre ha quedado en el otro; el primero en la esfera de lo “físico”, y el segundo, dentro de una realidad mental que ahora sí estamos ya en camino de describir plenamente como psicológica, como se desprenderá más tarde, del todo, con Hume³³. Lo que ha cambiado en Locke respecto de Descartes, la cuestión que Locke

³⁰ Es decir, a puro pensamiento, exceptuando la posibilidad de que éste tenga un trasfondo metafísico.

³¹ o del “pensamiento”

³² Al menos como antes se concebía la razón pues ahora empieza el tránsito, y la afirmación final del estatuto de la razón, no como poseedora de contenidos sobre la realidad, sino como mero procedimiento.

³³ Es decir, de pleno, como mente subjetiva, de frente al mundo objetivado.

profundiza, es, en el fondo, la medida de la desvinculación. Ahora es mucho más radical y describe, por completo, una perspectiva objetivadora. Como dice Taylor; “Locke reifica la mente en grado extraordinario”³⁴, y la contrapartida de esto es esa separación radical entre mente y mundo, originada por el rechazo a las ideas innatas.

La psicologización de la mente humana llevada a cabo por Locke, es decir, la reducción de toda la mente a psicología, constituye una subjetivación extrema del orden mental, y por tanto, recíprocamente, una plena objetivación de la realidad extensa. Así es, de hecho, como se completa la *objetivación*. Taylor constata el modo en que la teoría “atomista” de Locke sobre el entendimiento se adecúa a este mecanicismo extremo. Para Locke “nuestro entendimiento de las cosas está construido por bloques de ideas simples” que, al igual que la materia, el hombre no puede crear. Además, las ideas se producen por la operación de estas partículas insensibles, las que son asociadas, en el pensamiento de un modo “cuasi-mecánico”³⁵. Tanto las ideas simples, en sí mismas, como sus asociaciones, por tanto, deben responder a la estructura mecánica del mundo, y el entendimiento, en este contexto, es sólo pasivo. De aquí que el cerebro sea comparado por Locke con un “cuarto oscuro”, o como una “sala de recepciones”³⁶, es decir, como una instancia carente de una actividad significativa propia en la fundación del conocimiento. El entendimiento, o la razón como dadora de “contenidos” acerca de la realidad está totalmente proscrito. Lo que queda es una noción de la razón fundada únicamente en el modo de su operación; como “pensamiento racional”. Como dice Taylor: “La concepción moderna de la razón es procedimental (...) No apela a que nos convirtamos en contempladores del orden, sino más bien a que constituyamos una imagen de las cosas ateniéndonos a los cánones del pensamiento racional. (...) La racionalidad es, por encima de todo, una propiedad del proceso de pensar, no del contenido sustantivo del pensamiento”³⁷.

³⁴ *Íbid*, 182.

³⁵ *Íbid*; 183.

³⁶ *Íbid*, 182.

³⁷ *Íbid*, 184.

Esta condición “procedimental” es lo que hace que nuestro conocimiento –tal como sostiene Locke- deba ser reflexivo y autoconciente. “El procedimiento es fundamentalmente reflexivo. Implica desvincularme de mis creencias espontáneas para someterlas a escrutinio.(...) Y esto es algo que la persona ha de hacer por sí misma. En este contexto, el conocimiento aprendido de un guía, aunque sea verdadero conocimiento, en cuanto a su contenido, no tiene validez. “No somos independientes por el hecho de adquirir la ciencia: nuestro camino debe ser radicalmente independiente si el resultado ha de ser la ciencia”³⁸. Naturalmente que el procedimentalismo de la mente, al desestimar la posibilidad de la razón de conocer a través de sus ideas, afirma, en cambio, una inteligencia sobre los meros medios, en los ámbitos respectivos, pero separados, de lo físico, y de lo psicológico. En el plano de la ética es decisivo que esto signifique que la razón no puede conocer fines sobre el hombre, y por tanto que no puede tener un conocimiento sobre el bien³⁹. Tal como veíamos, en el caso de Ockam, el nominalismo conducía al voluntarismo. Pasa de la gnoseología, a la discusión de la ética. Taylor dice: “Esta visión antiteleológica de la mente no sólo excluye las teorías del conocimiento que suponen la sintonía innata con la verdad, sino que también va dirigida contra las teorías morales que nos ven con una tendencia natural hacia el bien”⁴⁰. Luego, si la razón no se aplica en el conocimiento del bien, el fundamento del bien es la pura voluntad. Según Locke, siguiendo su actitud psicologista acerca de la moral⁴¹, el bien es el placer, y la ausencia de dolor, y el mal lo contrario,⁴². Pero a este hedonismo Locke agrega la concepción voluntarista. Locke se sitúa, de este modo, “en la tradición del voluntarismo teológico”. Pero ahora aparece en el contexto nuevo, como una forma de la objetivación; o digamos ya, en relación con el plano de la ética, de la “auto-objetivación”. La fuerza, y determinación de la voluntad está abocada a posibilitar el control de nuestras acciones, para dirigir las en un cierto sentido. Se reconoce que la mente tiene la capacidad de suspender la consecución y búsqueda de satisfacción de los deseos espontáneos, y cambiar, propiamente –por decisión conciente- los objetos de los

³⁸ Íbid. Algo que ha de hacer cada quien; idea que en cierta medida, adelanta el concepto kantiano de la autonomía.

³⁹ Esto es; que sea innato, o intrínseco a la profundización vinculada en la experiencia.

⁴⁰ Íbid, 185

⁴¹ Es decir, entender la ética como el estudio del origen psicológico de las razones morales.

⁴² Aunque en realidad, más específicamente, el motivo que determina la voluntad es el malestar del deseo.

deseos. Los sujetos, podemos establecer cuáles de entre los objetos son los “bienes” ateniéndonos a los cánones racionales de la evidencia. Y por esta vía nos disponemos luego a buscarlos. Al rechazar la búsqueda de ciertos fines, cambiándolos por otros que afirmamos racionalmente, nos reconstruimos. Es así que “la desvinculación radical abre la perspectiva de la auto-reconstrucción”⁴³.

La voluntad opera, igual que en la moral aristotélica, para generar el hábito y erradicar el mal, pero ahora no tratamos de alcanzar la virtud contenida en la razón, a fin de realizar nuestra naturaleza intrínseca; sino que se trata de reconstruirnos en base a la evidencia de un procedimiento de la razón que observa cómo obtener el placer y evitar el dolor. El campo de la “razón práctica” es aquí sólo la racionalidad instrumental de los medios. La voluntad es todavía la que modela los hábitos, pero “ahora los hábitos enlazan elementos entre los cuales ya no existen relaciones de ajuste natural. Las conexiones idóneas sólo se determinan instrumentalmente por aquello que aporte los mejores resultados, el placer o la felicidad”⁴⁴. La reforma conciente de los hábitos que constituye esta reconstrucción, apunta a administrar los medios de un modo más racional y ventajoso. Y esto delinea la figura del control psicológico que se afirma en la concepción moral con la filosofía de Locke. Taylor lo define de este modo: “Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar el yo “puntual”. Adoptar esta postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial. Lo que en esencia somos no es ninguno de esos rasgos sino lo que es capaz de ajustarlos y configurarlos. Esto es lo que desea transmitir la imagen de punto, inspirándose en el término geométrico: el yo real es la imagen del punto, el yo real es “sin extensión”; es lo único que posee el poder de fijar las cosas como objetos”⁴⁵.

En el formato del “yo puntual” -por consiguiente-, el yo es, en lo esencial, una conciencia. Esto es lo que somos, pues en la conciencia tenemos la sede del control psicológico. Es así

⁴³ *Íbid*, 187.

⁴⁴ *Íbid*.

⁴⁵ *Íbid*.

que Locke desestima identificar al yo o a la persona con una sustancia material, o inmaterial (espiritual), y la hace depender plenamente de la conciencia. Bajo la figura de la desvinculación se supone que la conciencia es independiente de todos los otros rasgos de la experiencia encarnada. “Se supone que algo que llamamos conciencia o autoconciencia pudiera distinguirse claramente de su encarnación y que fuera posible que las dos se separasen (...). La postura de desligamiento genera una imagen de nosotros mismos como poseedores de una conciencia puramente independiente, que sostiene y justifica dicha postura y es la base de la radical promesa que entraña de autocontrol y reconstrucción”⁴⁶.

Por último, Taylor verifica que esta postura del yo desvinculado, y más allá que esto, del control, y de la objetivación, ha permeado profundamente en nuestra cultura, a partir de la ilustración hasta hoy en día inclusive. Reflejo de esto es el surgimiento, en este período, de las prácticas disciplinarias “sobre una amplia esfera del ejército, los hospitales, las escuelas, además de las prácticas relacionadas de organización y control metódico y burocrático”⁴⁷.

1.3.3. La concepción de la moral en los moralistas ingleses del sentimiento, y en Hume.

En Locke, la ley moral ya no está fundada en la razón. Sin embargo, la razón todavía puede captar esa ley, que dimana de la Voluntad de Dios, y de la cual se derivan los derechos naturales⁴⁸. El derecho natural no es racional aquí sino que está fundado en la ley impuesta por Dios. La razón, a través de sus ideas, ya no representa un continuo con la realidad del mundo, pero igualmente Locke admite que tenemos conocimiento de esa ley, aunque no sea a través de una “deliberación racional”. La potencia de la razón ya no se concibe en el sentido significativo de la antigüedad, sino en la mera función de la racionalidad. Este tránsito de la razón como estatuto ontológico pleno, que describe la concepción del logos

⁴⁶ *Íbid*, 188. Esta imagen de la conciencia, como desvinculada, corresponde a una objetivación de nosotros mismos. Esto es lo que, propiamente, Taylor denomina como una “auto-objetivación”.

⁴⁷ Taylor, 189.

⁴⁸ Locke, por tanto, cuando habla de estos derechos, los supone fundados en esa voluntad. Es una concepción voluntarista, no racionalista de la ética.

óntico, al concepto de la razón como simple procedimiento, en la modernidad, ha disminuido considerablemente la incidencia admitida de la razón en la determinación, y reconocimiento de lo bueno. Y esto abre paso a una discusión más profunda sobre el origen particular de nuestros preceptos morales, que tiene su génesis en la filosofía de Locke, y que se va a desarrollar en el seno de la filosofía inglesa, en el pensamiento de los moralistas como Shaftesbury, Hutcheson, Butler, y Smith y en la filosofía de Hume, en quien alcanzan su consecuencia, y coherencia más lograda y definitiva dentro de la corriente de conjunto del empirismo inglés de este período.

La idea que van a afirmar, en esta discusión, es que el origen de la moral está en los sentimientos, y que la forma en que también participa la razón está limitada solo al modo procedimental -esto es, como aplicación específica de la razón, en su uso instrumental-. La pauta de todo este debate ha sido marcada, en su germen, por el psicologismo de Locke. Esto es, un tipo de búsqueda, o una investigación que pre-supone como premisa que, así como en el ámbito de la gnoseología, preguntarse por el entendimiento es preguntarse por su origen psicogenético, así, de modo análogo, preguntarse por la moral, no es preguntarse por el fundamento metafísico –antropológico, u ontológico- que tiene, sino que es preguntarse más bien por el origen psicogenético de la moral. Esta es la investigación que implícitamente late, y nace con Locke, a partir del establecimiento de la idea del “yo puntual”.

Al pensar que esta cuestión psicológica es el objetivo central del análisis de una teoría moral, el psicologismo inglés, ha llegado a la conclusión que la moral no es más que psicología, y que, por tanto, se puede reducir a ella. “Ha pretendido convertir la moral, como por lo demás toda la filosofía y aun la religión en psicología”⁴⁹.

Shaftesbury, en primer lugar, plantea dos ideas fundamentales en esta línea. “La primera, desarrollada en el Soliloquio, de los *réflex affections*. En el soliloquio o diálogo del hombre consigo mismo es como si éste se mirase en un espejo: se produce un desdoblamiento del

⁴⁹ Aranguren, 1959; 58.

alma. Este Adviser or guide que surge así en nosotros se personifica, en el terreno de la moral religiosa, en el Daimon, el Genio o el Ángel. Y, por otra parte, no ya en el soliloquio, sino en las relaciones interpersonales acontece algo análogo. En *An inquiry concerning Virtue or Merit* muestra Shaftesbury como cada hombre se constituye en “Spectator of Auditor of others minds”, y surgen así los efectos de “pity, kindness, sympathy” o sus contrarios, es decir, afectos, otra vez, de aprobación o desaprobación (...). Los verdaderos fundadores de la ética psicológica, es decir, los pensadores para quienes el problema moral se transforma en el del origen psicogenético de la moral, a saber, David Hume y Adam Smith, han aprovechado estos precedentes”⁵⁰.

Las distinciones morales no se efectúan por medio de la razón sino por medio de un sentimiento moral. Dice Shaftesbury: “Tan pronto como se advierte la acción, tan pronto como se discernen los afectos y pasiones humanas (y la mayor parte se discierne tan pronto como se siente), inmediatamente un ojo interior distingue y ve lo bello y bien formado, lo afable y admirable, aparte de lo deformado, lo vil, lo odioso, o lo despreciable. Si estas distinciones tienen su fundamento en la naturaleza, ¿cómo es posible entonces no reconocer que el discernimiento mismo es natural y proveniente de la sola naturaleza?” Así, un juicio moral es la expresión de una respuesta del sentimiento a una propiedad de la acción, lo mismo que –de acuerdo con el punto de vista de Shaftesbury- un juicio estético es la expresión de una respuesta semejante a las propiedades de las formas y figuras”⁵¹.

La propiedad de las acciones que activa nuestras respuestas morales es la armonía -o bien la desarmonía- entre las inclinaciones de un hombre y la de sus congéneres, que se realiza a través del sentimiento de la benevolencia. Las acciones caracterizadas por esta armonía, en que el hombre alinea sus afectos, e inclinaciones, con los del resto, son acciones virtuosas, o que realiza un hombre virtuoso, mientras que aquél que no participa de esta benevolencia, se encierra en su egoísmo. Para Shaftesbury, “la tendencia natural del hombre es hacia la benevolencia”⁵². No obstante, no ofrece ninguna explicación acerca del fundamento de nuestro razonamiento moral, que sirva para establecer cuál es la razón, en suma, por la que

⁵⁰ *Íbid.*

⁵¹ MacIntyre, 1981; 159.

⁵² *Íbid.*, 160.

damos nuestra aprobación a la benevolencia, y la actitud altruista que significa, y no, en cambio, al interés personal. Esto no es evidente de por sí atendiendo al ordenamiento de lo que parece conveniente a nuestra propia naturaleza social, pues, según sostiene Mendeville, pareciera ser, por el contrario, que la actitud egoísta, e incluso los vicios privados, serían el origen del buen orden social. Hutcheson, por su parte, no avanza mucho más, y al igual que Shaftesbury, no presenta un argumento que responda a esta crítica de Mendeville. En general, podría decirse que dan por un hecho, que el sentimiento de benevolencia, fundado en nuestra propia naturaleza, ha de funcionar, de igual modo, naturalmente, como principio de la buena convivencia, y sociedad humana. Una contribución importante de Hutcheson, en particular, es la primera enunciación del criterio utilitarista según el cual la mejor nación es aquella que proporciona la mayor felicidad al mayor número de personas.

Como se puede ver, el rasgo central en el pensamiento de conjunto de estos pensadores de la denominada “Ilustración escocesa”, es la idea según la cual el hombre posee un sentido moral (“moral sense”) intuitivo, no racional. Las diferencias entre uno y otro pensador, de hecho, radican en la determinación de cuál es ese sentimiento fundamental, pero concuerdan en ese aspecto genérico. Para Smith –a diferencia de Shaftesbury y Hutcheson–, el primero de estos sentimientos es la “simpatía”, y la define a ésta como aquella facultad por la cual “entramos”, o “participamos”, en alguna medida, de los sentimientos de los otros. Esta idea es desarrollada por Smith en relación a la misma idea del espejo que presentaba Shaftesbury, en su obra. A diferencia de Hobbes, Smith afirma que el hombre, más que un lobo para el hombre, es un espejo. Nosotros podemos ponernos en el lugar de los demás, y esto nos permite, acto seguido, vernos a nosotros mismos, tal como nos ven los demás. La noción clave que subyace aquí es la idea del espectador imparcial. Al actuar debemos pensar como nos juzgaría un espectador imparcial, que supiese todo lo que yo sé de mí mismo⁵³. El hombre perfecto es aquél que ha logrado que ese espectador imparcial, introyectado dentro de sí mismo, sea el espejo de su propia conciencia. “El se ve a sí mismo como lo vería un hombre recto, justo e imparcial, mirándose desde ese espectador que ha

⁵³ Rodríguez Braun, 2004; 18.

metido dentro de su conciencia”⁵⁴. El objetivo que subyace es que el hombre debe conseguir amarse a sí mismo en una medida que no sea mayor de lo que podría amarlo el prójimo. Esta es una manera de lograr la igualdad a la que apunta el requisito del espectador imparcial.

En suma, Smith juzga que “tenemos un sentido de la corrección y de la justicia que nos lleva a respetar los intereses ajenos, aunque nadie nos obligue a hacerlo. Lo identifica con la conciencia: ella nos impide actuar sólo por amor propio y explica que actuemos desinteresadamente. No lo hacemos por amor al prójimo, sino por un amor más fuerte, el amor a lo honorable y noble y digno. (...) Por eso habla del espectador bien informado (...) ese espectador y no la utilidad individual o social, es la clave del juicio moral de la conducta correcta”⁵⁵. Este último punto es importante. El criterio de la ética es el requisito de la conciencia, en cuanto el hombre cumple con el espectador imparcial interno, y no el criterio de la utilidad. En esto radica el aspecto central que diferencia la filosofía moral de Smith de la de Hume.

Hume es el filósofo que, podríamos decir, lleva a su término lógico, el desarrollo de esta idea que caracteriza a los pensadores de la ilustración escocesa, para quienes el origen de nuestros juicios morales, no está en la razón, sino en los sentimientos. En Hume, la concepción del fundamento moral es bien clara. Hume juzga que el papel de la razón es únicamente el de servir de “*guía de nuestros juicios concernientes a causas y efectos*”⁵⁶, pero que en el plano de la voluntad es incapaz de producir su movimiento, así como de impedirlo. “*De todo ello se infiere que, por lo que respecta a los motivos de la voluntad, la razón sólo puede aspirar a diseñar la mejor estrategia para alcanzar las metas previamente establecidas por las pasiones*”⁵⁷. Esto es precisamente lo que Hume sostiene en el célebre pasaje en el que afirma que “*la razón es y sólo debe ser esclava de las*

⁵⁴ Grondona, 1987; 34

⁵⁵ Rodríguez Brawn, 2004; 17,18.

⁵⁶ Hume, 2002; 560. [Tratado, 414].

⁵⁷ Gutiérrez López, 1988; 88.

*pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas*⁵⁸ (Hume, Tratado, 415)⁵⁹. Una concepción de este tipo no puede sino desembocar, en definitiva, más que en la figura de la razón en su mera función instrumental. “La racionalidad instrumental, en efecto, se ejercita en la selección de los medios más eficaces o idóneos para la obtención de un fin, pero nada dice respecto a la posible racionalidad de los fines mismos, ya que éstos son objeto de preferencias, deseos o inclinaciones que no pueden a su vez ser dilucidados racionalmente, en virtud de la propia definición de racionalidad de que se parte. Tal es la taxativa afirmación de Hume en un texto del Primer Apéndice a la Investigación sobre los Principios de la Moral: ‘*Resulta evidente que los fines últimos de las acciones nunca pueden ser explicados por la razón, sino que se encomiendan a sí mismos por entero a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin dependencia alguna de las facultades intelectuales [...]. Más allá de (este fin último) es absurdo demandar razones. Es imposible que haya un progreso in infinitum, y que una cosa pueda ser siempre la razón por la que otra es deseada. Algo debe ser deseable por sí mismo y en virtud de su inmediato acuerdo con el sentimiento y el afecto humanos*’ (Investigación sobre los principios de la moral, 293)⁶⁰.

Este resultado es el producto de aplicar rigurosamente todas las premisas que había venido desarrollando hasta este momento el psicologismo inglés en el campo de la discusión gnoseológica, y en la discusión respectiva acerca de la razón práctica, siguiendo, hacia el final, la senda demarcada por los moralistas del sentimiento. En el campo gnoseológico, como hemos visto, Hume concluye por fundar un completo escepticismo frente a la posibilidad del conocimiento. Por una parte, éste no tiene ningún fundamento legítimo en las ideas de la razón humana, y, por otra parte, lo que llamamos “conocimiento” empírico, es sólo un conjunto de consideraciones acerca del mecanismo de las cosas en la *res extensa*, a cuya constancia fenomenológica estamos habituados psicológicamente. Su validez, por tanto, es sólo convencional y contingente. De este modo, la concepción, en esencia,

⁵⁸ En efecto, “para Hume, los juicios que nuestra razón formula pueden ser verdaderos o falsos, pero la relación concreta que se establece entre los fines y la facultad apetitiva pertenece al mundo de la realidad física y no es específicamente diferente de la que se establece entre los cuerpos en el espacio” (Gutiérrez López, 1988; 88).

⁵⁹ Hume, 2002; 561.

⁶⁰ Gutiérrez López, 1988; 77.

procedimental que, caracteriza desde Descartes, la imagen que tienen los modernos de la razón, termina por reducirse, lisa y llanamente, en el contexto de la filosofía de Hume, a un concepto “instrumental”. Y en un contexto, en el que además se asume que somos impulsados a la acción, por las meras perspectivas de placer y dolor que esperamos obtener, es natural que esta concepción instrumental de la razón termine por afirmar una concepción utilitarista de la moral. En este sentido, es que la doctrina del utilitarismo, en el campo ético, parece ser la consecución lógica del psicologismo británico. Smith, por ejemplo, intenta refutar a Hume diciendo que la utilidad no puede ser un principio porque nuestra aprobación a los personajes buenos de la antigüedad, y nuestro rechazo a los villanos, no nos reporta ninguna utilidad a nosotros en el presente⁶¹. Esta, sin embargo, es una afirmación que avala la tesis de que el origen de nuestras valoraciones está en el sentimiento, algo en lo que también concuerda Hume. Puede ser que Smith quisiera sugerir algo más acerca del sentimiento, como un criterio de acceder a lo que es bueno en sí mismo. En este sentido, pareciera apuntar a una suerte de criterio racional tras el sentimiento. Pero esta pretensión no puede estar al alcance del tipo de análisis de una corriente que funda su propio estudio de la moral, en el examen de sus meros antecedentes psicogenéticos. La posibilidad de conocer fines morales es algo que ha quedado excluido por la opinión del psicologismo. Éste se enmarca, y es un desarrollo particular, como hemos visto, de la tendencia moderna, que desde Descartes, separa radicalmente el mundo físico, o matemático de la res extensa, del ámbito del alma humana. Así, la postura utilitarista de Hume, en el plano de la moral, parece ser, en rigor, una consecuencia más coherente del escepticismo. Y este escepticismo, como hemos estudiado, es el desarrollo - en última instancia-, de la posición psicologista en el ámbito del debate gnoseológico.

⁶¹ Rodríguez Brawn, 2004; 31.

1.4. La filosofía moral de Kant.

En este capítulo revisamos, en primer lugar, los aspectos principales del sistema trascendental de la filosofía kantiana, el que plantea en lo fundamental, una nueva teoría gnoseológica (“giro copernicano”). En el marco de este repaso, presentamos la defensa que hace Taylor de la validez de los “argumentos trascendentales” como una forma de razonamiento que recoge los lineamientos centrales de esta filosofía.

En segundo lugar, repasamos la concepción ética de Kant, y vemos de qué manera, según Taylor, ésta representa la consumación más acabada del proceso de interiorización de las fuentes morales, operado en la modernidad, y cuyos antecedentes anteriores, vimos en Descartes y en Locke.

Dejamos también constatado que el formalismo de la moral kantiana, es el resultado riguroso, y coherente, de la aplicación de las condiciones gnoseológicas sancionadas en el sistema trascendental. La consecuencia más importante para los efectos de la teoría moral es la restricción de las posibilidades del auto-conocimiento, como luego podremos verificar en los capítulos siguientes, de contrastación del pensamiento de Taylor, quien a pesar de suscribir, por un lado, la validez de los así llamados, “argumentos trascendentales”, critica, por otra parte, a la teoría ética kantiana, y en general, al conjunto de las éticas procedimentales, por ignorar un aspecto fundamental de las consideraciones del bien moral que no caben en una mera ética prescriptiva.

1.4.1. El sistema de la filosofía trascendental.

La posición del *idealismo trascendental* elaborada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, tiene como objetivo volver a validar el conocimiento, que tras los ataques de Hume se había desacreditado, en gran parte, al llevar al marco propio de sus conclusiones escépticas la crítica empirista del psicologismo inglés. La crítica de Kant intenta superar este escepticismo, estableciendo una nueva forma de concebir los fundamentos del conocimiento científico. Como hemos visto, para Hume, las afirmaciones de las ciencias, no constituyen, propiamente, un conocimiento, sino tan sólo un tipo de constatación que hacemos sobre las cosas del mundo de modo y alcance (validez) sólo psicológico. La forma

que adquiere nuestra representación de la realidad está originada en la mera costumbre que tiene nuestra percepción respecto de la índole, y naturaleza, de los fenómenos. Ésta se encuentra conformada, tan sólo, por impresiones, que ni siquiera suponen un sujeto, o un objeto conocidos. Kant, en contra de esto, tiene que proponer un sistema coherente que explique la posibilidad del conocimiento. No puede limitarse a reponer las posturas racionalistas de sus predecesores, porque el empirismo de Hume le ha servido, en efecto, para “despertar de sus sueños dogmáticos”, pero no puede tampoco admitir las conclusiones escépticas del empirismo humeano. El sistema que Kant plantea, está fundado, en primer lugar, en la afirmación de una nueva acepción para describir la condición de los objetos de nuestra experiencia; condición que Kant denomina “trascendental”. Este concepto introduce una diferencia respecto de la realidad “trascendente” que el racionalismo creía poder atribuir a los objetos, como cosas en sí. Según Kant, éstos no pueden nunca ser aprehendidos como tales, de ningún modo, sino sólo en cuanto se constituyen como ob-jetos, en el marco de un acto de conocimiento, en que participa, por la otra parte, un su-jeto que conoce. La dimensión en la que queda encapsulada la experiencia cognitiva humana, en este contexto, constituye un mundo de meros fenómenos, opuesto a los *nóúmenos*, que son las cosas en sí.

En la teoría de Hume, nuestra experiencia de conocimiento se constituye nada más que de “impresiones”, sin que podamos asignarle -con validez- ninguna realidad metafísica a ninguno de sus contenidos. En particular, esta postura apuntaba a invalidar algunos conceptos fundamentales de nuestro pensamiento, como la *sustancia*, el *yo*, y la *causalidad*. Al negar esta última, por ejemplo, no se puede admitir ninguna necesidad racional a las proposiciones de la ciencia que involucran el concepto de causa, y por tanto, de casi ninguna –o ninguna- “ley”, o principio del conocimiento científico (de la naturaleza). La construcción de Kant no pretende restituir la cognoscibilidad metafísica de nada, pero sí la posibilidad de la ciencia empírica. Comencemos a ver, gradualmente, el modo como se estructura el sistema kantiano, bajo este propósito.

La facultad de nuestro conocimiento científico está fundada, según Kant, en dos clases de juicios: juicios analíticos, y juicios sintéticos. Los *juicios analíticos* son aquellos en los que

el predicado está contenido en el sujeto. Son juicios del tipo $A=A$. Es decir, necesariamente verdaderos. Estos son los juicios de la lógica pura, y nos son útiles, por consiguiente, para realizar nuestro pensamiento, aunque no nos brindan ningún conocimiento de la realidad externa. Los juicios sintéticos, por su parte, se diferencian de los analíticos, porque el predicado difiere del sujeto. Este tipo de juicios puede ser, asimismo, de dos clases; *a posteriori*, si son derivados de la experiencia sensible, o *a priori*, si no lo son. Los primeros, esto es, los juicios sintéticos a posteriori, no son verdaderos por necesidad, sino que su verdad hay que determinarla para cada caso, pues se trata en el fondo de meros juicios empíricos.

El caso de los juicios sintéticos a priori es más particular, y requiere de un análisis más exhaustivo. Antes de Kant, era común pensar que todo juicio sintético, es decir, que no era analítico, era necesariamente empírico, o a posteriori. La novedad que introduce Kant es la afirmación de que pueden haber juicios sintéticos *a priori*, esto es, no derivados de la experiencia. La diferencia con los juicios empíricos viene a ser, por tanto, el hecho de estar conformados a partir de ciertas condiciones “a priori” –la acción sintética, y trascendental del entendimiento; y las formas de la sensibilidad pura- que son, anteriores a la experiencia. Estas condiciones son, de hecho, las que propiamente hacen posible la “experiencia objetiva” que tenemos los seres humanos. Ésta es siempre una experiencia que se restringe a la realidad del fenómeno. Mientras que nunca podemos conocer la cosa en sí, o *nómeno*¹.

La prueba de Kant apunta a mostrar que los *juicios sintéticos a priori*, que están involucrados en el conocimiento científico, son verdaderos para nosotros y que tienen, en este sentido, validez objetiva. Tal es el caso de los juicios sintéticos a priori en las Matemáticas, y de los juicios sintéticos a priori de la Física. Los presupuestos analíticos de esta prueba se encuentran en la Crítica, en las secciones de la Estética Trascendental y la Analítica Trascendental, respectivamente. Los juicios sintéticos *a priori* que están

¹ “Un nómeno es algo que no es fenoménico, esto es, que no es un estado sensorial y que no puede ser conocido por medio de los sentidos. Las ‘cosas en sí’ de las que también habla Kant pueden (...) igualarse a los nómenos” (Bennett, 1979; 44).

involucrados, sin embargo, en el conocimiento metafísico no podemos saber, según Kant, si son verdaderos o no.

Kant ha dividido su “Crítica de la Razón Pura” en tres partes; la *Estética Trascendental*, la *Analítica Trascendental*, y la *Dialéctica Trascendental*. En la primera de estas secciones, esto es, en la *Estética Trascendental*, se expone la condición del espacio y del tiempo, como las *formas a priori de la intuición*. El espacio es una forma a priori de la intuición externa, y el tiempo es una forma a priori tanto de la intuición externa, como interna. En este contexto se intenta asimismo responder a la pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en las Matemáticas Puras. En la *Analítica Trascendental*, por su parte, se trata de dar una respuesta a la pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la Ciencia Física, y en general en las Ciencias de la Naturaleza. En la *Dialéctica Trascendental*, por último, se intenta responder -o al menos reflexionar sobre- como son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la Metafísica.

En la Estética Trascendental, como hemos dicho, Kant ha presentado al *espacio* y al *tiempo* como las *formas a priori de la intuición*. Que sean formas de la intuición significa que no son conceptos. El concepto es una unidad de significado dentro de la cual se encuentra comprendido un número indefinido de seres o cosas. Así, por ejemplo, el concepto de león, es la unidad sintética de los caracteres que definen a todos los leones. Mientras que la intuición, en cambio, se refiere a una operación por la cual tomamos conocimiento directo de una individualidad. El espacio, en particular, no es un concepto, porque no es algo que describe el carácter de varias realidades espaciales individuales, sino que es uno sólo, del cual nos apercibimos de modo directo. De modo análogo, lo mismo ocurre con el tiempo, que tampoco es un concepto, sino una intuición. Por otra parte, el carácter “a priori” significa que tanto el tiempo como el espacio son independientes de la experiencia. Implica que, en realidad, no los derivamos de la experiencia sino que la experiencia los supone ya de antemano, y así, por ejemplo, no podemos pensar las cosas sin tener un pensamiento del espacio y del tiempo en los cuales las pensamos, mientras que sí podemos pensar al espacio y al tiempo sin ninguna cosa que los ocupe. De este modo, el espacio y el tiempo son la forma de la intuición pura, o a priori, que constituye el presupuesto básico de nuestra experiencia. Es decir, condicionan plenamente –ya de antemano- las posibilidades básicas

que ha tener nuestra experiencia sensible y, por tanto, nuestro conocimiento. Cualquier cosa que pensemos, será indefectiblemente temporal, y cuando se trate de representaciones extensas, o que aludan a entidades del mundo externo, será, además, espacial. La denominada “exposición metafísica” del espacio está destinada a demostrar su carácter intuitivo y a priori, y a plantear que como resultado de estos caracteres, el espacio es el fundamento esencial de la geometría, pues las figuras de ésta requieren siempre, como substrato, de su intuición. La demostración de este último punto es desarrollada en el marco de la denominada “exposición trascendental”. De un modo parecido, el tiempo es el substrato de la aritmética (dicho, en rigor; es la condición de posibilidad de los juicios sintéticos de la aritmética), debido a su carácter intuitivo y a priori, y la exhibición de este hecho corresponde a la “exposición trascendental” del tiempo, así como la exposición metafísica apuntaba la *intuitividad* y *aprioridad* mismas, que determinan esta consecuencia.

En suma, el propósito de la exposición trascendental, tanto del tiempo como del espacio, es mostrar que, en cuánto intuiciones, y en cuanto *a priori*, el espacio y el tiempo son las condiciones “trascendentales” de la objetividad, es decir, las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de objetos. No son ellos mismos objetos de nuestro conocimiento, sino que definen el marco en que se nos aparece todo objeto, y así se constituyen como los primeros principios del conocimiento objetivo humano. Los objetos reales, sobre los que tenemos una impresión sensible, han de tener siempre estos caracteres del espacio y del tiempo, pues somos nosotros mismos², quienes les hemos proyectado “a priori esos caracteres de espaciales, y temporales. Les hemos introyectado estos rasgos en el despliegue de nuestras propias condiciones de sensibilidad posibles³.

² Por supuesto, no somos nosotros voluntariamente que efectuamos esta operación, sino que la posibilidad misma de nuestra experiencia consciente, es realizada –o está determinada- por esta operación ‘espontánea’ de nuestro espíritu. La volición no media en esta acción, sino que se encuentra a sí misma ya, en el contexto de su experiencia posible, en este marco espacial-temporal, o del mundo fenoménico.

³ Esto significa que el espacio y el tiempo son “intuiciones” en un sentido formal que origina la posibilidad de las intuiciones empíricas, de nuestra psicología, o mente. Esta condición de requisitos trascendentales, es decir; que conforman la posibilidad de la experiencia, es lo que distingue –particularmente- a estas intuiciones “puras” del espacio, y el tiempo.

El objetivo de Kant, no olvidemos, es salvar la posibilidad del conocimiento científico, y, por tanto, de los juicios enunciados por éste. Ahora bien, aunque todo juicio se ha de amoldar, por necesidad, a esas formas a priori de la intuición sensible –que son el tiempo y el espacio–, esta intuición no es suficiente para que podamos construir esos juicios. Para poder erigir el tipo de juicios que encontramos, de hecho, en nuestros conocimientos científicos, necesitamos, además de las formas de la intuición determinadas *a priori*, de un conjunto de conceptos, que están asimismo determinados *a priori*, y que permiten, en unión con la intuición pura, la actividad que es propia de la facultad del *entendimiento*. Como ejemplo de esto podemos enfocarnos en un juicio en particular de la geometría, disciplina a la que Kant concibe como la “matemática del espacio”. Se trata del mismo caso que ya enunciamos anteriormente al explicar la confusión en que cae Locke al identificar la investigación sobre la validez de nuestro conocimiento, con la cuestión sobre su origen psicogenético. El principio que poníamos atendía al conocimiento de la geometría que afirma que la línea más corta entre dos puntos es la línea recta. En esta tesis, como se puede ver, no subyace únicamente una intuición del espacio, a saber; la intuición sensible de una “línea recta”. Pues hay asimismo contenido aquí el concepto de *magnitud*. Si contáramos sólo con la intuición de una línea en el espacio, con forma recta, no obtendríamos nunca el entendimiento de si esta línea es más corta o más larga que alguna otra línea. Es decir; no podríamos emitir nuestro juicio del conocimiento geométrico de que esa línea en particular es más corta que otras que no recorren la distancia entre los puntos dados de una forma recta. En tales circunstancias nuestro conocimiento geométrico no sería posible⁴. Lo mismo acontece en el conocimiento de la Física para el cual necesitamos ciertos conceptos a priori como el de *persistencia*, aplicado, por ejemplo, al juicio “en todos los cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia *permanece* siempre la misma”. En este caso, lo que percibimos sensiblemente como un objeto de “materia” es tan sólo su presencia en distintos momentos del tiempo, y su presencia en determinados lugares del espacio, pero no observamos nunca su “permanencia”, lo que es por tanto, atribuido.

El conocimiento científico, en suma, requiere entonces de dos elementos condicionantes que han de conjugarse necesariamente. Estos son; la intuición *a priori* del espacio y del

⁴ Cassirer, 2003; 202.

tiempo, y los conceptos puros del entendimiento. Estos dos elementos, tanto las intuiciones como los conceptos puros son dados *a priori*, es decir, que no son derivados de la experiencia como querían los empiristas ingleses, sino que están puestos ya como condiciones propias de nuestra naturaleza, en el acto de una *síntesis* de nuestro *entendimiento*. Las condiciones que quedan definidas en el acto de esta *síntesis*, y que constituyen el contexto de posibilidad de nuestra experiencia, son las condiciones que Kant llama *trascendentales*. Esto significa, a su vez –como ya lo advertimos- que los objetos que experimentamos no podemos decir, en el sentido aristotélico, que sean reales, en cuanto son trascendentes al yo que los percibe. La condición de los objetos es, en cambio, trascendental, lo que significa que un objeto no es real en sí mismo, sino que es constituido como tal “ob-jeto”, en el contexto del conocimiento, dentro de una correlación con un su-jeto que se le contrapone. La cosa en sí puede existir, como tal, pero no es accesible para nosotros sino bajo la forma de algo que se ob-jeta en nuestro conocimiento, y este objeto no puede sino presentarse como algo espacio-temporal, ni podemos pensarlo sino bajo las categorías de nuestro entendimiento.

Nuestra experiencia de conocimiento, pues, no puede sino ser objetiva, y los rasgos que comprenden esta “objetividad” de las cosas es el ámbito del fenómeno, que se contrapone a la esfera del nómeno –o de las cosas en sí-. Es decir, que en cuanto conocemos –o experimentamos- las cosas, éstas sólo pueden aparecerse, en nuestra consciencia, bajo esas condiciones que abrieron la posibilidad de que las percibiéramos, condiciones que son desplegadas espontáneamente, por la *síntesis* del entendimiento, en unión con la base sensible de la posibilidad de la experiencia, que está constituida por las intuiciones puras del espacio y del tiempo.

Pero falta todavía una última condición para la verificación de la *síntesis*, y por tanto, para la experiencia del conocimiento que tenemos de la realidad objetiva. Es lo que Kant llama la “apercepción pura” o “trascendental”, y que se refiere al acto de la autoconciencia, sin el cual, las distintas impresiones no serían de nadie. Dice Kant, en efecto, que “el yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien

sería imposible o, al menos, no sería nada para mí”⁵. Kant tiene cuidado de advertir que esta apercepción es un acto, que no se puede identificar con el acto de la sensibilidad. El adjetivo “pura” tiene así por objeto diferenciarla de la percepción empírica. A la unidad de esta apercepción pura, Kant dice llamarla la unidad trascendental de la autoconciencia, con el fin expreso de “señalar la posibilidad de conocer a priori partiendo de ella”⁶. Luego agrega “las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les permite hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente. De esta conexión originaria pueden extraerse muchas consecuencias”⁷.

En síntesis, la respuesta que Kant va a dar a las preguntas planteadas en su indagación. Esto es; ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en las Matemáticas?, y ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la Física?, obtienen su respuesta en este marco aquí descrito, por el sistema trascendental. Es el *entendimiento*, como facultad del hombre, el que por medio de una síntesis suya, encuentra, en su propia actividad, determinados conceptos puros, los que conjugados con las formas puras de la intuición sensible (espacio y tiempo), y considerado el acto de la autoconciencia, hacen posibles los juicios de nuestro conocimiento “objetivo”. La objetividad misma de los entes, se produce mediante esta síntesis, y no está dada de antemano sin esta acción.

1.4.1.1. La dialéctica trascendental, y la imposibilidad de la metafísica.

En la Dialéctica Trascendental ya no se trata de averiguar cómo son posibles los juicios de nuestro conocimiento, pues en el caso de los objetos metafísicos no tenemos propiamente un “conocimiento” de ellos. En esta parte de la obra no se trata, por tanto, de estudiar la acción del entendimiento, en la operación de la síntesis, sino de mostrar que la *razón* tiende

⁵ Kant, 2004; 153,154. [B132].

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

de modo natural a hacer conclusiones sobre objetos y realidades que trascienden la esfera empírica.

El entendimiento, como hemos dicho, a través de su acción sintética, es aquella instancia en nuestro espíritu que está encargada –en cierta forma- de producir los juicios de nuestro conocimiento científico, esto es; de producir juicios acerca de la realidad natural. La razón, en cambio, considerada en su totalidad, no se limita a esto, y puede empeñarse, en cambio, en articular juicios acerca de otra realidad más vasta, no sólo natural, sino también metafísica. Según Kant, estos juicios metafísicos, que produce la razón, no constituyen un conocimiento auténtico, puesto que sobrepasan las posibilidades de la experiencia.

Ya hemos visto que para la formación de los juicios del conocimiento era necesario que a las *intuiciones* puras a priori, fueran aplicados, en el momento de la *síntesis*, los *conceptos* puros a priori, o “categorías”. Para convencernos de esto recurrimos al ejemplo que utiliza Kant, tomado de la geometría, y que afirma que entre dos puntos, la distancia más corta es la línea recta. Vimos entonces que era imposible arribar a este juicio, a partir únicamente de la intuición de una recta, y que era necesario además, el concepto puro de la *magnitud*. Ahora bien, esta tarea es realizada por el *Entendimiento*, y es la que permite, en definitiva, nuestro conocimiento científico. ¿Pero qué es lo que acontece cuando los conceptos puros a priori ya no son aplicados a las intuiciones puras, para formar juicios, sino que son aplicados directamente a conceptos tales como Dios, el alma, o el mundo?. En este caso, los juicios resultantes, no constituyen un contenido de conocimiento sino que reflejan lo que Kant denomina, una *ilusión trascendental*. Las ideas acerca de la existencia de Dios, sobre la inmortalidad del alma, y sobre la infinitud del mundo, constituyen estas *ideas trascendentales*, propias de la razón.

Kant asume que la razón opera de manera *dialéctica* siempre en la búsqueda de unas condiciones últimas. Así, por ejemplo, la condición de todos los profesores es la de ser hombres. Asimismo, la condición de los hombres es la de ser animales, y la condición de todo animal, es la de ser un mortal. En el caso de este ejemplo, es hasta este punto adonde llega el proceso puramente lógico de la razón en el desenvolvimiento de su pensamiento

dialéctico. Por cierto que tras la condición de mortal ya no encontramos una condición mayor susceptible de experiencia. Sin embargo, como hemos dicho, la razón no se detiene en este punto sino que se ve inducida, por su propia naturaleza, a buscar lo incondicionado en esta secuencia de condiciones, y a terminar por saltar desde el nivel de estas condiciones a las explicaciones de lo absoluto. Así tras el reconocimiento empírico de la mortalidad de las criaturas, la razón tiende hacia el planteamiento de premisas que están fuera de la esfera de la experiencia, y que constituyen *ideas trascendentales*. Para el ejemplo que hemos puesto, -sobre la mortalidad de los hombres-, estas ideas bien podrían adoptar la forma de juicios, primero, acerca de la inmortalidad del alma, y luego sobre la existencia de Dios. Es en este punto crítico donde comienzan las *inferencias ilegítimas* de la razón, y a partir de las cuales la dialéctica “puramente lógica” se convierte en una *dialéctica “trascendental”*, que razona sobre cosas que se encuentran fuera del espacio y del tiempo. La sección de la *Crítica* que Kant ha denominado la *dialéctica trascendental*, tiene por objeto mostrar las distintas formas que toman estas *inferencias*.

Anteriormente, al obtener la lista de los conceptos puros del entendimiento, Kant operaba del siguiente modo. Primero, se concentraba en la forma lógica de los diferentes tipos de juicio y luego descubría, a partir de éstos, las categorías que subyacen a cada uno. En el marco ahora, de la *dialéctica trascendental*, Kant ejecuta algo análogo. Si la razón tiende a realizar inferencias -o ratiocinios dialécticos-, entonces, a partir del estudio de los tipos de inferencia, será posible descubrir tras ellas las ideas de la razón. Kant asume la validez de las tres formas tradicionales de la lógica para el tipo de las inferencias. Estas son; la inferencia categórica, la inferencia hipotética, y la inferencia disyuntiva. Aplicadas a la dialéctica trascendental Kant va a dar un nuevo nombre a estos ratiocinios. Así, al tipo de ratiocinios equivalentes a las inferencias categóricas, Kant los va a denominar, en el ámbito de la dialéctica; “*paralogismos trascendentales*”. Al tipo de ratiocinios equivalentes a las inferencias hipotéticas de la lógica tradicional, Kant los va a llamar, en el ámbito de la dialéctica, “*antinomias de la razón pura*”. Y, finalmente, al tipo de ratiocinio correspondiente a la inferencia disyuntiva, Kant lo va a denominar, en el ámbito de la dialéctica; “*el ideal de la razón pura*”.

Un *paralogismo de la razón pura* es un raciocinio dialéctico que consiste en inferir, a partir del hecho de la *apercepción pura*, la existencia del “yo pienso” como si fuese una sustancia. La idea trascendental -o el concepto puro de la razón-, que se descubre en este caso es, por tanto, la idea de un *alma*. Esta conclusión quedará más clara si revisamos la secuencia completa. Es decir; constatamos en el ámbito de lo condicionado el hecho que existe una autoconciencia, y que esta autoconciencia ha de encontrarse siempre en el acto de la síntesis, como un hecho necesario. Sin embargo, la razón, que tiende hacia lo incondicionado, tiende a inferir a partir de la verificación de esta autoconciencia, que existe tras ella una sustancia, que es el “yo pienso”, o lo que comúnmente se entiende como el “alma”. Esta inferencia es, sin embargo, una ilusión trascendental de la *razón* dialéctica, y la idea que le corresponde es la idea del “alma”. (este no es por tanto un objeto del conocimiento). En segundo término están las *antinomias de la razón pura*. En este caso no se trata ya de una inferencia, o raciocinio categórico, sino de un tipo de inferencia hipotética. Por tanto, así como el concepto puro del entendimiento, involucrado en los paralogismos trascendentales, correspondía a la categoría de *sustancia*, en este caso, cuando tenemos una inferencia hipotética, el concepto del entendimiento involucrado corresponde a la categoría de *causalidad*. Una antinomia de la razón pura, en consecuencia, consiste en llevar a la totalidad, las condiciones de la causalidad. Es decir, a determinar la totalidad de las condiciones causales, o el sistema de todas las causas. Este sistema, o conjunto, de todas las causas, es la idea del “*mundo*”⁸. La ilusión trascendental, en este caso, consiste, por tanto, en asumir al *mundo* como algo cierto, en vez de limitarse a tomarlo como una simple idea de la totalidad de las causas. En último término se encuentra el *ideal de la Razón pura*.

⁸ Las antinomias de la razón pura llevan este nombre porque el modo dialéctico a través del cual la razón afirma la idea del mundo es “antinómico”. Esto significa que se plantean dos hipótesis posibles, en los dos polos opuestos. Primero, se plantea como hipótesis, la finitud del mundo en el tiempo y en el espacio, ante lo cual la Razón tiende dialécticamente, encontrando argumentos adecuados, hacia la posición de la hipótesis contraria, de la infinitud del mundo, en el tiempo, y en el espacio. Y segundo, se plantea ahora la hipótesis de la infinitud del mundo, en la que asimismo encuentra motivos para devolverse a la primera hipótesis, que afirmaba la finitud del mundo. En suma, lo que nos muestra esta dialéctica es que, en el contexto de las antinomias, la Razón entra, por tanto, en contradicciones consigo misma. Sin embargo, la sola producción de la idea de un mundo, por parte de la Razón -que tiende a lo incondicionado-, implica la posibilidad de tomar a ese mundo, como algo cierto. Este es el hecho que constituye una inferencia ilegítima, por parte de la Razón.

Este ideal está conformado a partir de una inferencia disyuntiva, que afirma respecto de una cosa que o bien tiene el predicado “A”, o bien tiene el predicado “no A”, pero no puede tener los dos a la vez. Entre estos tipos de predicados –positivos y negativos-, se presupone siempre que el que tiene realidad es el predicado positivo, mientras que el predicado negativo es simplemente la ausencia de esa realidad. La razón, sin embargo, al considerar la totalidad de las causas, en relación a la totalidad de las sustancias -esto es; la interacción universal de todas las cosas, o bien; la “realidad absoluta”-, se ve llevada a inferir la existencia de un ser que reúne la totalidad de los predicados positivos. Esta realidad suprema, y superior a toda cosa, es la que conforma la idea de “*Dios*”. En este caso, la ilusión trascendental consiste, entonces, en asumir a *Dios* como algo cierto, en vez de entenderlo como el ideal que representa la “totalidad –perfección- de lo real”.

En definitiva, las tres ideas trascendentales son el *alma*, el *mundo* y *Dios*. Estas surgen de la tendencia misma de la razón por llevar a una situación absoluta, las condiciones concretas que el entendimiento ha puesto para la experiencia natural del mundo. Así, por ejemplo, el concepto de *sustancia* condiciona nuestro entendimiento de la naturaleza, pero la razón, buscando siempre lo incondicionado, llega a la idea del alma, a la que supone como una *sustancia*. Asimismo, el concepto de *causalidad* es utilizado por la razón, para caracterizar lo incondicionado, y entonces arriba ésta a la idea de un mundo, que constituye, en efecto, el conjunto absoluto de todas las causas. Por último, el concepto de *comunidad* es puesto en relación a la totalidad de las causas, y a la totalidad de las sustancias, por medio de lo cual arriba la razón a la idea de *Dios*. Pero este uso, muestra que las ideas trascendentales son el producto de un extensión impropia de las categorías, por parte de la razón, las que son aplicadas, esta vez, no a intuiciones sensibles, sino a los conceptos mismos, creados por el entendimiento. Lo que aquí se inaugura es, por tanto, un nuevo nivel de juicios. Pues mientras que los juicios del entendimiento están conformados por conceptos puestos a priori, aplicados a las intuiciones sensibles, las ideas de la razón, están conformados por conceptos y por juicios del entendimiento.

La razón tiende, irreparablemente, hacia la producción de *ideas trascendentales*. En esto, en principio, no hay un problema, pues refleja nada más el hecho que la razón obedece a su

propia naturaleza. El inconveniente aparece, en cambio, cuando la razón -llevada por sus ansias de abarcar lo absoluto-, asume la realidad objetiva de la idea. En este caso la razón participa de una ilusión, que es la ilusión del conocimiento metafísico. El objetivo de Kant, en la *Dialéctica Trascendental*, ha sido justamente mostrar que estas *ideas trascendentales*, no constituyen un conocimiento real y, por tanto, que el conocimiento metafísico -o de entes metafísicos-, no es posible.

1.4.1.2. La condición finita del entendimiento humano.

Un rasgo importante, que está en el origen asimismo de la imposibilidad de un conocimiento metafísico por parte del hombre, es que, para Kant, el entendimiento del ser humano es, fundamentalmente, un entendimiento finito.

La finitud del entendimiento humano tiene su origen en la finitud de la intuición. Conocer es primeramente intuir. En el primer párrafo de la *Estética Trascendental*, Kant sostiene que; “Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio”⁹. El pensamiento es secundario, por tanto, respecto de la intuición, y está al servicio de ella¹⁰. El hecho que la intuición del hombre sea finita significa que es, fundamentalmente, *receptiva*. Esta *receptividad* se refiere al hecho que debe ser *afectada*, y por tanto *sensible*¹¹. Kant dice, en efecto, que la “tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado (al menos a nosotros, los humanos) si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en

⁹ Kant, 2004; 65 [B33].

¹⁰ Tenemos, por ejemplo, una idea intuitivamente, y buscamos las palabras para expresarla. Prueba de esto es que a veces no damos con las palabras para hacerlo.

¹¹ Heidegger, 1973; 29,30.

cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente (mediante ciertas características), a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma”¹².

La necesidad de que la intuición humana sea sensible aparece muy clara en contraposición a la intuición divina que es originalmente creadora. Ésta no necesita referirse a un *ente* ya dado pues, en cuanto lo intuye, lo crea. La intuición humana, en cambio, debe referirse a un *ente* dado¹³, y no puede crearlo, pues si pudiera hacer esto, no necesitaría pensarlo. Así, el hecho que el hombre necesite pensar los *entes* para conocerlos –a diferencia del conocimiento divino que como intuición infinita no necesita del pensamiento- demuestra que la intuición del hombre es una *intuición finita*. Esta idea, en la “deducción de las categorías”, aparece relacionada –como ahora veremos- con el fenómeno de la apercepción pura, y las restricciones que determinan la autoconsciencia en el hombre.

1.4.1.3. El requisito de objetividad y la restricción del auto-conocimiento.

La relación entre la unidad transcendental de la “apercepción pura” con el fenómeno que, en general, entendemos como la autoconsciencia, está determinada por la condición finita del entendimiento humano, y hay que precisarla en función, fundamentalmente, de los argumentos postulados por Kant en los apartados §16 a §18 de la “deducción de las categorías”. En estos apartados se deja ver que la característica esencial que define al conocimiento del hombre es que para que éste se haga efectivo es por completo necesaria – e imprescindible- la síntesis a priori de los conceptos puros. Esto es así por la condición puesta por Kant de que la apercepción pura no sólo debe acompañar a cualquiera -y toda- representación empírica, sino que ella misma –en cuanto autoconsciencia- no es posible si

¹² Kant. *Íbid.*

¹³ Es decir; debe aplicarse a un *ente* dado para que sea posible conocerlo. La intuición pura establece las bases para la posibilidad del conocimiento, pero éste debe ser aprehendido, reproducido, y lo más importante, “reconocido” en el pensamiento (entendimiento), para que el conocimiento sea en realidad tal, como conocimiento de un *ente*.

el haz indeterminado de las impresiones sensibles que afectan al sujeto, no es primero sintetizado, en efecto, por las categorías del entendimiento. Esto significa que hay dos condiciones involucradas, que operan en conjunto en relación con la necesidad de la síntesis. Primero, un hecho básico; que la síntesis es requisito para que la diversidad de las representaciones aparezca reunida en una conciencia, que es una y la misma. Pero segundo –y esto es crucial- que la síntesis condiciona también la posibilidad de la autoconciencia en sí misma, en cuanto unidad de apercepción de un ser humano. El establecimiento del primero de estos aspectos, queda muy en claro si atendemos a lo que dice Kant en el apartado diecisiete. En uno de sus párrafos, que reproducimos a continuación, aclara primero que la unidad de la síntesis debe operar sobre toda intuición (o representación), para que ésta devenga, en realidad, un objeto de conocimiento. A continuación añade que lo necesario de esta condición, obedece a que éste es –en rigor- el único modo que asegura que lo múltiple pueda unificarse en una conciencia. “La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria, para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí. De otro modo, sin esta síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia”¹⁴.

El segundo aspecto se evidencia también dentro del procedimiento de la síntesis, en cuanto es conformada en el hombre la representación intuitiva y pre-racional de los objetos en relación con la autoconciencia. Dice Kant: “Si existe, pues, la posibilidad de que yo me represente la identidad de conciencia en esas representaciones, ello se debe a que puedo combinar en una conciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas”¹⁵. Es decir, no se trata sólo de que la reunión de una diversidad de representaciones constituye propiamente el producto de la “síntesis”, sino que además el hecho que esas intuiciones estén acompañadas –cada una- de la conciencia de nuestra identidad, muestra que la síntesis

¹⁴ Kant, 2004; 157 [B138].

¹⁵ Kant, 2004; 134,135 [B133]. Torretti (2005; 465), traduce este pasaje de un modo que puede dejar más clara la idea referida. Dice: “Sólo en virtud de que puedo enlazar *en una conciencia* lo múltiple de representaciones dadas es posible que me represente a mí mismo la *identidad de la conciencia en estas representaciones*”.

es, desde el punto de vista trascendental, requisito de la identidad de la consciencia, en sí misma. Es decir, que la apercepción pura es condición trascendental de la experiencia, pero que asimismo, sólo mediante esa síntesis puedo unificar las representaciones bajo mi consciencia. Esto es así, aun cuando si la consideramos en sí misma, la proposición que afirma la unidad de la apercepción pura, se pueda revelar como una unidad analítica. De este modo, pues, Kant puede decir que la unidad analítica de apercepción “sólo es posible” “si presuponemos cierta unidad sintética”.

En suma, la instancia de la apercepción pura, no puede concebirse como un fenómeno aislado de los requisitos de objetividad colocados por la síntesis como condición de posibilidad de nuestro conocimiento. La síntesis de los conceptos puros, operada por el entendimiento, es, pues, el requisito medular para que tengamos la reunión de las distintas intuiciones en una sola consciencia. Más aun, en cuanto esto es condición para esta unidad idéntica de la consciencia, la síntesis se desemboza, en definitiva, como requisito de la autoconsciencia misma, y de aquí, que Kant la designe a ésta como una “unidad trascendental”¹⁶. -Es decir, porque presupone la síntesis del entendimiento-.

Esta importante circunstancia es una consecuencia de la finitud del entendimiento humano. En el análisis que realiza Torretti acerca de la mencionada prerrogativa de la síntesis, señala –en lo puntual- que esta idea “no interesa sólo porque sirve de base a las categorías”, sino que “es uno de los hallazgos más importantes y fecundos de Kant”. “La consciencia de sí sólo puede establecerse como consciencia de la identidad del acto de operar la síntesis de una multiplicidad diversa. Yo sólo puedo saber de mí –y esto equivale a decir: sólo puedo ser el que soy, existencia autoconciente- enfrentado a un objeto, que no es sino la unidad introducida por mi propio acto en la multiplicidad sensorial. El último párrafo del §16 insinúa que ésta es una característica peculiar de un entendimiento que no se da a sí mismo, en virtud de su misma actividad espontánea, lo múltiple que conoce, o sea, de una entendimiento finito”¹⁷. Podemos recurrir a la fuente misma, y observar cómo se

¹⁶ Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconsciencia” (Kant, 2004; 154)

¹⁷ Torretti, 2005, 465.

encuentran relacionados estos dos aspectos -la preeminencia de la síntesis, y el carácter finito del entendimiento-, en la redacción de Kant.

Hacia el final del apartado dieciséis, Kant refuerza la necesidad de la síntesis para el autoconocimiento, pero además aclara que esto no es una situación universal, sino sólo aplicable al ser finito. Literalmente dice: “El principio de la necesaria unidad de apercepción es, a su vez, idéntico y constituye, por tanto, una proposición analítica, pero expresa la necesidad de efectuar una síntesis de la variedad dada en la intuición, síntesis sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconciencia. En efecto, a través del yo como representación simple, no se nos ofrece variedad alguna. Sólo en la intuición, que es distinta del yo, puede dárse nos tal variedad, y sólo *combinándola* en una conciencia podemos pensarla. Un entendimiento en el que no se nos ofreciera simultáneamente toda la variedad a través de la autoconciencia *intuiría*. Pero el nuestro sólo puede *pensar*, y tiene que buscar la intuición desde los sentidos. En relación, pues, con la variedad que me ofrecen las representaciones en una intuición, tengo conciencia de la identidad del yo, ya que las llamo a todas representaciones *mías*, que forman, por tanto, *una sola*. Ello equivale a decir que tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis de esas representaciones, síntesis que recibe el nombre de unidad sintética originaria de apercepción. A esta unidad han de estar sometidas todas las representaciones que se me den, y a ella han de ser reducidas mediante una síntesis”¹⁸.

Más adelante, en el apartado diecisiete sentencia este punto, en definitiva, volviendo de nuevo –precisamente- sobre la diferencia entre las condiciones de posibilidad del conocimiento de un ser finito versus uno infinito. Después de sostener la condición de la reunión sintética en relación con la apercepción, Kant dice que: “Este principio no es, sin embargo, un principio aplicable a todo entendimiento posible, sino sólo al entendimiento a través de cuya apercepción pura en la representación ‘*Yo soy*’ no se da todavía ninguna diversidad. Un entendimiento cuya autoconciencia suministrara, a la vez, la variedad de la intuición, un entendimiento gracias a cuya representación existieran ya los objetos de ésta, no necesitaría un especial acto de síntesis de lo diverso para alcanzar la unidad de

¹⁸ Kant, 2004; 156 [B135, B136].

conciencia. Pero sí lo necesita el entendimiento humano, que no intuye, sino que simplemente piensa. El mencionado principio es inevitablemente el primero para el entendimiento humano, hasta el punto de que él mismo es incapaz de hacerse la menor idea de otro entendimiento posible, ya se trate de uno que intuyera *directamente*, ya de uno que, aun poseyendo intuición sensible, la poseyera diferente de la que se basa en espacio y tiempo”¹⁹.

He subrayado deliberadamente una parte del texto que expresa de modo específico la diferencia central entre el conocimiento del ser finito, e infinito. Esto es, que el primero requiere, necesariamente, que se realice *a priori* la síntesis de las impresiones en función de las categorías del entendimiento, pues de otro modo, no puede producirse en la conciencia ningún objeto, y por tanto, hacerse efectivo ningún conocimiento. La consecuencia –tal vez la más importante- de este condicionamiento, es que se extiende incluso para la verificación de la misma autoconciencia (o apercepción). Es decir; que la síntesis *a priori* tendrá que efectuarse también, en cada caso, para el conocimiento del “objeto” que es el “yo mismo”. Esto significa, en suma, que el sujeto mismo, no se puede conocer nunca, en cuanto tal, como sujeto, pues las reglas del autoconocimiento son las mismas que para el conocimiento en general de cualquiera otro de los entes –u objetos- de la realidad. El hombre, por tanto, sólo puede conocerse a sí mismo en tanto objeto de experiencia, pero nunca como sujeto, de la misma manera que nunca tiene un conocimiento de las cosas *en sí*. Esta es, en definitiva, la circunstancia que está determinada por la situación transcendental de la síntesis. Se trata de una situación específica que condiciona toda experiencia consciente del hombre. Y es un condicionamiento que está dado de antemano por la definición que corresponde exhaustiva, y únicamente, a un sujeto finito.

Más adelante, en el desarrollo de esta tesis, tendremos ocasión de examinar algunas consecuencias importantes de esta concepción –restringida- de la autoconciencia, en el sistema kantiano, para ciertas discusiones correspondientes al plano antropológico de la ética, que demandan nuestra atención, en especial tras el modo en que han sido re-

¹⁹ *Íbid*; 158 [B138, B139].

iluminadas por la perspectiva filosófica de Charles Taylor. Lo dejamos aquí simplemente planteado²⁰. Por ahora, conviene que nos centremos en un asunto más específico, que nos permita preparar ese campo de debate que nos va a ocupar más tarde. Trataré de examinar, un poco más de cerca, en lo que sigue, un aspecto concreto de aquella condición esencialmente apriorística de la acción sintética del entendimiento. La circunstancia de la *síntesis pura*, define el núcleo del sistema trascendental, considerado, fundamentalmente, como teoría gnoseológica. En este sentido, Taylor denomina, en sus escritos, como “argumentos trascendentales”, a un tipo particular de razonamiento filosófico que da cuenta de esta situación especial, de carácter “trascendental”, operada en la acción de la síntesis, y sostiene que es una forma de argumentación que, a partir de Kant, cobra gran fuerza en la filosofía occidental ulterior.

1.4.2. El principio de la “síntesis a priori” como “argumento trascendental”.

Preliminarmente, podemos entender que un “argumento trascendental”, tal como lo describe Taylor, es un tipo de razonamiento que pretende –en primer lugar- demostrar que existen ciertas características esenciales en toda experiencia que no pueden faltar nunca, de tal modo que sin ellas, no podríamos tener nunca ninguna percepción. Establecido esto, se obtienen luego conclusiones acerca de la naturaleza humana, en la forma de caracterizaciones de unas “condiciones de posibilidad” de la experiencia. Citemos lo que dice Taylor a este respecto, como una primera definición precisa. Dice Taylor: “Los argumentos que deseo denominar ‘trascendentales’ empiezan con la afirmación de que algún rasgo de nuestra experiencia es indudable y que está más allá de cualquier objeción, para luego avanzar hacia una conclusión más fuerte, relativa a la naturaleza del sujeto o a

²⁰ “El planteo de Kant tiene fuertes proyecciones en el campo de la antropología y de la metafísica. Él mismo ha hablado de una “extraña e indiscutible afirmación” (6) que la propia *Crítica de la razón pura* hace, es decir, a la que la teoría debe llegar. Esta afirmación dice: “el sujeto pensante” –se refiere sencillamente al hombre-, es “para sí mismo, en la intuición interna, sólo fenómeno”. ¿Qué significa esto?. Significa que en rigor no hay un sujeto real, un ente concreto en aquello que la intuición de uno mismo permite reconocer. Que hay sólo “fenómenos”, datos que aquí y ahora la intuición interna capta y que no tienen otra unidad o realidad que la que esa misma intuición pueda brindar y a los que la razón teórica articula” (Vial Larraín, 2003; 78).

la posición del sujeto en el mundo. Realizan este paso por medio de un argumento regresivo, con el propósito de que la conclusión sea más fuerte si el hecho indudable acerca de la experiencia es posible (y al serlo, debe ser posible). // Así, en la deducción trascendental Kant parte de la idea de que debemos ser capaces de distinguir dentro de la experiencia entre un orden objetivo de cosas y un orden meramente subjetivo, ya que de lo contrario la experiencia que tendríamos no sería experimentada como siendo de algo; sería una experiencia sin un objeto, lo cual hay que considerar imposible”²¹.

Taylor alude aquí a la deducción trascendental en relación al mismo postulado que ya hemos explicado, de la necesidad de la síntesis, como acto del entendimiento, que pone las categorías requeridas para la percepción de los objetos. Pero asimismo debe constatar el segundo rasgo que mencionábamos, del involucramiento necesario de la instancia de la apercepción trascendental, e implícitamente, por tanto, también –por lo que ya explicamos– del requerimiento de la síntesis para la unidad de la conciencia en el acto de la apercepción pura (autoconciencia). Es así, que más adelante, Taylor alude a las razones que Kant agrega en la segunda edición de la *Crítica*. Dice que, en ésta, Kant “nos lleva a aceptar que indudablemente es necesario que nuestras experiencias tengan una unidad con el fin de que todas nuestras experiencias nos pertenezcan como sujetos. Respecto a todas mis experiencias debo ser capaz de reconocer que son mías; dicho de otra forma, el ‘yo pienso’ debe ser capaz de acompañar todas mis representaciones. Si alguna cosa estuviera más allá del alcance de este potencial reconocimiento de propiedad, no podría ser una experiencia; faltaría el grado mínimo de conciencia, de una cierta captación sobre las cosas, que una experiencia debe tener”. Y concluye “en ambas ediciones, el argumento kantiano relaciona entre sí ambos tipos de coherencia necesaria y con un común terreno en la aplicación de las categorías a la experiencia por medio del entendimiento”²².

Según Taylor, por último, debe consignarse que el tipo de los argumentos trascendentales posee algunas características importantes que merecen ser explicadas. Son tres. En primer lugar, que estos argumentos, en el desarrollo de sus postulados, establecen ciertas pretensiones gnoseológicas que Taylor designa como “pretensiones de indispensabilidad”.

²¹ Taylor,

²² *Íbid*, 44.

Esto significa que en el tránsito de sus premisas a sus conclusiones “pretenden” mostrar que las condiciones descubiertas en la conclusión, son “indispensables” para caracterizar correctamente, a su vez, las condiciones que describen la situación inicial. Así, por ejemplo, en el caso de los argumentos trascendentales de la *Crítica*, “la aplicabilidad de las categorías se pretende indispensable para la clase de coherencia que es necesaria para la experiencia”²³, porque sin esas condiciones, no podríamos caracterizar de ninguna manera plausible las condiciones propias que muestra –de hecho- la (toda) experiencia humana (que pueda tener un humano). Sabemos que para Kant “la experiencia ha de tener un objeto, esto es, ha de ser de algo; ya que ha de ser coherente; y para ser coherente ha de estar formada por el entendimiento a través de las categorías”. Se trata, como se puede ver, de la condición misma que define la situación trascendental, y cuya acción correspondiente está determinada por la operación de la “síntesis”. De este modo, no se puede sino afirmar, asimismo, que el fundamento gnoseológico de estas pretensiones no es empírico, sino a priori, y esto constituye el segundo aspecto que Taylor quiere destacar: “no se supone que las pretensiones de indispensabilidad estén empíricamente basadas, sino a priori. No son meramente probables, sino que son apodícticas”²⁴.

Por último, la tercera característica es que, tal como se desprende, de un modo algo obvio, es que las pretensiones de indispensabilidad son pretensiones respecto de la “experiencia”. Taylor no especifica esto, pero tal vez deberíamos, de inmediato, precisar algo más este hecho, aclarando que, en primera medida, son pretensiones, en particular, de los aspectos *gnoseológicos* de la experiencia. Taylor está en lo cierto cuando dice que las conclusiones de los argumentos trascendentales afirman algo acerca de la “naturaleza” de la experiencia, y con ello de la naturaleza, o de la ontología humana; pero esto que dicen, en cuanto “pretensión” de esta realidad (de la experiencia) es algo que tiene fundamentalmente que ver con las posibilidades perceptivas del hombre, de conocer. Es por eso que, tal vez, haríamos mejor denominándolas directamente “pretensiones de indispensabilidad gnoseológicas”, pues esto son en lo fundamental. Volveremos sobre este punto en los capítulos de contrastación de este trabajo, para juzgar allí respecto del lugar (estatuto)

²³ *Ibid*,

²⁴ *Ibid*, 51,52.

mismo de la filosofía trascendental en el pensamiento moderno. Pero veamos ahora lo que implica, según Taylor, esta tercera característica.

Los argumentos trascendentales parten por verificar ciertos rasgos imprescindibles de toda experiencia, si es que ésta ha de ser tal –o tal como nosotros la tenemos-. Luego terminan por afirmar, como dijimos, una conclusión acerca de la naturaleza del hombre –o de su capacidad de conocimiento-, las que se pueden formular como descripciones de la estructura básica, o de las “condiciones de posibilidad” gnoseológica. Ahora bien, para poder afirmar esta conclusión, de modo que signifique algo, debe probarse que la premisa es real, pues se supone que la indispensabilidad de las condiciones de posibilidad descubiertas, en la conclusión, deriva de la indispensabilidad que tiene de hecho, la caracterización inicial de la experiencia. Esta caracterización, no obstante, es un punto de partida, de cierto modo, “incontestable”, en cuanto se trate sólo de constatar la forma de nuestra percepción, o más aún el sólo hecho de que tenemos experiencia. Es así que, entonces, como dice Taylor, “La importancia del hecho de que los argumentos trascendentales despliegan pretensiones de indispensabilidad acerca de la experiencia es que nos da un incontestable punto de partida”, o como reitera más adelante, “los argumentos trascendentales son cadenas de pretensiones apodícticas de indispensabilidad que tienen que ver con la experiencia y así disponen de un incontestable anclaje”. En esto radica, finalmente que, en opinión de Taylor, se pueda aceptar que los argumentos de este tipo tienen validez.

Taylor se extiende sobre este punto para justificar su opinión, y para ello nos propone que consideremos los argumentos trascendentales como la articulación de una idea que tenemos de nuestra propia “actividad”. Dice que, por su naturaleza, este tipo de idea nos autoriza a enunciar ciertas declaraciones de indispensabilidad que son apodícticas. De partida –dice- podemos identificar en toda actividad un núcleo que si faltara se vaciaría la actividad en cuanto lo que sea ella misma. Así, por ejemplo, no podemos jugar al ajedrez sin aplicar en el acto mismo las reglas que definen el movimiento de las piezas en este juego. Estas, por tanto, son parte del núcleo, y constitutivas de la actividad. Pero esto no es todo, pues hay otro requisito, y es que además debemos tener conciencia de la aplicación de estas reglas para decir que efectivamente jugamos al ajedrez. Y esto significa que también la

autoconciencia de la actividad deber ser parte de su núcleo²⁵. “Tomemos un juego como el ajedrez. Mover las piezas a voluntad, sin respetar las reglas del juego, vaciaría el núcleo de la actividad. Pero lo mismo ocurriría en el caso de que alguien moviera las piezas de un modo que, de hecho, coincidiera con un conjunto de movimientos legales, aunque no tuviera ni idea de por qué esto es correcto. No se puede estar jugando a ajedrez sin alguna comprensión de las reglas”²⁶. Es decir, la actividad del ajedrez necesita la autoconciencia de estar aplicando sus reglas, pues si no fuese así, podríamos dudar de que estamos jugando este juego. Esta consideración es decisiva pues significa que en un tipo de actividad que involucra la consciencia, como son el jugar ajedrez, o la misma experiencia humana, no podemos al mismo tiempo realizar la actividad y dudar de ella. Podemos dudar en otros sentidos, como si el ajedrez que jugamos es el mismo que se jugaba en Persia. “Pero en el sentido ordinario del término, según el cual ‘ajedrez’ es el nombre del juego que todos nosotros jugamos, es difícil ver cómo podría tener sentido dudar de si estamos jugando al ajedrez y al mismo tiempo estar jugando”²⁷. Aplicado lo mismo, al caso de la experiencia, es difícil encontrarle un sentido a la duda de si estamos teniendo experiencia y a la vez estar experimentando.

El ejemplo del ajedrez –en suma- le sirve a Taylor para establecer una analogía entre la conciencia necesaria que tenemos de las reglas de este juego, como condición para “estar jugando”, y el requisito de unos rasgos mínimos que reconocemos en toda experiencia. Es sobre esta base que puede sostener que la comprensión de esas reglas, como de los caracteres elementales de la experiencia, es indudable, en un importante sentido, pues, en ambos casos, no se trata sino de una forma de la percepción que tenemos del núcleo de nuestra propia actividad. En el primer caso, esta actividad es el ajedrez, en el segundo, es la experiencia, pero en ambas situaciones podemos justificar esta indubitabilidad de igual modo. Taylor subraya de todas maneras que en el caso, en particular, de la experiencia, esto se atiene a un tipo de afirmaciones básicas. Es decir, que no implicamos necesariamente

²⁵ Es decir que, en este caso, de la experiencia, concebida como actividad humana (o acto humano), “el núcleo de la actividad –cuya ausencia vaciaría el núcleo- debe incluir la conciencia del agente del núcleo-“ (Taylor, 53).

²⁶ *Ibid*, 53.

²⁷ *Ibid*, 54.

otro tipo de interrogantes más pretenciosas, como por ejemplo, sobre si hay en verdad una realidad de la que somos conscientes. Estamos, en rigor, ante la verificación de unas condiciones mínimas que describen el sólo hecho de la consciencia –como fenómeno en sí-, es decir, el hecho de ser conscientes de, “digamos impresiones, apariencias, objetos físicos reales o lo que sea”²⁸, sin extender más allá nuestras apreciaciones.

A partir de este punto, Taylor continúa su análisis explicando que una vez identificados estos rasgos de la actividad, ya sean mínimos, o no; es evidente que todos podemos reconocer ciertas condiciones en las cuales no se cumplen, y con ello, vacían la actividad propiamente tal. Está hablando ahora ya exclusivamente de la experiencia. “Cualquiera que esté implicado –dice- en esta actividad debe ser capaz de reconocer ciertas condiciones de fracaso, que significan interrupción de la actividad, incluso bajo la descripción mínima. Por ejemplo, mi conciencia puede no tener objeto, no ser de nada; o puede carecer totalmente de coherencia; o mi percepción estar faltada de orientación, como arriba y abajo, cerca y lejos; en todos estos casos, mi conciencia cae en tal confusión que no puede ser en ningún sentido conciencia. Cualquiera capaz de conciencia es capaz de reconocer esto”²⁹. Taylor habla de cierta “coherencia” que encontramos en nuestra experiencia, aludiendo con ello a la constancia que encontramos en el funcionamiento del mundo que percibimos, como por ejemplo, bajo el orden de la causalidad. Es decir, el tipo de constancia que, en el sistema kantiano, pretende conformarse a partir del acto sintético del entendimiento. Desde este punto de vista, se entiende que diga que “nos parece claro que una carencia total de coherencia en nuestra percepción sería el fracaso de la conciencia”³⁰. Y esta consideración desemboca en una observación decisiva. Y es que no podemos ser conscientes –sostiene- y a la vez incapaces de reconocer el fracaso de la conciencia como un fracaso. En esto la experiencia como tal se diferencia de otros actos del pensamiento, como por ejemplo, nuestra posible incapacidad para reconocer si ante un determinado problema estamos

²⁸ *Íbid.*

²⁹ *Íbid.* La necesidad de este hecho es constatada por Taylor, de modo explícito más adelante. Explica que “si no pudiera reconocer que cuando todo entra en confusión, la conciencia ha fracasado, no podría pensarme primero como ser consciente. No somos totalmente conscientes a menos que podamos reconocer esta diferencia” (Taylor, 55).

³⁰ *Íbid.*, 55.

encontrando, en efecto, los criterios de éxito para su resolución. En el caso de la conciencia, como tal³¹, esta incapacidad no es admisible. El análisis, en este punto, toca fondo en un hecho que no admite seguir dudando. “La cadena de las pretensiones de indispensabilidad ancla aquí en algo incontestable”³². Taylor cierra su razonamiento con las siguientes palabras: “Puedo dudar hiperbólicamente de si mi memoria de jugar al ajedrez no será un sueño confuso, que se mostrará incoherente si me alargo en él, como muchos sueños son. Puedo dudar si soy ‘verdaderamente’ conciente de la realidad última, que es. Pero no puedo formular duda coherente alguna acerca de si soy conciente en el sentido de conciente, despierto y captando algo. Los argumentos trascendentales articulan pretensiones de indispensabilidad relativas a la experiencia como tal. // Mi opinión es que estas pretensiones pueden ser ciertas porque están basadas en nuestro captar el núcleo de nuestra actividad, la captación que tenemos que llevar a cabo en la actividad. Articulan el núcleo o ciertas condiciones de éxito o de fracaso y podemos estar seguros de que lo hacen correctamente, porque dudar de esto es dudar de que estamos implicados en la actividad y, en este caso, tal duda carece de sentido”³³.

En el caso de la experiencia, cuando lo sometemos al examen filosófico, es necesario “articular las condiciones límites de la conciencia”, esto es; las condiciones que, en el margen, determinan el “éxito” o el “fracaso”. Y esto es lo que intenta, por ejemplo, Kant en la deducción trascendental de las categorías. “Así partimos con un esbozo de caracterización que puede ser visto como una formulación de una condición límite: por ejemplo que la experiencia debe ser *de* algo. Entonces continuamos mostrando que esto supone que la experiencia debe tener coherencia; y entonces tratamos de mostrar que esta coherencia debe consistir en la aplicabilidad de las categorías”³⁴. Este razonamiento, como se puede ver, tiene varias etapas. No es necesario, en realidad, que todo argumento trascendental tenga esta forma, sino que podría formularse en una sola etapa, pero si es característico que nos haga pasar de una tesis débil a una tesis más fuerte. En este caso, el

³¹ O como el fenómeno en sí que experimentamos.

³² *Íbid.*

³³ *Íbid.*, 56.

³⁴ *Íbid.*

argumento pasa de la afirmación de que la experiencia debe ser *de algo*, a la necesaria aplicabilidad de las categorías. Lo primero parece fácil de aceptar, pero la afirmación final es susceptible de mayor discusión. Esto implica que aún cuando este tipo de argumentos partan por establecer unas condiciones límite reconocibles por todos, y por tanto autoevidentes, nos conducen a conclusiones sobre las cuales siempre resta un espacio de disputa. En definitiva, “las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas y además están abiertas a un debate inacabable”. La razón de esto es que tratan de abordar un tipo de interrogante sobre un área respecto de la cual no contamos con formulaciones en el habla –y percepción- cotidiana, lo que hace muy difícil aclarar las cuestiones de conjunto que, en realidad, se encuentran involucradas.

El hecho más importante, sin embargo, y que buscamos destacar en este apartado, es que a juicio de Taylor, este tipo de argumentos, aun cuando quedan abiertos, y no es posible en realidad cerrarlos, constituyen por su propia índole, un tipo válido de razonamiento filosófico. Esto es decisivo, como ya veremos, porque, la crítica central de Taylor al pensamiento del naturalismo, que caracteriza en gran parte su obra, es contrastado -en ciertos escritos-, con esta pretendida validez de los argumentos trascendentales, lo que sirve para descubrir un eje propositivo fundamental de su pensamiento.

1.4.4. El sistema trascendental, y la “razón práctica”.

Para Kant, como hemos visto, la pretensión del conocimiento metafísico no es sino más que una ilusión trascendental. Esto implica que no existe, en definitiva, ninguna posibilidad de acceder a contenidos metafísicos en la esfera del conocimiento humano, y que éste ha de atenerse, en suma, sólo al ámbito de la experiencia, en la esfera del fenómeno. Ahora bien, Kant admite que subsiste no obstante una posibilidad alternativa, que aunque no vuelve posible un conocimiento objetivo -en el sentido formal de una *aprehensión intelectual teórica*- si al menos permite al sujeto participar de una realidad metafísica (*nouménica*), a través del ejercicio de su voluntad libre. Esto es posible porque existe también un *uso práctico* de la razón que descubre para el hombre los principios de una ley moral. Luego, cuando el hombre, ejercitando esta libertad de su voluntad personal, escoge adecuarse al

marco de esta ley moral, se vuelve partícipe de un mundo cuya realidad está ajena a la objetividad de la experiencia fenoménica, y que está fuera, por tanto, de las determinaciones de la mera naturaleza.

La realidad de la moral radica en el hecho de ser un “deber”. Esto significa que la razón en su sentido *práctico*, se distingue de la *razón pura*, porque funda a la *razón*, en el asunto sobre el “deber ser” y no en el asunto teórico que se cuestiona sobre si algo “es”, o bien si “no es”. Según Kant, la conciencia del deber moral es algo que surge desde el fondo del ser humano, y el sentido de su obligación es algo que no encuentra explicación ninguna dentro del mundo de lo fenoménico. Los hombres sienten que deben cumplir con su deber, y lo sienten así aunque no quisieran y aunque no siempre lo cumplan. Kant afirma, en este sentido que “no hay nada en el mundo, nada concebible que pueda considerarse como bueno sin restricción salvo solamente una buena voluntad”³⁵. Este es el punto de partida que establece Kant para su reflexión sobre la razón práctica, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

El sentido del deber, no obstante, puede adquirir dos formas distintas, según si el imperativo implicado depende de una condición empírica, o bien si es, en cambio, incondicionado. En el primer caso estamos ante un “imperativo hipotético” porque el deber implicado se funda en la hipótesis de que existe un determinado objetivo que perseguimos. Así, por ejemplo, decimos; “si quieres estudiar en la universidad, debes rendir el examen de admisión”. El deber, en este caso, -dar el examen de admisión- depende de la existencia del deseo que abrigamos –entrar en la universidad-. Si suprimimos el deseo, el deber desaparece, pues ya no “debemos” dar el examen. Pero en la otra forma del deber, que determina un imperativo categórico, esta alternativa no existe. El imperativo categórico dice “debes” hacer esto, no porque haya una condición que lo justifique, como por ejemplo, un propósito, en particular, que se aspira cumplir con la acción. Sino que rige porque es algo que debe respetarse sin más. Es un deber que no admite ningún condicionamiento. Kant enfatiza la diferencia fundamental entre estos dos tipos de imperativos preguntándose de donde provienen cada uno de ellos. En el caso del imperativo hipotético es fácil ver que

³⁵ Kant, 2002; 63 [A1].

se originan en el deseo del hombre. Y por tanto, aquello que lo condiciona, es la restricción de atenerse al ámbito de lo sensible. Pero en el caso de los imperativos categóricos, el fundamento no es el deseo, sino la razón.

Según Kant existe, por tanto, un ámbito práctico de la razón que se realiza en la esfera de la conciencia moral y sus principios. Pero es necesario subrayar que esto no implica reponer el estatuto ontológico que tenía la razón en el contexto intelectual de la antigüedad, tal como se ve reflejado, por ejemplo, en las posturas de la filosofía aristotélica o platónica, donde se admite la posibilidad de la razón de conocer fines, y en lo específico un supuesto fin del hombre. La concepción ética de Kant, en efecto, no es teleológica. Y esto es una consecuencia de la restricción descubierta en la *Crítica de la razón pura*, respecto de la imposibilidad de un conocimiento metafísico, o *nouménico*.

El fundamento, pues, de unos principios morales radica en el mandato de la razón, expresado en la enunciación del imperativo categórico. La voluntad es pura cuando actúa de acuerdo a este tipo de deber. Pero si –como hemos dicho– este deber no se traduce en un contenido empírico o metafísico que describa fines intrínsecos del bien humano. Su virtud ha de estar determinada de otro modo; que ya no apela a un objeto sustantivo del bien, sobre la base de la antigua concepción de “*logos óntico*”, sino que es sólo formal. La diferencia que aquí se establece entre la concepción de la ética en Kant, y en la filosofía moderna, puede describirse en estos términos. La materia de nuestras acciones es lo que hacemos, mientras que su forma es su motivo, esto es; por qué lo hacemos. Luego cuando hacemos algo, hacemos el bien, cuando el acto realizado responde al puro sentido del deber, y no porque aspiramos a conseguir algo. Esto define un criterio meramente formal de la ética. Y es el que corresponde a la concepción de Kant, a diferencia de la moral teleológica. La voluntad moral o pura decide su acción *por mor* de una ley moral que encuentra en el uso de la razón –y por ello, bajo la modalidad de un imperativo categórico– porque si actuara, en cambio, con la intención de conseguir algo, aunque sea un fin aparentemente abstracto, e indefinido, como la felicidad, transformaría el móvil de su voluntad, en la obediencia a un objeto condicionado. Nos quedaríamos así, en el ámbito del

mundo fenoménico, mientras que como se dijo, sólo participamos de la realidad moral en sí, cuando escapamos de este mundo, no en el pensamiento, pero si al menos, con nuestras personas, en sentido práctico, cuando ajustamos nuestra conducta a la ley moral.

El concepto que Kant introduce para graficar esta idea, es el de autonomía de la voluntad, que se opone a la heteronomía. Cuando la voluntad determina ella misma su propia ley decimos que actúa de manera autónoma, mientras que es heterónoma si obedece a la ley recibida pasivamente, ya sea de alguien o de algo, que no es ella misma. Todas las éticas basadas en principios morales definidos por contenidos empíricos, o incluso metafísicos, o que, en general, describen un fin en concreto a conseguir por el agente humano, son éticas heterónomas, y carecen por tanto de validez; el hedonismo, que busca el placer, o el eudemonismo, que busca la felicidad, o las morales de premios y castigos, se clasifican dentro de esta categoría de moral. De este modo, la única voluntad pura es la que obedece sólo imperativos categóricos surgidos en el propio uso de la razón. Aquí el factor crucial es la determinación de la voluntad, por ella misma, y no un contenido de ésta, cualquiera sea. Kant lo expresa de este modo: “Una acción por deber tiene su valor moral, no en el propósito que debe ser alcanzado gracias a ella, sino en la máxima que decidió tal acción; por lo tanto no depende de la realidad del objeto de la acción, sino simplemente del principio del querer según el cual ha sucedido tal acción, sin atender a objeto alguno de la capacidad desiderativa”. Es decir, el valor moral “no puede residir sino en el principio de la voluntad, al margen de los fines que puedan ser producidos por tales acciones”³⁶. Este postulado restringe a la ética a una concepción sólo formal; esto es, que atiende sólo a la forma (motivo), y no a la materia (contenido) de la voluntad, lo que queda expresado en las formulaciones del imperativo categórico, en sus dos modalidades: la primera; “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”, y la segunda; “obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”³⁷. Como se puede ver, el criterio que define el valor moral es meramente procedimental, y está fundado en la posibilidad de la universalización.

³⁶ *Ibid*, 73 [A13].

³⁷ *Ibid*, 104 [A52].

Otro concepto fundamental de la ética kantiana es el de libertad, sobre el cual debemos detenernos a continuación. La autonomía de la razón práctica viene definida por la autodeterminación de la voluntad. Ésta no elige una acción como medio para ningún fin específico, sino que obra en virtud de una ley que se da a sí misma. Pero dado que todo fin humano se puede caracterizar como un deseo, o inclinación subjetiva. Esto quiere decir que la autonomía es propiamente la “independencia de la ley empírica de la causalidad”³⁸, pues al realizarla es como realmente nos abstraemos de la esfera de la realidad fenoménica (y participamos de un “reino de los fines”). Es así que “la libertad es, pues, la primera condición de posibilidad del imperativo categórico”³⁹.

La libertad está fundada en la determinación de la voluntad humana sobre la base del hecho que el hombre es un ser finito y racional, “es decir, un ser que no es sólo razón, sino también sensibilidad”⁴⁰. En un ser como Dios, cuya voluntad es santa, no hay imperativos, pues no puede haber desacuerdo entre el querer y la ley. Pero en el caso del hombre, en cambio, las inclinaciones de la sensibilidad pueden moverlo a realizar acciones contrarias al imperativo de la razón. Para enderezar su conducta es necesario que se sobreponga a estas inclinaciones y esto implica una lucha interior. El hombre es finito, es criatura, y su realidad física hace que no pueda estar libre nunca de deseos, pero la ley moral no coincide con esta esfera de la causalidad física. La diferencia con un ser infinito como Dios es, pues, lo que permite establecer la base de la moralidad. Ésta no es “la racionalidad necesaria de un ser infinito, sino la racionalidad posible de un ser finito”⁴¹. Si el hombre fuera sólo sensibilidad, o tuviera una razón muy tosca, como los animales, sus acciones estarían determinadas por los estímulos sensibles, mientras que si fuera sólo racionalidad, estarían determinadas completamente por la razón, como se dice del caso de los ángeles. Pero el hombre es un ser intermedio, que es al mismo tiempo razón y sensibilidad. Puede seguir el impulso de sus deseos, o bien alternativamente, seguir a la razón, y en esta posibilidad de elección es donde radica el hecho de la libertad que lo convierte en un “ser moral”.

³⁸ Colomer, 2001; 223.

³⁹ *Íbid*, 224.

⁴⁰ *Íbid*, 204.

⁴¹ *Íbid*, 205.

La libertad de la voluntad es, por lo tanto, el postulado necesario de la autonomía, pues la voluntad no podría ser autónoma realmente, si primero no fuese libre. Respecto de esto, no obstante, es pertinente poder diferenciar entre la mera posibilidad de la libertad, o la libertad de la voluntad como condición ontológica de un ser que es finito y racional, por un lado, y la verdadera realización de esta libertad, que constituye (el verdadero *faktum* de) la autonomía, por otro. Hagamos, pues, la distinción. El hombre es un ser finito –sensible y racional- y por eso tiene la capacidad de elegir. Por eso es un ser moral; no podríamos hablar de lo bueno o lo malo de un ser de otra naturaleza, sino que podemos decir esto –por ejemplo, que una voluntad es pura- sólo en el caso de la voluntad libre del hombre. Sin embargo, cuando el hombre no escoge el bien, o lo que es dictado por la razón, y obedece en cambio a la inclinación sensible, aunque ejerce, en este caso, su libertad como posibilidad, Kant dice que no está actuando “libremente”, porque el móvil de la voluntad es heterónomo. La plena autonomía de la voluntad queda determinada, por consiguiente, en su realización, no sólo en su posibilidad. Y esto implica que el concepto metafísico –o trascendental- de la libertad en la ética de Kant, está siempre subordinado al uso de la razón.

La fundamentación metafísica de la moral, en Kant, señala el modo en que debe comprenderse asimismo su concepción de la *libertad*. En el texto de la *Crítica de la razón práctica* se puede confirmar con facilidad que el fundamento último de la moral no es la libertad en sí misma, sino la razón⁴². En la discusión del tercer teorema del capítulo uno, Kant explica que no existe un lugar para la determinación empírica de la voluntad moral, y que el fundamento de ésta es “la mera forma legisladora de las máximas”. Respecto de esto, especifica lo siguiente: “Como la simple forma de la ley no puede verse representada sino por la razón y, por ende, no constituye un objeto de los sentidos, ni tampoco pertenece por consiguiente al ámbito de los fenómenos, la representación de dicha forma como fundamento para determinar la voluntad viene a diferenciarse de todos esos fundamentos que determinan cuanto acaece en la naturaleza conforme a la ley de la causalidad (...). Ahora bien, si no existe ningún otro fundamento para determinar la voluntad que pueda

⁴² La determinación de la voluntad a partir de la razón.

servirle a ésta como ley salvo aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad tal tiene que ser pensada como plenamente independiente de la ley natural de los fenómenos en sus relaciones recíprocas, o sea, de la ley de causalidad. Mas una independencia semejante se llama libertad en el sentido más estricto, que no es sino el trascendental”⁴³. En este párrafo Kant especifica, en primer lugar, el criterio de la autonomía como aquella independencia de la voluntad moral del hombre respecto de las determinaciones del mundo sensible, o empíricas. Y, en segundo lugar, relaciona este principio con la concepción trascendental de la libertad. En particular, declara que el criterio ontológico de la libertad está definido por su subordinación al uso de la razón. Esta condición es necesaria para entender correctamente el concepto de libertad kantiano como autonomía subjetiva, porque aclara bien que el verdadero fundamento de la libertad está en el uso racional de la inteligencia.

El fundamento último de la moral en la razón, así como la prerrogativa de ésta respecto de la libertad, queda muy claro si continuamos revisando lo que dice Kant en la problematización del tercer teorema, y la manera como el desarrollo de este argumento nos conduce, de hecho, al imperativo categórico (la “ley básica de la razón pura práctica”). “En suma, libertad y ley práctica incondicionada se remiten alternativamente la una a la otra. Ahora bien, aquí no me pregunto si son distintas de hecho, o si más bien una ley incondicionada no es simplemente la autoconsciencia de una razón práctica pura y ésta a su vez se identifica plenamente con el concepto positivo de libertad, sino que me pregunto por dónde empieza nuestro conocimiento de lo práctico-incondicionado y si lo hace por la libertad o por la ley práctica. La libertad no puede ser tal punto de partida, puesto que no podemos cobrar una consciencia inmediata de ella al ser negativo su primer concepto, ni tampoco nos cabe referirla de la experiencia toda vez que ésta sólo nos proporciona la ley de los fenómenos y este mecanismo de la naturaleza supone justo lo contrario de la libertad. Por lo tanto es esa ley moral, de la cual cobramos una consciencia inmediata (tan pronto como nos trazamos máximas de la voluntad), aquello que se nos brinda en primer lugar y

⁴³ Kant, 2009; 94. [A52].

nos conduce directamente al concepto de libertad”⁴⁴. A continuación Kant prosigue su análisis y establece una analogía entre la manera como cobramos consciencia de esta ley moral, y la manera en que obtenemos los conceptos puros del entendimiento, ambos fundados en la razón. Así, dice Kant: “Mas, ¿cómo es posible la consciencia de esa ley moral?. A nosotros nos cabe cobrar consciencia de leyes prácticas puras al igual que la cobramos de principios teóricos puros, prestando atención a esa necesidad con que la razón nos prescribe unos y otras (...). El concepto de una voluntad pura emana de las leyes prácticas puras, tal como la consciencia de un entendimiento puro brota de los principios teóricos puros”⁴⁵.

Llegados a este punto es evidente que el fundamento medular de la voluntad moral es la razón pura, a través del entendimiento, y que la atribución ética, por tanto, de los principios de la autonomía y de la libertad en sí mismos se verifica derivadamente del hecho que el hombre es un ente racional.

Por último es importante destacar una consecuencia central del carácter procedimental de esta ética, que ya hemos señalado, pero que debemos mantener presente, puesto que luego tendremos que volverlo a revisar en el marco de nuestra contrastación con el pensamiento de Taylor, en lo puntual, en relación con ciertos aspectos de la concepción moderna de la libertad, y la discusión ontológica que da a lugar dentro del problema de la razón práctica. Se trata –en efecto– del rasgo que describe a la definición procedimental de la autonomía, en cuanto la entiende a ésta como el modo de la voluntad que determina la libertad moral. La *Crítica de la razón práctica* plantea la posibilidad de una identificación del yo con su intención en el plano metafísico, que si está fundada en el acatamiento de la ley racional, autodada, concede al sujeto la libertad, en un sentido práctico, de modo que nuestra persona (o personalidad) se desenvuelve como un “habitante del reino *nouménico*, o de los fines”. Por cierto, esto es el hecho que, en este plano, el hombre escapa a las determinaciones naturales del fenómeno, y con ello consigue actuar libremente, en el uso de su razón. Pero

⁴⁴ *Ibid*; 95. [A52, A53].

⁴⁵ *Ibid*; 96,97.

he aquí la cuestión delicada. Que es este uso -subjetivo-, en lo específico, de la razón, lo que “otorga” la libertad, es decir, el hecho de atenerse a la razón para la determinación de la intención. Esto es lo que hace libre a la acción. No se trata, en cambio, de atenerse a un contenido universal de la razón, como un fin en sí mismo, válido para el género humano, en general, que podamos conocer y descubrir internamente, mediante introspección, pues esta posibilidad es la que ha quedado denegada, de hecho, como imposibilidad de la razón teórica. Debemos dejar consignado este punto para abordar más adelante, en los siguientes capítulos, el contenido de la crítica, y el ataque, que dirige Taylor al conjunto de las éticas procedimentales, dentro de las que debemos incluir la de Kant⁴⁶.

1.4.5. La ética kantiana como instancia ulterior en el proceso de interiorización de las fuentes morales.

Hemos revisado ya cómo, según Taylor, se ha profundizado gradualmente el proceso que él define como una interiorización de las fuentes morales en el curso del pensamiento moderno. Puntualmente, hemos descrito el contenido de esta tendencia desde Descartes hasta Locke -y en general, el empirismo inglés-, en quien la interiorización venía a traducirse en una concepción “puntual” del yo, y en una ética del control psicológico. El pensamiento de Kant constituye, en esta historia, la consumación más avanzada de la interiorización, y según la cual, por último, la ética ha de constituirse fundamentalmente como libertad del sujeto racional y, por tanto, como una extrema “liberación” del hombre, de las restricciones de la naturaleza. Veamos este punto atendiendo a los argumentos de Taylor.

⁴⁶ A grandes rasgos, Dado que la libertad está en el "uso" de la razón, más que en un contenido de ella, universal (o en su materia, que no podemos conocer), la única forma para desarrollar más la idea de una ética –que conserve la reflexión kantiana sobre los trascendentales, pero que evite eluda- a su vez, la ética del mero procedimiento, sería tal vez ahondar en el estudio de las condiciones de la experiencia –trascendentales- del sujeto humano, o del espíritu humano, que es el lugar donde de hecho se hace un "uso humano" de la razón, tarea que Taylor entiende que realizan en parte, Heidegger, y Merleau Ponty, bajo la idea de lo que llama el “sujeto encarnado”. Los autores mencionados desarrollarían esta “antropología filosófica” acerca del "uso humano" de la razón, mientras que Kant se limita expresamente -como señala en (A15) del prólogo de la crítica de la razón práctica- a "proporcionar" los principios de "posibilidad, contorno y lindes" de la razón práctica en sí, "sin aludir específicamente a la naturaleza humana".

Ya explicamos que para Kant la acción moral está determinada formalmente, es decir, por el motivo por el que se emprende, y no por su resultado esperado. Esto es, de hecho, lo que hace autónoma y libre a la acción, y la hace moral, en cuanto actuamos siguiendo el mandato de nuestra razón. Esta forma de obrar equivale a la libertad, porque el actuar moral está definido como un actuar de acuerdo con lo que en realidad somos, esto es; agentes racionales/morales. Puesto en el contexto de la interiorización, esto significa que “la ley de la moralidad no se impone desde fuera”, sino que “está dictada por la propia naturaleza de la razón” en el sentido subjetivo del uso que nosotros hacemos de ésta. Es este uso el que hace a la razón propiedad subjetiva de cada uno, y esto es algo que nos pertenece, significativamente, por sobre los deseos, que no son propiamente parte de nuestra esencia más alta, como seres humanos. Así, “Kant transforma la noción humanista de la Ilustración de lo que en verdad emana de nosotros. El hecho de que sea un deseo de facto mío, incluso una necesidad fisiológica mía, no hace que se considere como un propósito que emana de mí. Lo que verdaderamente emana de mí, lo que produce la razón y lo que la razón demanda es que viva de acuerdo con los principios. // Ésta es una definición más radical de la libertad que se rebela contra la naturaleza como lo meramente dado, y demanda que busquemos la libertad en una vida cuya configuración normativa es de alguna forma generada por la actividad racional”⁴⁷. La perspectiva que ofrece esta concepción, parece ser la de una “pura autoactividad”, que evoca la figura del control del yo. En esta “autoactividad”, “mi acción es determinada, no por lo meramente dado –los hechos de la naturaleza (incluida la naturaleza interior)- sino primordialmente por mi propio hacer como formulador de la ley racional”⁴⁸. Taylor incluso extiende el alcance de esta nueva concepción ética, como génesis del carácter propio de toda una “vertiente del pensamiento moderno, desarrollado a través de Fichte, Hegel, y Marx, que se niega a aceptar lo meramente ‘positivo’, lo que la historia, la tradición o la naturaleza ofrecen como guía para el valor o la acción, e insiste en una generación autónoma de las formas por las que vivimos. La aspiración se dirige primordialmente a la liberación total”⁴⁹. Aquí vemos como

⁴⁷ Taylor, 383.

⁴⁸ *Íbid*, 384.

⁴⁹ *Íbid*.

Taylor concibe el desarrollo de la interiorización, que en Locke pasaba por el control racional, ahora en la afirmación del sujeto sobre la base de la libertad que supone este control.

Este último aspecto destaca además la principal diferencia con la ética clásica, inscrita en el marco intelectual del logos óntico, con la cual, en apariencia, podría haber una similitud, en el rescate de la razón, como determinante de la acción moral. La distinción es, precisamente, que en el caso de la concepción clásica, el contenido que encuentra la razón es un contenido válido que corresponde a la realidad, y da cuenta así de la comunión –o continuidad óntica del alma humana con el mundo-. Mientras que en el caso de la ética kantiana, en cambio, la apelación a la razón rescata sólo su “uso”, en el sentido que constituye la aplicación del procedimiento intelectual racional, y no se acepta que los fines descubiertos, como contenidos concretos de la razón, puedan valer como motivos legítimos de una acción moral. En este caso, al tratarse de una ética sólo formal, lo que está implicado es sólo, y exclusivamente, el procedimiento de la razón, y no la razón en sentido sustantivo. Este es un uso subjetivo, y es así que al pertenecer al sujeto, profundiza el sentido nuevo – moderno- de la interiorización de las fuentes morales. Taylor dice; “por mucho que esto pueda parecer una vuelta a una perspectiva ética anterior, es de hecho radicalmente nuevo. Kant ofrece una base firme para pero sumamente nueva para la subjetivación o la interiorización de las fuentes morales.(...) La ley moral es lo que surge desde dentro; y ya no puede definirse por ningún orden externo. Pero tampoco se define por el impulso de la naturaleza en mí, sólo por la naturaleza del razonamiento, por, cabe decir, los procedimientos del razonamiento práctico, que demandan que se actúe por principios generales. // Kant insiste explícitamente en que la moral no puede fundamentarse en la naturaleza, ni en nada que esté fuera de la voluntad racional humana. Es un rechazo total de todas las morales antiguas. No podemos aceptar que el orden cósmico, ni siquiera el orden de los fines en la “naturaleza” humana, determine nuestros objetivos normativos. Esas visiones son heterónomas; implican abdicar nuestra responsabilidad para generar la ley fuera de nosotros. A pesar de algunas semejanzas con el estoicismo antiguo, la teoría de

Kant es en realidad una de las formulaciones más directas e inflexibles de la postura moderna”⁵⁰.

⁵⁰ *Íbid.*

2. Contextualización próxima del pensamiento de Taylor.

2.1. El sistema filosófico de Hegel.

Hemos llegado al punto en que la filosofía moderna alcanza su última tentativa sistemática de ordenamiento cabal, en la filosofía de Hegel. El movimiento del idealismo alemán culmina con esta obra y de aquí en adelante la filosofía ofrece sólo desarrollos que atienden parcelas específicas de las cuestiones ontológicas, gnoseológicas, antropológicas y morales, abordadas –comúnmente- de modo separado. Cuando vemos nuevos intentos de mayor sistematización, éstas no constituyen –en su pretensión- un edificio de conceptos similar al que ha erigido Hegel, que busca explicar el conjunto de la realidad, como lo indica muy bien, la incorporada noción del *Absoluto*, idea fundamental de esta propuesta omnicompreensiva.

La referencia a la filosofía de Hegel, en la obra de Charles Taylor, tiene central importancia puesto que junto con Aristóteles, Hegel es el filósofo con el que Taylor parece estar más de acuerdo, tanto en los términos generales de su sistema de conjunto, como, en especial, en el campo de la ética. Un signo de esta predilección es que el sistema de Hegel no es ubicado dentro del grupo principal de aquellas filosofías contra las cuáles Taylor dirige sus críticas fundamentales -que no en vano, vienen a ser, casi todo el resto de las filosofías modernas¹, hasta Kant-, sino que, todo lo contrario, nuestro autor parece aceptar la visión general que Hegel ofrece², y en el caso específico del concepto de *eticidad*, lo recoge en grado sumo, cuando, por ejemplo, sus razonamientos quieren dar cuenta de las descripciones más plausibles sobre el tipo de fundamento moral de las sociedades. Respecto de este punto, el elemento central que recoge Taylor de Hegel, y que enfatiza mucho en su lectura de éste, es el hecho que la realización del espíritu en la historia, y por

¹ Dentro de los más recientes, se “salvan” Heidegger y Merleau Ponty (de Kant rescata –como hemos visto- la “validez” de los argumentos trascendentales, lo que ya es mucho, pues supone, salvar la gnoseología trascendental, si no intacta, sí al menos, en la línea que desarrolla Hegel.

² Este acuerdo con las posturas de Hegel lo declara explícitamente en el prefacio al libro Hegel. “..yo pienso que Hegel ha contribuido a la formación de conceptos y modos de pensamiento que son indispensables si queremos ver claramente nuestro camino por medio de ciertos problemas y dilemas modernos” (Taylor, 1983; 7).

tanto, de la comunidad humana es una encarnación del *Geist*. Esto implica, como veremos, más adelante, que la voluntad no está sólo definida subjetivamente de modo individual o individualista –esto es, por los individuos tomados autónomamente, en tanto voluntad de agentes particulares-. La racionalidad que informa esa voluntad, y le concede contenido, no está sólo en el uso subjetivo particular de la razón práctica, en el plano del discernimiento individual (autónomo). Sino que es primero real; objetivo, y, por tanto, se revela socialmente; esto es, como algo social.

Esto es una forma distinta de interpretar el lugar de las *fuentes morales* –en el lenguaje de Taylor- con respecto a la tendencia en el pensamiento moderno, de compromiso con determinadas posturas gnoseológicas (epistémicas) y directamente éticas, que confirman la ruptura con la imagen del mundo, del logos óntico, y que sosteniéndola, llevan incluso más allá, en su desarrollo, los fundamentos de la *interiorización de las fuentes morales*. Ya hemos repasado, hasta el capítulo anterior, el modo específico en que se realiza esta fundamentación por los distintos autores desde Descartes hasta Kant, en la interpretación de Taylor.

La principal diferencia que implica, pues, esta nueva concepción es que al entender la ley del Espíritu como un producto de la voluntad del *Geist*, y no de los hombres aislados, - tomados de a uno, de modo atomístico-, se establece un nuevo criterio para el principio de la voluntad general. Pues, según Hegel, la voluntad del *Geist* no puede sino realizarse en la historia, y es el canal de la racionalidad inmanente que contiene la verdad de la autoconciencia, del discernimiento moral, y del derecho. Esto es, de aquella institucionalidad que – en su conjunto- encarna el sistema de la *eticidad*. Estamos así, por consiguiente, frente a una manera de afirmar, desde el lugar del idealismo, un nuevo criterio (y concepto) de la voluntad general, como principio de la legitimidad política, que coloca a las fuentes morales también en el exterior inmanente, y no sólo en el individuo autónomo. Esta es la ruptura con la internalista moral kantiana de la libertad y autonomía radical, pero a su vez su rescate dentro de otra fundamentación que la incluye. Y es asimismo, como tendremos que discutir más adelante, en los capítulos de la confrontación del pensamiento de Taylor, el fundamento de un liberalismo social no individualista.

Como movimiento que representa, desde este punto de vista, el sistema hegeliano (en la evolución del pensamiento filosófico), va en contra del proceso descrito de la interiorización de las fuentes morales, operada en la modernidad. Ésta es tal vez la consecuencia más importante que Taylor reconoce de la ruptura de Hegel con respecto a Kant. El orden y la ley son voluntad del *Geist* –expresadas en la voluntad general- ,y por esto debemos respetarlo, porque nos sugiere entender que la razón se ha realizado ya en la práctica, en la realidad, efectiva, en el seno de las instituciones de las comunidades. Esto es notorio en el sentido que Taylor aprueba el hegelianismo de la *Sittlichkeit* asociándolo con la reivindicación de una imagen de la sociedad política real (o ideal), como auténticas comunidades que rescatan la idea del logos óntico.

Taylor incluso da argumentos que avalan esta postura incorporando la observación respecto de la naturaleza ontológica del lenguaje, evocando, para este objeto, la obra de Herder. La comunidad es portadora –por decir así- de ciertas valoraciones, y obligaciones, que definen en gran parte la voluntad moral de los sujetos que pertenecen a ella, pues el pensamiento da cuenta de una articulación ontológica previa, en el lenguaje, que no puede separarse de su origen en la asociación humana. El pensamiento es lenguaje, y como tal, determinado por su uso particular, local y concreto. Por esta vía, es como la idea de la encarnación del Geist, en la naturaleza, y en la historia de los hombres, se emparenta con el concepto de la *Sittlichkeit* (*eticidad*). A lo que apunta es a un fundamento de la sociedad más amplio, que no se queda en el principio kantiano de la autonomía radical. Podríamos decir que, en este sentido, potenciando y avalando esta idea, es que la interpretación de Taylor, intenta incorporar el sistema hegeliano, y el factor por el cual –en su forma general- lo aprueba.

El hecho que Taylor acepte, a grandes rasgos, el pensamiento de Hegel, y que lo rescate en este sentido, determina que la forma en que lo aborda es bajo el modo de la interpretación, no de la crítica. Esto contrasta radicalmente con la actitud que muestra en la revisión del pensamiento de los antecesores de Hegel, como Descartes, Locke, y en términos relativos, de Kant, en el sentido que todos estos profundizan, con sus distintos argumentos, la interiorización moderna de las fuentes morales, y la ruptura con toda forma de unidad significativa del hombre con el mundo. La aprobación implícita del sistema hegeliano, que

se deja ver al comparar estas dos actitudes divergentes, significa que al estudiar la lectura que Taylor hace de Hegel, examinamos indirectamente, la postura filosófica de Taylor mismo, en una importante medida, y así preparamos la argumentación a desarrollar en la parte de este trabajo dedicada a la confrontación con la obra de nuestro autor. Allí volveremos a ver esta idea central en Taylor, que hemos revisado a lo largo de toda esta primera parte de nuestro trabajo, sobre el desarrollo de la interiorización de las fuentes morales.

2.1.1. El sistema filosófico de Hegel como desarrollo ulterior del idealismo trascendental.

Hans Gadamer ha dicho que la pretensión de Hegel, en su *Lógica*, ha sido llevar la filosofía trascendental de Kant a su culminación³. Esta afirmación puede considerarse como un punto de partida para revisar el sistema hegeliano, pues efectivamente -tomado en su conjunto-, podría decirse que el idealismo después de Kant, quiere encontrar la solución a las restricciones descubiertas en la primera *Crítica*, puestas al estatuto ontológico de la *razón*. Esto es, a la imposibilidad de la metafísica, pero sin descartar los principales hallazgos que constituyen la perspectiva -o el enfoque- de la filosofía trascendental. Y el sistema de Hegel, sin duda, constituye el producto más logrado del idealismo post-kantiano, en este sentido. El pensamiento alemán después de Kant -en efecto-, quiere conservar de éste, fundamentalmente su ideal de libertad y es así que la raíz implícita del concepto kantiano de la *autonomía*, va a ser admitida, en general, como principio ético, por la generación romántica, y también por Hegel. Según Kant, el uso de la propia razón, por parte del sujeto, equivale a dejar la minoría de edad, y esto sintetiza muy bien el ideal consagrado en el pensamiento de la ilustración, con respecto a la libertad, como valor fundamental para la realización del hombre. Es un ideal que se encuentra en el centro de la motivación revolucionaria y esto se refleja en el modo como está incorporado a lo largo de todo el idealismo⁴. En alguna medida, el conjunto de los filósofos de este periodo, desde

³ Gadamer, 2005; 77.

⁴ “..las ideas de la revolución francesa están presentes en el propio núcleo de los sistemas idealistas y determinan en gran medida su estructura conceptual” (Marcuse, 1972; 9).

Kant hasta Hegel, concibe el contenido de sus filosofías como respuesta al desafío de reorganizar el Estado y la sociedad toda “sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas” concuerden “con la libertad y el interés del individuo”⁵.

No obstante, a pesar de esta continuidad con el ideal de libertad, los idealistas posteriores a Kant van a percibir con insatisfacción lo que consideran una importante restricción del sistema kantiano, centrada en la incapacidad de la razón humana, en primer lugar, para el conocimiento, en general, y su vínculo con el mundo, pero más particularmente, para el auto-conocimiento efectivo, ambas restricciones que describen la conclusión central de la filosofía crítica. Si bien es cierto que en la *Crítica de la razón práctica*, subyace una posibilidad de realización de la razón en el hombre, está atendida, estrictamente, al uso práctico, y subjetivo, en un sentido además muy específico⁶. La doctrina plantea que el hombre accede a la moral cuando, haciendo uso de su razón, se sobrepone a las determinaciones de la mera causalidad natural, en la experiencia. De este modo, la premisa que está implícita es que la libertad del individuo queda definida por un apartarse de la naturaleza, lo que implica una escisión interna entre la sensibilidad, por un lado -que lo relaciona con el mundo natural-, y el uso de la razón, que lo vincula a un reino moral de los fines, por el otro. O, dicho de otro modo, que el concepto de autonomía como libertad radical del sujeto comporta, pues, una división entre razón y naturaleza, o entre pensamiento y vida.

⁵ Marcuse, 1972; 9.

⁶ En lo puntual, es una realización que está fundada en el concepto de *autonomía*, concebida ésta como libertad radical del sujeto -en el uso de su inteligencia-, para la determinación de su voluntad moral. Es decir, aunque el ser humano no puede conocer mediante la razón el contenido del bien, puede, no obstante, concebir una regla, o un procedimiento racional -el imperativo categórico-, que, aplicado caso por caso, le permite determinar el contenido de la voluntad que se adecúa a lo que es moral, y hace posible entonces al hombre, si no el conocimiento de fines, sí, al menos, participar del reino moral, con su persona, como si fuera un habitante de ese reino. Sin embargo, esto que, en un principio, parece a todas luces, una liberación, visto desde un prisma distinto, se puede entender más bien, como todo lo contrario; como un confinamiento del hombre, dentro de sí mismo, al margen de la naturaleza, o de la realidad del mundo, y por tanto como una disminución de su horizonte de realización, y libertad.

La insatisfacción que produce esta circunstancia es, por tanto, la respuesta al pensamiento kantiano. Los filósofos idealistas después de Kant no miran ya al empirismo de Hume para refutarlo, pues esto, de algún modo, ya lo ha hecho Kant. Sino que ahora partiendo del sistema trascendental miran hacia adelante, en procura de solucionar aquellos aspectos de éste que no les satisfacen, en particular, esta escisión que impone en el hombre, y la prescindencia de la experiencia del mundo. Esta observación, nos invita a atender al telón de fondo de la historia, frente al cual podemos concebir al idealismo posterior a Kant como un importante punto de inflexión dentro de la evolución seguida por el pensamiento en la modernidad. Si adoptamos el punto de vista tayloriano, que describe el desarrollo de la mentalidad moderna, como el curso de la gradual afirmación de un estatuto reducido de la razón, y la consiguiente idea de un sujeto desvinculado del mundo, vemos entonces que el ideal revolucionario de libertad radical –como aspecto común del idealismo en su conjunto- es la expresión histórica de realización –tal vez la última y más completa-, de una noción que apunta en este mismo sentido, a la interiorización de las fuentes morales. El concepto de autonomía, en efecto, reivindica la completa liberación de la razón respecto de las inclinaciones de la naturaleza, en el hombre. Por supuesto, la diferencia central es que Kant presenta este concepto como una conquista positiva, tanto en el plano gnoseológico -el conocimiento es posible si entendemos que se funda en un uso sintético del pensamiento-, como en el plano moral –por medio del uso autónomo de la razón conseguimos, en la práctica, realizar una voluntad buena-. Es decir no presenta ya las cosas como un ataque a las posiciones antiguas, o con un espíritu de destrucción de los sistemas tradicionales, que daban cuenta de la mentalidad del logos óntico, sino que lo hace de un modo propositivo, en aras a edificar un sistema de pensamiento nuevo⁷. Las fuentes morales –como diría Taylor- ahora se sitúan radicalmente al interior del hombre, en el sentido que la mentalidad moderna descrea de la unidad y continuidad ontológica del ser humano con el cosmos. El sujeto está separado de su mundo natural; el alma, o el pensamiento, es algo psíquico, separado de lo físico, como planteaba Descartes. Por lo tanto, la pauta de rectitud que aspira

⁷ La distinción fundamental se establece con respecto de la modalidad de crítica y destrucción que caracteriza el contenido de todos sus antecesores, desde Descartes, pasando por Locke, hasta Hume, cuyo escepticismo puede considerarse –como ya hemos sugerido- la consecución plena de una tendencia moderna.

a ser auténtica, sólo puede hallarla el hombre, en su interioridad subjetiva, mediante el uso procedimental de la razón. No es ya un concepto sustantivo de la razón, como en el esquema del logos óntico; pero la función del intelecto (la razón) para la conquista de una voluntad moral, ha sido salvada, del total escepticismo. Al menos, mantiene un carácter práctico, en el que podemos tener una certeza, aunque no implique conocimiento. Y esto es una propuesta afirmativa para una nueva moral, del hombre, formulada de acuerdo a esa misma noción –de la internalización de la moral-, conformada gradualmente en la modernidad, durante un proceso secular que abarca desde los albores del renacimiento hasta ahora.

Dicho de otra manera; el trabajo de destrucción y crítica ya se ha cumplido, y ahora tanto el giro copernicano, como la revolución, miran hacia el futuro. La ruptura de la unidad ontológica entre el hombre y el cosmos, es un hecho consabido, o autoconciente, y se asume la tarea de conseguir una sistematización completa de la nueva cosmovisión. La filosofía trascendental, en esta línea, es un primer principio, y así va a ser percibida, por los románticos, y el idealismo que sigue hasta Hegel. Todos estos filósofos –Schelling, Fichte, Hegel- y también los poetas, de la época en Alemania –Hölderlin, Schiller- buscan mejorar, o representar, el ideal que subyace al sistema, manteniendo lo que se ha conquistado ya, en la filosofía de Kant, bajo el principio de la libertad radical. No obstante, aunque este ideal se considera válido, el optimismo de la ilustración, como fe en la razón, comienza a dar paso a la percepción también de la insuficiencia de un modelo centrado únicamente, en el principio de la autonomía, sobre todo porque esto implica, como ya hemos dicho, una división del hombre, y un menosprecio implícito de la dimensión sensible de la experiencia, y de la consecuente realización expresiva del estado natural del sujeto. Parece que el hombre tuviera siempre que doblegarse a sí mismo, a las propias inclinaciones e instintos, porque esto nos aleja de la realización moral; pero esto a su vez, produce un hermetismo del hombre, que se encierra en su yo. O dicho de otro modo –en función de lo que hemos discutido-, cumplido ya el momento de la total ruptura entre el hombre y el cosmos –operada en la modernidad-, se activa ahora un sentimiento de nostalgia por aquella unidad, y una convicción de que esto es una pérdida, incluso –también a nivel gnoseológico-, del horizonte de comprensión de lo que existe.

El punto de partida de la interrogación, y el desarrollo filosófico ya no será, a partir de entonces, la instancia de la razón, en un sentido restringido, sino en el contexto de lo *Absoluto*, como realidad omnipresente, y esencialmente espiritual. El punto de llegada de Kant, es ahora el punto de partida. Fichte identifica de este modo a la razón con el Yo infinito, o la Autoconciencia absoluta que se realiza en la historia a través de su acción. Y esta acción aparece definida fundamentalmente por la actividad de la conciencia, y el sujeto moral. Es decir, como *praxis*. Schelling hace algo parecido al concebir el Absoluto como unidad viviente que expresa la identidad de los seres diversos. Y Hegel remata esta tendencia, al otorgar a la evolución del Absoluto, en la historia, un carácter plenamente racional. El principio común a estos pensadores, como se aprecia, es que inician su filosofía, rechazando como premisa de base la restricción kantiana a la posibilidad del sujeto autoconsciente, y planteando, en cambio, las cosas, desde el punto de vista de una infinitud de la conciencia, que se realiza en la historia. Ésta es de hecho, otra constante que se deja ver, en lo inmediato, en esta corriente, es decir; la preocupación por la realización de la libertad en el tiempo de la realidad inmanente, -o en el mundo- bajo la noción de la conciencia como una unidad espiritual –y subjetiva- en desarrollo (ampliación del concepto de sujeto trascendental).

Pero esta empresa de salvar la autonomía no está determinada sólo por una disposición negativa, que observa sólo la pérdida que significa el restringido concepto kantiano, sino que es el producto asimismo de la valoración activa de una nueva exigencia que apunta a la realización del sujeto; o de su propia esencia –como individuo-, en el mundo. El mismo Taylor ha llamado la atención sobre este importante punto, señalando la influencia de la corriente expresionista, en la conformación de las inquietudes del idealismo desde Fichte a Hegel, y, en particular -lo que nos interesa ahora-, en la conformación del sistema filosófico de este último. En su segundo trabajo sobre el pensamiento de Hegel, Taylor comienza, de hecho, señalando que la síntesis filosófica de Hegel ha combinado dos corrientes de pensamiento y sensibilidad que surgieron en su época y que incluso “siguen siendo de

importancia fundamental en nuestra civilización”⁸. La primera de ellas, ya lo hemos visto, es la reacción contra la objetivación de la naturaleza, realizada en nombre de la libertad moral como “autonomía”, en el sentido dado a este término por la filosofía de Kant. Y la segunda es lo que Taylor denomina el “expresivismo” y cuya formulación más importante atribuye a Herder. En este caso, el concepto es afirmativo. La idea central que desarrolla esta corriente, se encuentra articulada en torno a la concepción del hombre –o de la vida humana- como un objeto –o unidad- expresiva que se desenvuelve a partir de su propio núcleo, esto es; que describe su esencia singular, que le corresponde intrínsecamente, a medida que se desarrolla la vida. El ser humano, desde esta perspectiva, no es sólo un cuerpo y un espíritu, sino que es esa unidad de forma que se realiza en el mundo. Esto supone la exteriorización de esta forma, en lo corpóreo como algo constitutivo de la expresión y el desenvolvimiento, de tal modo que no da lugar a que podamos pensar al hombre, legítimamente, como algo separado de la naturaleza: “..dado que el hombre como ser corpóreo está en intercambio con todo el universo, este intercambio a su vez debe considerarse en términos expresivos. Por tanto, ver a la naturaleza tan sólo como un conjunto de objetos de potencial uso humano es cegarnos y cerrarnos ante la mayor corriente de vida que fluye a través de nosotros y de la que somos parte. Como ser expresivo, el hombre ha de recuperar la comunión con la naturaleza, rota y mutilada por la actitud analítica y disecadora de la ciencia objetivante”⁹.

En suma, una vez que Kant ha quedado atrás, la nueva generación del idealismo percibe la necesidad de una nueva concepción de la libertad que permita la unificación del hombre y la naturaleza. El concepto kantiano de autonomía, y en general, la filosofía crítica, aunque supera la posición de los empiristas, es, de todos modos, una filosofía pasada. Como dice Válcarel; pese a que Hegel, está cercano, en el tiempo, a la Ilustración, la valora como si fuese una “reliquia venerable”, mientras que abraza –por otra parte- la impresión de “pertenecer ya, en estas primicias del siglo, a un movimiento nuevo y singular”: “..la Ilustración en la *Fenomenología* se contempla tan cerrada y clausurada como lo pueda estar

⁸ Taylor, 1983; 13. En realidad, los primeros capítulos del primer trabajo sobre Hegel (“Hegel”) también inician con la exposición de esta importante influencia del expresionismo de Herder.

⁹ Taylor, 1983; 16,17.

la moral griega y su ciudad; más cercana en el tiempo, lo que hace que se tenga un mayor número de datos, pero ni siquiera más importante”¹⁰. El verdadero propósito, que contienen ahora, las pretensiones filosóficas, es responder a la pregunta acerca de cómo conseguir esa unificación de la razón y la naturaleza, que la corriente objetivista de la modernidad ha separado, sin perder en ello, no obstante, la exigencia de autonomía moral, que es un logro de la Ilustración, precisamente en el sentido que indica Kant, de haber sacado al hombre de su minoría de edad (infancia). El expresivismo contribuye con una visión afirmativa en este intento. Taylor lo formula de esta manera; “¿Cómo lograr esta reunificación?, ¿cómo combinar la mayor autonomía moral con una comunión plenamente restaurada con la gran corriente de la vida que hay dentro y fuera de nosotros?”¹¹. En general, las respuestas que se van a dar coinciden en considerar que la única manera de alcanzar este objetivo es que la naturaleza misma tenga “alguna clase de fundamento en el espíritu”. “Si el más alto aspecto espiritual del hombre, su libertad moral, ha de entrar en una armonía que no sólo sea pasajera y accidental con su ser natural, entonces la naturaleza misma ha de tender a lo espiritual”¹². Es decir, para que lo racional y autónomo del hombre pueda fundirse con el mundo, es necesario que exista un principio espiritual como parte esencial de la naturaleza que lucha por realizarse en el tiempo; la naturaleza, digamos, ya no puede ser un conjunto de fuerzas ciegas, o de hechos brutos. La formulación particular que Hegel da a esta idea, constituye quizás la versión más completa, en cuanto a sistematicidad, en el idealismo.

La doctrina de Hegel se diferencia de las de sus contemporáneos románticos, en que la síntesis buscada, entre la autonomía racional, y la unidad expresiva, se consigue por medio de la razón; no mediante el sentimiento o algún otro tipo de intuición, o captación inmediata. En este sentido, la condición del microcosmos que representa el hombre queda asimismo salvada, y con ello, desde el punto de vista de Hegel, se conserva realmente la autonomía. Dicho de otro modo; la unificación pretendida entre sujeto y mundo, no puede significar sólo que el hombre refleja la vida de la naturaleza, ya completa por sí misma, pues en tal caso, la razón no sería, en efecto, una fuente autónoma de normas para nosotros.

¹⁰ Válcarel, 1988; 216,217.

¹¹ Taylor, 1983; 27.

¹² *Íbid.*

El espíritu cósmico que se desenvuelve en la naturaleza debe desarrollarse a través del hombre, es decir, se completa en un auto-conocimiento consciente, pero la sede de este auto-conocimiento es el espíritu del hombre, y en lo específico, bajo el medio de la razón. Para el resto de los filósofos, involucrados en esta misma búsqueda, la razón era más bien lo que dividía, y aquella que en su análisis, y actividad, segmentaba la realidad para volverla comprensible. Desde esta perspectiva, la razón no parecía ser la instancia más apropiada para realizar la síntesis; sin embargo, para Hegel, la pretensión de lograr esa unidad (sujeto-principio cósmico) abandonando la razón, supondría, en cambio, que sacrificamos lo esencial que define a la autonomía, tal como ha conseguido establecer preliminarmente la filosofía kantiana. La autoconciencia que describe en verdad la esencia subjetiva del *Geist* es estrictamente racional; es decir; debe hallarse en el medio del pensamiento conceptual, y no en la intuición, o la visión inefable. Sólo así constituye una expresión integral de la libertad y la autonomía.

La postura de Hegel, en suma, es que los hombres son los vehículos del Espíritu (o *Geist*). El Espíritu no es como el Dios tradicional, cuya existencia se concibe de modo independiente de los hombres, sino como aquél que vive, de hecho, sólo a través de los hombres, de tal manera que éstos son necesarios para su propia realización. Esto apunta al requerimiento de la encarnación del *Geist*, que debemos estudiar ahora.

2.1.2. El principio de encarnación necesaria.

Ya hemos mencionado que el sistema de Hegel, para dar respuesta a esa aspiración de unificar el cosmos y la razón humana, incorpora la idea expresivista de la realización de una cierta unidad de forma, que también estaba presente en la teoría aristotélica, aunque no en su versión moderna -como ya veremos- bajo el modo de la “auto-expresión” o “auto-realización”. En este sentido parcial, es que la filosofía hegeliana puede entenderse como “una reinterpretación de la ontología de Aristóteles”, aunque “rescatada del dogma metafísico” que significa ahora, para el pensamiento moderno, la figura del logos óntico en que el aristotelismo se inscribe.

Aristóteles introduce, por primera vez, la idea de que no podemos esclarecer, en realidad, la distinción entre el ser (o ser-como-tal) y el ente (o ser determinado), si los pensamos a ambos como entidades del mismo modo. Esto nos llevaría a concebir, de hecho, al ser como una entidad metafísica separada, lo que impide, en realidad, efectuar la distinción. Es cierto que el ser como tal es algo que atribuimos a todos los seres determinados. Así es como decimos, en efecto, de cada uno de ellos que “es”. Pero este ser no es otro ente. Aristóteles considera, en cambio, que debemos concebir a este ser, más bien como un proceso, o un movimiento, por medio del cual todo ser particular toma, en definitiva, la forma de lo que, en verdad, es. Planteemos el asunto de la siguiente manera. En el ámbito del ser Aristóteles distingue dos aspectos: la esencia, y los accidentes, o modificaciones. En estricto rigor, el ser es la esencia, como aquello que designa a la cosa individual y concreta. Esta cosa individual es la sustancia, o el sujeto que persiste en medio de los accidentes. Desde el punto de vista físico es una reunión de materia y forma, pero en cuanto la esencia es el sustrato que la define, el logro de esa persistencia es conseguida a través de un movimiento que unifica en la sustancia efectiva, los varios estados y fases que adquiere en la existencia temporal. Es por medio de esta persistencia, que la cosa particular, como sustancia real, sigue siendo lo que es, a pesar de las modificaciones. Hegel ha incorporado esta concepción aristotélica en su propia filosofía, entendiendo que ser significa primordialmente unificar, y que unificar a su vez, significa movimiento. Así, dice Marcuse; “Hegel fue el primero en redescubrir el carácter extremadamente dinámico de la metafísica de Aristóteles, que trata a todo ser como proceso y movimiento; dinámica que se había perdido totalmente en la tradición formalista del aristotelismo”¹³.

Hay un aspecto, no obstante, en la concepción hegeliana que no encontramos en la versión aristotélica, pues da cuenta del hecho que el hegelianismo es una filosofía moderna, y que su contenido ha de enmarcarse, por tanto, dentro de las exigencias de esta nueva mentalidad. Como ya dijimos, la idea de una forma, o de la unidad de una forma que se realiza en el objeto, Hegel la recoge de la corriente expresivista. La idea general de esta concepción es análoga a la de Aristóteles. Supone que cada individuo, en particular, posee

¹³ Marcuse, 1972; 46

una forma propia a realizar en el mundo, que está ya dada –o determinada- cósmicamente. Pero el expresivismo –como manifestación propia del pensamiento moderno- añade a esto otra dimensión. En este caso, la expresión que realiza la forma viene concebida asimismo en el sentido de una clarificación de lo que el sujeto es en sí mismo; pero esto es “algo que no podría ser conocido de antemano (...)”. Se trata entonces de una propiedad –o esencia-subjetiva, que apela a la interioridad del sujeto mismo, no determinada íntegramente por el cosmos, o la naturaleza, y que se funda, de hecho, en el ideal de autonomía y libertad que se ha ganado –o adquirido- en la modernidad. La concepción de Hegel, combina estas dos nociones, y es así que constituye una teoría no sólo de la realización, sino de la auto-realización. Como dice Taylor; “es la unión de estos dos modelos, la forma aristotélica y la expresión moderna, la que nos capacita a hablar aquí de auto-realización”¹⁴.

Como sea, en la concepción aristotélica, el planteo que se hace de la *sustancia* ya denota la noción de la *encarnación*, en cuanto la sustancia es la realidad de la cosa que incluye todas sus modificaciones, a lo largo de su existencia, como realización de una forma. La primacía ontológica de esta sustancia indica, por tanto una condición distinta de la que señala el dualismo, tal como podemos verlo expresado, por ejemplo, en la concepción cartesiana. En ésta, la inteligencia es atribuida a un espíritu, que es heterogéneo del cuerpo, de tal modo que la materia es concebida como algo que debemos entender de modo mecanicista. Las operaciones de la inteligencia; el pensamiento, y la reflexión, pertenecen, bajo esta perspectiva, a un espíritu “desencarnado”; algo que no tiene que ver con la realidad física, de la *res extensa*. El concepto aristotélico de la sustancia, en cambio, se opone a esto, al considerar que la sustancia es un compuesto inseparable, de materia y forma. Esto es lo que sostiene también, el principio básico del pensamiento hegeliano, es decir, la idea de que “el sujeto y todas sus funciones, por ‘espirituales’ que fuesen”, están “inevitablemente encarnados”¹⁵; el pensamiento es visto así como algo que se forja, necesariamente en un medio externo. A este principio es el que Taylor denomina como el “principio de

¹⁴ Taylor, 1983, 40.

¹⁵ *Ibid*; 44.

encarnación necesaria”; principio central en el concepto hegeliano de *Geist*, o espíritu cósmico¹⁶.

En el sistema de Hegel, esta idea se refuerza aun más, al incluir la preocupación moderna por la libertad y la racionalidad, esto es, en el sentido que la realización incluya también – como hemos dicho- la idea de que el sujeto se define a sí mismo. Pero, de igual modo, se refuerza, alternativamente, por otra causa. La fórmula de Hegel, responde a la misma búsqueda del expresivismo, -que se define como autorrealización- y reafirma con ello, también la teoría del lenguaje que Herder desarrollara. En ésta, las palabras tienen un significado no sólo porque sirven a la comunicación, o porque funcionan como un conjunto de signos para referir las cosas del mundo, sino más bien porque “expresan o encarnan cierto tipo de conciencia de nosotros mismos y de las cosas, peculiar al hombre como usuario de lenguaje”. Esto quiere decir que el lenguaje es concebido, bajo este enfoque, “como un medio de expresión de cierta manera de ver y experimentar”, lo que le hace una realidad encarnada, en determinado medio, así como lo convierte en un continuo del pensamiento. En definitiva, “no puede haber pensamiento sin lenguaje”¹⁷. El pensamiento es moldeado así por un medio concreto, en el que se es articulado el lenguaje, de tal modo que el pensamiento, como resultado de esto, refleja siempre, necesariamente, esa pertenencia a una cultura y tiempo específicos. Está, igualmente, encarnado. Y esto refuerza el carácter anti-dualista del sistema hegeliano, que recoge, en este punto, la postura del expresivismo.

El principio de encarnación necesaria, está vinculado estrechamente con otra idea central en el sistema de Hegel, que es la dialéctica. Ya nos detendremos en el estudio de ésta, pero veamos primero el modo en que se expresa este vínculo.

¹⁶ El término “espíritu cósmico” podría prestarse para ambigüedades, si consideramos que hoy en día las palabras cosmos y cosmología, se utilizan en un sentido científico bien delimitado. En realidad, Hegel usa la palabra *Welt*.

¹⁷ *Íbid.*

La encarnación del *Geist* -dice Taylor-, pueden entenderse atendiendo primero a la teoría del sujeto humano, y a la manera como esa encarnación se realiza en éste. El hecho que el hombre es un ser encarnado, es la esencia del conflicto, o de la contradicción que se produce entre el ámbito de su libertad racional, como autonomía respecto de las inclinaciones naturales, y la vida en su carácter espontáneo, que representa esta naturaleza, dejada a su propio dominio, en el hombre. Si caracterizamos la perfección moral en función de la autonomía y la libertad conseguidas con la perfección de la razón, esto da lugar a una exigencia por la cual el hombre es llevado a crear una escisión, o una discordia, dentro de sí. En este sentido, el sujeto humano es a la vez, “idéntico a su encarnación y opuesto a ella. Tiene ciertas condiciones de existencia, las de su encarnación; pero al mismo tiempo el sujeto se caracteriza teleológicamente, como tendiente a cierta perfección, la de la razón y la libertad”¹⁸. De este modo, “el sujeto es la esfera del conflicto interno, o, acaso podamos decir, de la contradicción”¹⁹. En el contexto de la dialéctica, las relaciones de identidad y oposición, como ésta, se sostienen recíprocamente, una a otra, y dan lugar a una superación que las reconcilia en una nueva unidad. Así, vemos que en el curso de la historia humana, crece necesariamente la oposición, a partir de la unidad original del hombre con su entorno, en la medida que desarrolla su autonomía, pero que, a su vez, esta oposición “conduce a una unidad superior, fundada en un reconocimiento de la inevitabilidad y necesidad racional de esta oposición”²⁰. Este reconocimiento está fundado en la instancia de la razón, por sobre el entendimiento que no puede discernir la realidad de las cosas en su movimiento, y las concibe, en cambio, como aisladas, y singulares.

Pues bien, toda esta teoría del sujeto no sólo es aplicable al hombre, sino también, en su respectivo modo, al espíritu cósmico, o *Geist*²¹. Éste, para Hegel, es un Absoluto que también es sujeto. Este espíritu o subjetividad no puede existir, como ya hemos dicho,

¹⁸ *Íbid*, 50,51.

¹⁹ *Íbid*, 51.

²⁰ *Íbid*, 53.

²¹ “El mismo conflicto que afecta al sujeto; afecta también al sujeto Absoluto. También él tiene condiciones de existencia en pugna con su télos. Pues debe estar encarnado en realidades externas finitas, en espíritus finitos, viviendo en un mundo de cosas finitas materiales. Y sin embargo, su vida es infinita e ilimitada” (Taylor, 1983; 87).

separado del universo, al cual sostiene, de hecho, y en el que se manifiesta; de tal modo que está necesariamente encarnado. “Este universo es su encarnación, sin el cual no podría ser”, así como el hombre no podría ser sin la suya. La modalidad de esta encarnación está determinada por la esencia de la subjetividad que es la autoconciencia racional. La autoconciencia no puede encontrarse en la intuición borrosa o inefable, sino que requiere el pensamiento conceptual. No obstante, este pensamiento exige una localización; debe estar en algún lugar y en algún momento concretos, y esto revela la necesidad de su encarnación en un espíritu finito, situado en la realidad del espacio-tiempo. “Sólo es posible la conciencia cuando el sujeto es colocado contra un objeto. Pero ser colocado contra un objeto es ser limitado por algo distinto, y por tanto, ser finito. De allí se sigue que si el espíritu cósmico ha de alcanzar su conciencia plena, sólo podrá lograrlo a través de vehículos que son espíritus finitos”. En suma, “el Geist está necesariamente encarnado en espíritus finitos”²² que son los hombres.

El significado que tiene esta conquista de la autoconciencia racional se pone al descubierto, bajo el carácter que adquiere nuestro conocimiento. Los hombres son vehículos del *Geist*, y esto implica que ese logro se ve reflejado en la forma de nuestra ciencia. El conocimiento ya no es algo que nosotros tenemos acerca de un mundo separado, -o que es otro frente a nuestra realidad-, sino que se convierte en el auto-conocimiento del espíritu universal mismo, del cual somos vehículos. El *Geist* también consigue en este estadio, su más plena auto-expresión, y libertad, pues “ha moldeado su vehículo para ser una perfecta expresión de sí mismo. Y puesto que la esencia del tal vehículo, el hombre, es ser vehículo del *Geist*, también él es y se conoce a sí mismo como plenamente autoexpresado, es decir, libre”²³.

Hemos llegado así, según Hegel, a solucionar el dilema de la generación romántica, insatisfecha de la separación entre la razón y la naturaleza, que había planteado el pensamiento moderno. No se trata de romper esta barrera mediante el abandono en una especie de intuición inefable de la unidad, por medio de la cual hacemos coincidir al sujeto

²² *Ibid*, 59.

²³ *Ibid*, 63.

con el objeto. Esta respuesta no incluye, como una etapa necesaria, el requerimiento de la autonomía, en el sentido kantiano. Para ir más allá, en verdad, sin perder la exigencia de la autonomía –esto es; sin pérdida de la libertad-, se debe unir lo finito con el espíritu infinito mediante un concepto apropiado de la razón. En el sistema hegeliano, éste viene a ser la figura dinámica que aporta la comprensión de la realidad dialéctica, y la exigencia de realización del *Geist*. El dualismo entre el sujeto y el objeto, o entre el sujeto cognoscente y la naturaleza, queda superado en cuanto entendemos al mundo como una expresión necesaria del *Geist* (pensamiento), o de la necesidad racional, mientras que por el otro lado, nos vemos a nosotros mismos como vehículos necesarios del *Geist*, como el punto en que toma conciencia (y lo encontramos en nosotros, por tanto, también como pensamiento). La barrera queda derribada, de este modo, “al hacer que el conocimiento de los sujetos finitos culmine en el autoconocimiento del sujeto infinito”²⁴. El primero, llevado a su perfección, en su desenvolvimiento, es en realidad el segundo; es expresión del espíritu absoluto, que se realiza asimismo en la naturaleza, de modo que la unidad queda restablecida, sin perder el requerimiento de libertad que exige el principio de la autonomía racional.

2.1.3. El estatuto de la razón, y el movimiento dialéctico.

La comprensión de la realidad del mundo y de la inteligencia humana como un proceso, o movimiento, dialéctico, que desarrolla Hegel en sus escritos, puede ser expuesta, en primer lugar, desde el punto de vista gnoseológico, como una crítica a la restricción que hace Kant, a la posibilidad de conocer de la razón, esto es; a las conclusiones obtenidas en la *Crítica de la razón pura* (las que –como sabemos- están fundadas en la facultad del entendimiento) La misma *Fenomenología del espíritu*, sigue este camino, y se inicia, en la introducción, con una crítica, en general, a las formas de conocimiento que no disciernen el movimiento dialéctico de nuestra conciencia, y definen, por tanto, bajo distintos modos, la posibilidad de conocer del hombre, de manera sesgada, o sólo parcial. En concreto, Hegel ataca la postura de aquellos que explican nuestra facultad de conocer, como si ésta fuera un instrumento –o un medio- para llegar a la realidad, o mediante el cual ésta se nos aparece.

²⁴ *Íbid*, 99.

Sobre esta concepción dice: “Da por supuestas, en efecto, representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un médium así como también una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, como algo para sí y que, separado de lo absoluto es, sin embargo, algo real”. Más adelante agrega que se trata de unas “maneras de hablar acerca del conocimiento como un instrumento para poseionarios de lo absoluto o como un médium a través del cual contemplamos la verdad, etc. –relaciones a las que evidentemente conducen todas estas representaciones de un conocimiento separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocimiento”²⁵.

Un defecto evidente de la manera errada de entender la facultad de conocer, que así queda descrita, es que el problema del conocimiento se vuelve irresoluble, pues supone que no podemos llegar nunca a la realidad como es en sí misma, sin que se nos aparezca mediada siempre por ese instrumento, que es nuestro entendimiento. “En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera”²⁶. El ataque abarca la postura general de la gnoseología moderna, pero en especial apunta a la filosofía crítica kantiana, y su fundamentación en la instancia del entendimiento (*Verstand*), a la que Hegel va a dar un significado específico, para diferenciarlo de la razón (*Vernunft*). Las operaciones del entendimiento, según Hegel, dan lugar a un pensamiento común, tanto de la ciencia como de la vida cotidiana, que ve la realidad como una multitud de cosas de cosas demarcadas unas de otras. Esto significa que las cosas son entidades que están delimitadas, y aisladas, en su singularidad específica. Los conceptos, y los juicios, que tenemos de ellas las relacionan, pero mantienen su carácter de cosas distintas; cada una es una unidad cuyas determinaciones excluyen las de las otras, de tal modo que nunca hay una conversión entre ellas, por la que una entidad A, por ejemplo, se transforme en B. Cuando observamos que una cosa cambia, o se modifican sus propiedades, significa que una determinación desaparece y da lugar a una determinación distinta, que toma su lugar, pero no implica una transformación de la cosa en sí misma.

²⁵ Hegel, 1997 (Fenomenología del Espíritu); 53.

²⁶ *Ibid*; 51.

Hegel va a indicar que las unidades concebidas por esta forma de operar del pensamiento constituyen una realidad *finita* (*das Endliche*). En el epígrafe §80 de la *Ciencia de la Lógica*, va a sostener que esta operación constituye el primer momento de la dialéctica, o lógica real, al que denomina “abstracto”. Dice; “el pensamiento en cuanto *entendimiento* se queda parado en la determinidad fija y en la distintividad de ella frente a otra; un tal abstracto [así] delimitado vale para el entendimiento como siendo de suyo y como subsistente”²⁷. El mundo que concibe el entendimiento es –por tanto- un mundo de entidades finitas, regido por el principio de la identidad de cada cosa consigo misma, y la oposición de cada una de ellas con las otras²⁸. Estas cosas se relacionan como polaridades aisladas, y es así que Hegel llama “reflexión aislada” (*isolierte Reflection*) a esta manera de conectar los conceptos.

Es importante entender que esta modalidad abstracta y aisladora del entendimiento no es sólo una diferenciación lógica –en sentido estático-, sino un momento de la historia como tal, que evoluciona a partir de aquí hacia una forma más apropiada, y elevada del pensamiento, como razón dialéctica, y especulativa. En el epígrafe §79 de la *Ciencia de la Lógica*, donde Hegel enuncia los tres momentos de lo lógico –entendimiento, dialéctica, y razón especulativa-, termina diciendo; “La indicación que aquí se hace sobre las determinaciones de lo lógico, como también sobre su división, debe tomarse en cualquier caso como una indicación de carácter histórico y como anticipo”²⁹. El momento del entendimiento corresponde así al estadio de la oposición y del antagonismo que se expresa en las separaciones de la relación social, así como en las más fundamentales escisiones entre la razón y la naturaleza, o entre el espíritu finito e infinito, que ya hemos descrito. Esta situación, no obstante, ha de ser superada, a partir de la tarea que cumple la razón. La idea que subyace es que la instancia de la razón, a diferencia del entendimiento, está

²⁷ Hegel, 1997 (Enciclopedia); 183.

²⁸ Las cosas pueden combinarse y relacionarse, pero nunca convertirse en otra. Así, “cuando el día se convierte en noche, un existente aquí y ahora deja de ser aquí y ahora, y otra cosa toma su lugar” (Marcuse, 1972; 50).

²⁹ Hegel, 1997 (Enciclopedia); 183.

movida por la “necesidad racional”, con el objeto de restaurar esa totalidad, o la unidad esencial, pero en un nivel más alto, plenamente autoconciente.

El primer paso en este tránsito hacia la forma superior del pensamiento, consiste en rechazar esa percepción estática de las entidades como determinadas, que produce el entendimiento, en su falsa seguridad, y abordar *la exposición del saber* tal como *se manifiesta*, es decir, no como algo separado del hombre, sino como algo que se realiza, de hecho, en el conocimiento del hombre (como ya explicamos anteriormente). Dice Hegel: “Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural, que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es”³⁰. La actitud que se requiere para abandonar la seguridad del sentido común, es una duda, o “escepticismo consumado”. Éste es el que permite romper la imagen de los objetos estables y determinados aisladamente que procura el entendimiento. Esta duda, que no es la duda cartesiana, no implica esa vacilación que sentimos, como incerteza de nuestro conocimiento de las cosas, sino que es la plena toma de conciencia de la no verdad de aquella realidad fija y determinada, del sentido común. “La duda es aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [reelste] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado. (...) el escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto le es indiferente, y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone

³⁰ Hegel, 1997 (Fenomenología del Espíritu); 54.

precisamente a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que trata de emprender”³¹.

En la *Lógica*, esto viene a ser -o estar representado-, por el momento dialéctico que consiste, de hecho, en “el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas”³². En esta dirección del argumento, Hegel aclara que “(1) Lo dialéctico, tomado por el entendimiento como algo separado de por sí, especialmente cuando se hace patente en los conceptos científicos, constituye el *escepticismo*; éste contiene la mera negación como resultado de lo dialéctico”³³. Esta última afirmación es importante porque significa que aunque este momento supone una superación del primer estadio, del entendimiento satisfecho de su propia concepción finita de las cosas, es todavía, sin embargo, una mera negación. La positividad a este respecto sólo viene realizada tras de éste, por el momento siguiente que Hegel llama, del pensamiento *especulativo*.

Con la operación del pensamiento especulativo se completa, por tanto, la tarea de trascender los mecanismos que presentaban las cosas en el ámbito de la mera apariencia -del sentido común-, o del entendimiento finito. Como dice Marcuse; “El pensamiento especulativo compara la forma aparente o dada de las cosas a las potencialidades de esas mismas cosas, y al hacer esto distingue su esencia de su estado accidental de existencia”³⁴. Lo que hace, en el fondo, el pensamiento especulativo es concebir el mundo, tanto en su ámbito físico, como intelectual (histórico), como un devenir en proceso, de acuerdo a su verdadera esencia, y no como un conjunto -o totalidad- de relaciones fijas o estáticas. Hegel dice, concretamente; “Lo especulativo o racional-positivo aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar”. Y luego, en el comentario añadido a esta frase, indica que la dialéctica, en su conjunto, tiene, en definitiva, un resultado positivo, porque su materia es un contenido determinado; no es la nada, como algo abstracto y vacío. Si bien es cierto, este resultado es

³¹ *Ibid*, 55.

³² Hegel, 1997 (Enciclopedia); 183.

³³ *Ibid*.

³⁴ Marcuse, 1972; 51.

la negación de las distintas determinaciones sabidas –o pensadas- como ciertas, por el entendimiento, en su aplicación finita, éstas se conservan, y en ningún caso son abolidas. “2) Este [resultado] racional, por consiguiente, aunque sea algo pensado e incluso abstracto, es a la vez algo concreto porque no es una unidad *simple, formal*, sino *unidad de determinaciones distintas*”³⁵.

En suma, se puede ver ya que, desde el punto de vista de Hegel, la forma de comprensión de la realidad que nos aporta el *entendimiento* es deficiente, y que debemos observar las cosas con la perspectiva que nos concede la *razón*, mediante la aprehensión del carácter dialéctico del espíritu; tanto en la conciencia humana, como materializado en la naturaleza (y en la historia). Es importante ver, en este sentido, que “la meta de la dialéctica”, vista así, como operación intelectual del discernimiento –o para el conocimiento- “es sólo seguir el movimiento de su objeto de estudio”³⁶ que es la realidad. Por tanto, la dialéctica no se refiere sólo a una dinámica de la conciencia, -es decir; no describe una realidad solo intelectual-, sino que es la condición efectiva del ser, o del espíritu (*Geist*), en el mundo. Esto es muy elemental, pero es importante subrayarlo, para no crear la impresión de que el sistema de Hegel es sólo –o fundamentalmente- una teoría gnoseológica. Es mucho más que esto; una ontología, y una pauta de interpretación del devenir histórico que están ligadas a esa gnoseología. En su sistema, de hecho, “la dialéctica de las teorías del conocimiento está conectada con una dialéctica de las formas históricas de la conciencia.//Y, a la recíproca, mientras que la dialéctica histórica trata de la contradicción entre ciertas formas históricas y los propósitos básicos buscados en ellas, esto también está atado a una contradicción en las ideas de los hombres”³⁷. Es decir, la realización, o frustración del conocimiento humano, de sus pretensiones en general vinculadas a éste, como de su ciencia, es el producto, y reflejo de los distintos estadios que atraviesa y en los que se encuentra el movimiento de despliegue y realización del *Geist*³⁸. La conciencia

³⁵ Hegel, 1997 (Enciclopedia); 184.

³⁶ Taylor, 1983; 112.

³⁷ *Ibid.* 119.

³⁸ “En realidad, la forma en que los hombres conciben los propósitos básicos de la humanidad es esencial para la caracterización de cualquier forma histórica dada y de su inadecuación. El que los hombres al comienzo de la historia fuesen incapaces de captar el potencial de concebir adecuadamente los objetivos del

humana, como tal, inmersa en este movimiento, debe reconocerlo también en sí misma, y esto implica reconocer, a su vez, el carácter dialéctico del verdadero conocimiento.

El rechazo, pues, de la posición de Kant, no es tan sólo un ataque a la validez del entendimiento, como instancia fundamental del conocimiento, sino que es asimismo un rechazo ontológico, y es, en este sentido amplio, que Hegel cree haber hallado la solución al problema de la escisión -que planteaba el pensamiento moderno, e ilustrado, en su etapa ulterior, y asumido por los románticos-, entre la razón y la naturaleza (el cosmos). “El ‘reino de la libertad’, que es la meta inherente de la razón, no puede ser alcanzado, como creían Kant y Fichte, oponiendo el sujeto al mundo objetivo, ni atribuyendo a la persona autónoma toda la libertad de que carece el mundo exterior, y dejando a este último como el dominio de la ciega necesidad. (Hegel está atacando con esto el importante mecanismo de la ‘interiorización’ o introversión, por medio de la cual la filosofía y la literatura habían convertido a la libertad en un valor interno que había de ser realizado sólo en el alma). En la realidad última no puede haber ningún aislamiento entre el sujeto libre y el mundo objetivo; este antagonismo tiene que ser resuelto, junto con todos los demás creados por el entendimiento”³⁹.

2.1.4. El proceso dialéctico como encarnación del Espíritu (*Geist*).

Aunque no vamos a estudiar los aspectos más específicos del proceso dialéctico descritos por Hegel -en su carácter general-, en la *Ciencia de la Lógica*, es necesario examinar el hecho que la dialéctica, como movimiento ontológico del Espíritu, está encarnado en la realidad natural que experimenta el ser humano, tanto en la materia, y en su conciencia, como en la historia. La constatación de este hecho es asumida por Taylor como una de las proposiciones afortunadas de la filosofía en nuestra época, y la acepta, en este sentido,

hombre (y del Geist). // Y precisamente porque la concepción de los propósitos básicos de los hombres que va con cierta forma vital histórica dada es inadecuada, los hombres en esta etapa están condenados a ver fracasar estos propósitos. Este concepto inadecuado es, por tanto, esencial para la contradicción, pues la contradicción no procede del hecho de que los propósitos de los hombres fracasen, sino de que los hombres los derrotan al tratar de cumplirlos” (Taylor 1983; 119).

³⁹ Marcuse, 1972; 52.

como un enfoque válido, al igual, como veíamos, en el capítulo anterior, el tipo de afirmación –esencialmente gnoseológica- de los argumentos trascendentales. Detenernos en esto es importante –por tanto- para efectos de contrastar más adelante la obra de Taylor.

De partida, replanteemos el contenido de la actitud de Hegel frente al tipo de idealismo que presentaba Kant, en un sentido amplio, para discernir en un espacio más acotado los aspectos puntuales de su rechazo, y aquellos otros en que, por el contrario, hay acuerdo. Al margen de que, por una parte, las conclusiones de la *Crítica de la razón pura*, terminaban por asentar la separación de la razón humana con el orden del cosmos, el sistema del idealismo trascendental, allí desarrollado, puede haberle parecido, a Hegel, como un primer escalón, muy considerable hacia un planteo acertado, en el sentido que refutaba, no sólo el escepticismo de los empiristas, como Hume, sino asimismo el dualismo cartesiano, al menos en el nivel del debate gnoseológico. En efecto, el concepto trascendental de las categorías, deroga la distinción entre la lógica formal y la ontología, pues la constitución de los objetos –o la forma del ser- se presenta ahora como un producto activo del entendimiento. Y de esta manera, los principios del pensamiento (la lógica formal) son al mismo tiempo, los principios de la realidad fenoménica⁴⁰.

No obstante, el acuerdo llega sólo hasta este punto, y no avanza más allá que esto. Hegel adhiere, sin duda, a la unidad del pensamiento y del ser, como principio constitutivo de la realidad objetiva, en el conocimiento, pero no cree que en este acto el objeto deba quedar limitado a un “ámbito del fenómeno”, como algo distinto de la “cosa en sí”. Se puede plantear esto mismo, diciendo que Hegel, rechaza directamente la hipótesis kantiana de la existencia de cosas en sí, separadas, o distintas de las entidades inmanentes (reales). Esta hipótesis es precisamente, según Hegel, aquello que origina⁴¹ ese abismo entre la razón (el pensamiento) y la naturaleza, o entre el mundo subjetivo y el ámbito de los objetos, al volver por completo inaccesible, e inalcanzable para el entendimiento –y por tanto, para la razón- el conocimiento de la realidad última de la esencia. Nótese bien que esta actitud comporta una aprobación, y una desaprobación, a la vez, de las implicaciones del sistema

⁴⁰ *Ibid*, 67.

⁴¹ Y reafirma a nivel de la historia de la filosofía.

trascendental. Esto es, que a pesar de plantear éste, por una parte, un rol activo del espíritu en la conformación de la realidad objetiva -papel que reconocemos en la deducción de las categorías del entendimiento-, niega rotundamente, por otra parte, la posibilidad ontológica de este postulado; es decir, la unidad entre el ser y el pensamiento, en la realidad concreta del ser, o de la existencia. Es cierto que todavía resta, en Kant, la posibilidad de la libertad en el campo del uso práctico –o moral-, de la razón, pero Hegel exige que esto –la verdadera libertad- venga acompañado de un conocimiento, y autoconciencia, que deben desembozarse racionalmente, en términos conceptuales. Esto nos muestra algo importante respecto del carácter distintivo del sistema hegeliano respecto del idealismo de Kant; en el sentido que su enfoque consta, fundamentalmente –a diferencia de éste-, de una perspectiva histórica, centrada en el devenir -el cambio-, y el movimiento, para concebir, y definir al ser, en su propia esencia. Cualquier otro concepto del ser, que lo imagina como algo estático, debe ser erradicado, como un acercamiento parcial y sesgado.

En efecto, la manera de superar ese abismo entre la razón y la naturaleza, es el establecimiento de una estructura universal que vale para todo el ser, y una estructura así definida, debe contemplar la realidad en el conjunto de sus momentos. El ser no es algo estático, o fijo, sino un proceso, en el que una cosa comprende, o incluye los distintos estados de su propia existencia, en el tiempo, de tal modo que persiste como sí misma a través de todos los cambios que experimenta⁴². Esto equivale a decir que todo describe una existencia como “sujeto”, en el sentido de algo que cambia, y realiza sus estados potenciales. La convergencia que exhibe la unidad del pensamiento y del ser, en el tiempo, del desarrollo dialéctico, significa que el movimiento del pensamiento reproduce el movimiento del ser. No se trata –como ya indicamos- sólo de una propuesta para una manera de pensar, sino de la estructura, y los procesos mismos, de la realidad. Es una ontología, además de una apreciación gnoseológica. Esto tal vez merece una explicación. Evidentemente, cuando queremos decidir sobre la consistencia del mundo, y la realidad de las cosas, nosotros *pensamos en* ello, y es así, que el tipo de existencia del pensamiento, se nos aparece como lo primero, mediante lo cual el problema –para nosotros- adopta la forma

⁴² *Íbid.*

de una cuestión gnoseológica. Pero incluso esta circunstancia reproduce, en el fondo, la verdad del mundo real -o del ser-, y no es sólo una cuestión intelectual, pues, como ya hemos mencionado, los seres humanos somos, según Hegel, los vehículos del Espíritu –o *Geist*- el que es fundamentalmente pensamiento; idea, o concepto. Es decir, el ser humano, como instancia racional, es el tipo de existencia más elevado, y es, digamos así –bajo una expresión religiosa-, el vicario, o representante, del espíritu, en el mundo. El cambio que, por ejemplo, acontece en los entes naturales, como una planta, que antes fue semilla y luego retoño, sólo el hombre lo reconoce como el proceso de una misma noción de planta, y esta noción constituye propiamente, en el nivel ontológico más puro, la esencia –o el ser- de la planta. Es decir; las cosas en la naturaleza, no obedecen a una necesidad ciega, pero esto sólo lo aprecia el ser pensante⁴³ -que es el hombre-, que posee la facultad de la razón, porque es vehículo del *Geist*. Cuando el ser humano, por consiguiente, juzga con la razón, y considera la verdadera naturaleza dialéctica de las cosas, comprende que la noción es su esencia, y no las determinaciones finitas y contingentes que suponía, equivocadamente, el entendimiento. Esto significa, de alguna manera, que las cosas se transforman en “sujeto”, como hemos dicho, sólo en la noción, o en la aprehensión del objeto por la razón; pero lo que está diciendo Hegel, si entendemos todo esto, es que hay un correlato real, ontológico, de esta situación, por el que aquellas cosas, aunque no puedan pensarse a sí mismas, como el hombre, “tienen” esa propiedad, -o la naturaleza misma, como un todo, tiene esa propiedad- de moverse, y cambiar en sus estados. No es sólo una forma de entender del hombre. Es también una forma de entender del hombre, pero sólo porque es una realidad efectiva⁴⁴. Desde este punto de vista, la unidad del hombre con la naturaleza, de la razón con la vida, queda restaurada⁴⁵.

Pues bien; dado que las cosas, juzgadas en un determinado punto del tiempo, no existen en la verdad de su realidad esencial, significa que éstas siempre consisten en una negación de

⁴³ El “ojo del espíritu” por utilizar una expresión no hegeliana.

⁴⁴ “Si el argumento sigue un movimiento dialéctico entonces éste puede estar en las cosas mismas, no sólo en el modo como razonamos sobre ellas” Taylor, 2010; 113.

⁴⁵ Y más aun, según Hegel, en un nivel superior, por ejemplo, de la unidad que prevalecía con los antiguos, puesto que ahora incorpora la autoconciencia racional, en el concepto.

ellas mismas. Las cosas finitas, por tanto, son negativas, porque nunca son lo que pueden ser, y esto es una consecuencia de que, en el plano de la contingencia, la realización de sus potencialidades está limitada. Volviendo al ejemplo de la planta; la semilla es la negación del retoño, y éste es la negación de la planta. Sólo el ser humano, pensante, discierne la noción que constituye su esencia, al entenderla como un sujeto que experimenta distintos estados. El existente, en suma, alcanza su ser verdadero sólo cuando, al cumplir sus potencialidades, se produce la identidad entre su existencia y su noción.

Al examinar la esencia de la contradicción dialéctica entendemos la naturaleza de esta negación. El *Geist* plantea la existencia de un mundo, de espíritus finitos, en los cuales se encarna para manifestar lo que es esencialmente; espíritu autoconsciente, y necesidad racional pura. Los espíritus finitos son el medio de esta manifestación. No obstante, este medio, en cuanto realidad externa, “no puede soportar el mensaje íntegro. Necesita distorsionarlo, justo porque esta realidad es externa, sus partes son independientes de las otras, y están sujetas a la contingencia. Es por esto que la realidad externa no expresa el pensamiento de la necesidad racional a través de alguna concatenación estable de cosas duraderas, sino más bien a través del proceso en el cual las cosas vienen al ser y se van”⁴⁶. Es decir; la expresión que no es posible en esas realidades externas, independientes cada una de las otras, se consigue en el movimiento mismo que constituye ese proceso de venir e irse, de las cosas, de tal manera que, en definitiva, el espíritu se manifiesta en el juego de la afirmación y la negación. Se puede llegar a esto mismo, considerando la situación desde la perspectiva de las pretensiones que surgen en la existencia finita. Las cosas separadas, al existir externamente, hacen una petición de independencia que niega su condición de vehículos que ha planteado el todo. Esto produce la contradicción –o conflicto ontológico–, pues ellas, por una parte, revelan lo que pretenden, o a lo que tienden a ser, y por otra parte, evidencian lo que realmente son; cosas finitas que, en algún momento, deben cesar de existir. Son mortales, y no pueden mantenerse por sí solas en la existencia.

⁴⁶ Taylor, 2010; 113.

Hay un aspecto importante en el modo en que según Hegel -en la *Fenomenología del espíritu*- debe demostrarse la verdad de este proceso dialéctico, como encarnación del *Geist* en las entidades finitas. No se trata –dice- de mostrar que el *Geist* requiere de las existencias finitas. Esto se basaría de antemano en la plausibilidad -o en la fe acerca- del *Geist*, lo que no supone un despliegue real del conocimiento gradual del *Geist*, en su desenvolvimiento histórico, y del cual la misma filosofía de Hegel, pretende ser una expresión. La demostración debe proceder, digamos, en sentido contrario; a partir de la verificación puntual de la contradicción que prima entre los existentes finitos, mostrar cómo esta contradicción cobra sentido cuando vemos las cosas finitas como encarnaciones del *Geist*. Lo que se debe esclarecer entonces es que todas las cosas finitas poseen esta articulación interna para la contradicción. Esto implica mostrar que en cada una de ellas podemos distinguir entre aquello a lo que tiende, y le importa a la cosa, y lo que efectivamente es. “Así es como Hegel da cuenta de la contradicción dialéctica en PhG. Comenzamos con algo que está intrínsecamente caracterizado por el propósito de realiza el objetivo que conoce. Después mostramos de esta cosa que no puede efectivamente cumplir este propósito o alcanzar su objetivo (y el ‘no puede’ aquí es de una necesidad conceptual). Estamos frente a la contradicción”⁴⁷.

2.1.5. La filosofía del espíritu, y el sistema de la *Sittlichkeit* (la eticidad).

Los desarrollos de la filosofía hegeliana que tratan –sistemáticamente- los problemas de la historia y de la política están basados en su concepción ontológica. Es a partir de ésta que Hegel elabora cierta comprensión de la forma que debe tomar el Estado, en su plena realización, así como sobre el curso de la historia que, por medio del cumplimiento de las distintas etapas del proceso dialéctico, consigue este resultado.

El objetivo que define la tendencia de todo lo existente, es la auto-comprensión del Espíritu, Razón –o *Geist*-, y el hombre es el vehículo de esta evolución. Ésta no se agota, como hemos dicho, en el plano de una mera comprensión intelectual, sino que tiene su

⁴⁷ Taylor, 2010; 113,114.

contraparte en los hechos. El proceso de la autoconciencia, a nivel gnoseológico -que va desde la certidumbre rudimentaria de la sensibilidad, hasta la forma efectiva de la razón-, está enlazado, en realidad, con otro proceso, que configura el desarrollo histórico de la humanidad, que se desenvuelve a partir de la esclavitud, en la más temprana etapa, hasta la libertad, en su forma más avanzada. Esto significa, en el fondo, que las formas, o los modos de conciencia, van apareciendo, en el cuerpo de la realidad histórica, como distintos “estados del mundo”. “Cada forma de conciencia que aparece en el progreso inmanente del conocimiento se cristaliza como vida de una determinada época histórica”⁴⁸.

El estado primigenio de “esclavitud” es uno en que el hombre se encuentra sometido por sus necesidades y afanes particulares, y tiene un sentido todavía muy pobre de lo universal. En la evolución del Espíritu esta situación corresponde a su estado de división inicial, desde la cual comienza el retorno a sí mismo. El hecho que esta evolución hasta la auto-comprensión, no es sólo un proceso de mejora -o de renovación- intelectual, evidencia el principio de la encarnación -que ya hemos explicado-. Es decir, la realidad del espíritu debe ser realizada externamente, en el tiempo y en el espacio, y esto exige la transformación, en la historia, de la forma de vida del hombre. Específicamente, se trata de una integración de la vida humana en el Estado, pues éste constituye la expresión de esa vida universal, en términos reales, de la encarnación que es requerida por el Absoluto para su propia autoconciencia. Un rasgo fundamental que debe tener este Estado es que sea un Estado “racional”. El sentido en que Hegel entiende el concepto de razón implicado aquí - como aclara Taylor- es una construcción que incluye todo el desarrollo de su significado, desde la concepción platónica de la razón, bajo el esquema del logos óntico, pasando por su reducción a mero cálculo, y la imagen del mundo -o de la naturaleza-, respectiva, como mera causación eficiente, y por último, la acepción kantiana del uso práctico de la razón, fundada en el principio de la autonomía, y la libertad radical⁴⁹.

El sistema filosófico de Hegel, que define la conformación de este Estado, da cuenta de este concepto radical de la autonomía kantiana, como punto de arranque válido. Ésta supone que

⁴⁸ Marcuse, 1972; 99.

⁴⁹ Taylor 1983; 146-149.

no es posible admitir ninguna obligación tomada de la naturaleza, pues el sujeto ha de autodefinirse a sí mismo de modo autónomo, obedeciendo sólo al uso de su razón. Esto, considera Hegel, es una conquista ulterior del pensamiento moderno, frente a las concepciones morales anteriores, ya sea bajo la imagen del orden significativo de la naturaleza, de las sistematizaciones medievales del logos óntico antiguo, o la idea del contrato, de los empiristas ingleses. No obstante, también la formulación de Kant presenta restricciones, que deben ser superadas a fin de conseguir el pleno desenvolvimiento del Espíritu. Sigamos a partir de aquí, la exposición que hace Taylor, respecto de este punto, en el que Hegel se va a diferenciar de Kant.

Hegel –en principio- está de acuerdo, pues, con la noción de la libertad kantiana; la voluntad libre es la que hace uso de su razón, y es determinada sólo a partir de este uso. El pensamiento es, así, la “sustancia” de la voluntad, pues no puede existir ésta, como voluntad libre, sin aquél. Es en este contexto que Hegel, de hecho, ataca las teorías románticas que asientan la libertad en el mero sentimiento, o en la intuición inefable, que no es conceptual, y por ende, racional. La voluntad, “que es determinada puramente por sí misma, y por tanto por el pensamiento o la racionalidad, es el criterio último de lo que es justo. Es designada ‘el campo del derecho (der Boden des Rechts)’ en la *Filosofía del derecho*, §4. Y por tanto, es el principio básico del Estado plenamente realizado”⁵⁰. El acuerdo con Kant en este punto es completo. No obstante, llega sólo hasta aquí. Hegel le critica, que esta concepción de la libertad, aunque correcta como criterio que apela a la racionalidad, y a la autonomía en el campo de la moral individual, es sólo formal, y no concede una noción política, que sirva, por tanto, para la prescripción de unos lineamientos de fundamentación del Estado. Es así, en efecto, que la teoría política de Kant termina por tomar estos criterios de los utilitaristas.

En el sistema kantiano, las demandas morales de los individuos aparecen como restricciones externas a los objetivos particulares de éstos. La racionalidad es un uso de la inteligencia por el cual escapamos a los deseos, y las inclinaciones de la naturaleza. Pero

⁵⁰ *Ibid*, 152.

entonces está por completo apartado de la vida que despliegan los hombres en sociedad - naturalmente-, y que pudiera considerarse como una realización de la razón –o, puesto de otro modo, que anula la posibilidad de una *praxis*-. Es decir, no es una racionalidad inmanente, sino que constituye una exigencia de universalidad puramente externa, y formal que, en el plano político, sólo es compatible con la *libertad negativa*. El problema de la organización político-social, desde este punto de vista, viene a ser tan sólo armonizar las voluntades individuales, pero nada más que esto.

Frente a esta postura, en cambio, se erige el anhelo de una sociedad que traspase más allá de un mero equilibrio, y sintonía de voluntades, y pueda alcanzar una expresión más integral y significativa de la libertad. Es un afán de la “libertad absoluta”. El problema, según Hegel, por el cual el concepto de la autonomía radical, tanto de Rousseau, pero fundamentalmente de Kant, no puede fundar esa sociedad, es que su concepto de libertad no puede contemplar una noción más amplia que esa mera negatividad. Es un concepto vacío de la libertad, que plantea solo una condición formal. La clave, en el fondo, de esta insuficiencia, es que el principio de la autonomía radical define la libertad como una libertad humana. Esto es a juicio de Hegel, lo que le restringe. La libertad, en realidad, para que de cabida, a una concepción integral de la política, debe ser la libertad del *Geist*, del Espíritu en sí mismo. Como ya hemos visto, “Hegel cree haber demostrado que el hombre alcanza su identidad básica al verse a sí mismo como vehículo del *Geist*”⁵¹. La voluntad es libre, desde esta perspectiva, no sólo en cuanto está fundada en el uso autónomo de la razón. Este es un requisito que Hegel admite, debe cumplirse, y que reconoce sin restricción. No obstante, es necesario ver también que el pensamiento –en su realidad esencial- es realización del Espíritu cósmico, que en su despliegue dialéctico, plantea el universo. De este modo, es como la vacuidad del concepto kantiano de autonomía, y libertad, queda superada. Taylor sintetiza esto en los siguientes términos: “La voluntad racional humana encuentra un contenido, no despojándose de toda particularidad en su intento por alcanzar una libertad y universalidad que sólo pueden ser formales, sino descubriendo sus nexos con la razón cósmica y por tanto llegando a discernir qué aspectos

⁵¹ *Ibid*, 156.

de nuestras vidas como seres particulares reflejan lo verdaderamente concreto universal, que es la Idea. Lo que la razón y la libertad ordenan a la voluntad del hombre es fomentar y sostener esa estructura de cosas que así se revela como la expresión adecuada de la Idea”.

Y luego –más adelante- añade: “Las demandas de la razón son que los hombres vivan en un estado articulado de acuerdo con el Concepto, y que se relacionen con él no sólo como individuos cuyos intereses son servidos por esta maquinaria colectivamente establecida sino, más esencialmente, como participantes en una vida más general. Y esta vida más general merece su lealtad porque es expresión del fundamento mismo de las cosas, el Concepto. En realidad, se ha dado un contenido muy concreto a la libertad”⁵².

En estos párrafos se puede evidenciar la inmanencia de la racionalidad, en el desarrollo histórico de la Idea, como despliegue del Espíritu en sí mismo, y de este modo, la voluntad del individuo, en cuanto se atiene a esta racionalidad, conserva su autonomía, pero además se le reconoce su actuación como vehículo del *Geist*. “Así, pues, la respuesta de Hegel a la vacuidad de la teoría moral kantiana consiste en deducir el contenido del deber a partir de la idea de libertad. Pero ésta es una operación factible porque no está hablando Hegel de la idea de una libertad simplemente humana, sino antes bien, de la idea cósmica”⁵³. Lo que, en el fondo, Hegel está añadiendo a la concepción moral de Kant, es que la sociedad política, aparte de fundarse en la libertad de los hombres, como autonomía racional, debe además realizar y expresar la Idea, en la realidad.

Hasta cierto punto, esta propuesta rehabilita la noción de un orden cósmico para la teoría política, en el sentido que concibe un fundamento divino para el Estado. Sin embargo, tiene una diferencia crucial con respecto a esa noción, en su fórmula tradicional, porque en el sistema de Hegel no encontramos que este orden, y la ley que de él emana sea algo que el hombre deba aceptar, sin más, sino que está determinado por el uso de la propia razón, que si ha de dar cuenta de la verdadera naturaleza del hombre, como vehículo del *Geist*, desemboca en el reconocimiento de que esa ley, que hallamos en el orden real, es, a su vez, la que emana de uno mismo. De este modo se conserva el principio de la libertad contenido

⁵² *Ibid*, 157,158.

⁵³ *Ibid*, 160.

en el concepto de la autonomía –como lo planteaba Kant-; pues el individuo autónomo y racional ocupa, igualmente, en este orden, un lugar central. Esta nueva imagen del fundamento de la sociedad en la voluntad libre, es lo que queda capturado en la noción de *Sittlichkeit*, que emplea Hegel. Se trata de un conjunto de obligaciones que, en cuanto encarnan la realización del Espíritu –como Idea- en la sociedad, nosotros mismos, como sus vehículos efectivos, hemos de fomentar y sostener. Estas obligaciones morales están basadas en normas y usos establecidos, lo que está establecido en la raíz etimológica *Sitten* que significa –o podemos traducir como- costumbre⁵⁴. Son obligaciones definidas como tales en el seno de una comunidad viva, de la cual los sujetos forman parte. En este sentido, “la característica decisiva de la *Sittlichkeit* es que nos ordena producir lo que ya es. Esta es una manera paradójica de plantearlo, pero en realidad, la vida en común que es la base de mi obligación *sittlich* ya está en existencia. Y en virtud de que es un asunto vivo tengo estas obligaciones; y mi cumplimiento de estas obligaciones es lo que la sostiene y la mantiene viva. Por tanto, en la *Sittlichkeit* no hay brecha entre lo que debe ser y lo que es, entre *Sollen* y *Sein*”⁵⁵.

En suma, la *Sittlichkeit* –o *eticidad*- nos da una perspectiva, desde la cual -como dice Adela Cortina- no consideramos ya que el dominio de la razón práctica sea el ámbito meramente subjetivo, como si estuviese “bloqueada en el interior del individuo” -como una exigencia imposible de realizar-, y enfrentada desde aquí con la realidad exterior de modo irreconciliable. Sino que, por el contrario, se concibe a la razón realizada históricamente en la exterioridad; “como un principio que se ha hecho real en las costumbres, en las instituciones, en las formas de vida, como ‘ser ético objetivo’”. Es decir, “no se trata tanto de anular la autonomía de sujeto, disolviéndola en la comunidad , sino de realizarla en la realidad exterior, cosa imposible para la interiorista moralidad kantiana”⁵⁶.

La *Eticidad* contrasta radicalmente con la *Moralität*, que viene a representar, para Hegel, el orden moral descrito por el sistema kantiano. En la *Moralität* nos encontramos con una

⁵⁴ Íbid, 162.

⁵⁵ Íbid; 163.

⁵⁶ Cortina, 2008; 154,155.

obligación de realizar algo que no existe; aquello que debe ser, contrasta con lo que es. “Y conectada con esto, la obligación me es impuesta, no en virtud de ser parte de una más grande vida comunitaria, sino como voluntad racional individual”. Como dice Taylor: “La crítica hegeliana a Kant puede ponerse de esta manera: Kant identifica la obligación ética con la *Moralität*, y no puede ir más allá. Pues presenta una noción abstracta, formal, de la obligación moral, que se impone al hombre como individuo y que, siendo definida en contraste con la naturaleza, se encuentra en interminable oposición con lo que es”⁵⁷.

Como se puede ver, en este caso, en que tenemos una noción puramente formal de la razón, o del uso de la razón, por parte del sujeto –para la determinación de una voluntad moral-, no es posible aportar, según Hegel, un contenido efectivo a la obligación resultante. Por tanto, tampoco es posible pretender que esta obligación canalice la demanda racional del *Geist*, inmanente en la sociedad, para su propio desarrollo y evolución al logro de la autoconciencia. Bajo el sistema de la *Moralität* la racionalidad queda restringida en la pura interioridad del sujeto individual, sin posibilidad de un vínculo efectivo, en sentido práctico, con la realidad exterior, para la realización de la moral. Como lo sintetiza muy bien Adela Cortina: en la *Moralität*, “la razón práctica subjetiva se presenta como razón pura interior, radical, rigurosa, abstracta, vacía y por tanto, impotente. La realidad exterior; de la que el individuo forma parte, como carente de razón, indiferente a la razón, ahistórica y siempre alejada en la misma medida de la realización de las exigencias de la razón. // La razón práctica tiene que realizarse en la realidad, pero la razón subjetiva se encuentra, en la moralidad, enfrentada a una objetividad exterior indiferente, lo cual imposibilita el tránsito desde las exigencias impotentes de la razón subjetiva a la objetividad exterior indiferente. Con ello el abismo entre el deber ser y el ser permanece insalvable”⁵⁸.

Por último, es interesante ver como esta oposición entre la Eticidad, y la Moralidad, caracteriza la confrontación entre dos sistemas ético-políticos, representativos del pensamiento hegeliano y kantiano respectivamente. Al revisar la historia del pensamiento, la Filosofía Política describe a menudo la cuestión en estos términos. Así lo ha hecho, por

⁵⁷ Taylor, 1983; 163.

⁵⁸ Cortina, 2008; 153,154.

ejemplo, Luc Ferry, que interpreta esta oposición como una verdadera antinomia, en el seno de la filosofía alemana. Veamos brevemente esta lectura, pues ilustra muy bien un tipo de planteamiento que cobró gran fuerza, en el tiempo que sigue a Hegel –aunque luego, al decaer, se ha caracterizado como historicismo- y que revela la inquietud por realizar la *praxis*, o la *realidad ética* –la sociedad buena- en la historia.

Por un lado sabemos que Kant aspiraba a un criterio ético fundado en la razón práctica, y que la validez de este criterio se origina, según Kant, en el hecho que nos saca del mundo fenoménico de la experiencia, de modo tal que lo que podríamos llamar la realidad “moral”, la encontramos siempre en el mundo puro del *nóumen*. Hegel, por el contrario, considera que este enfoque es vacío y que en lugar de buscar el criterio ético en una razón más allá de la historia, es esta historia, de hecho, la que realiza el designio ético de la razón, por lo que nos aconseja, en cambio, buscar una comprensión más honda de los principios e instituciones que la misma historia ha establecido⁵⁹. El examen realizado por Luc Ferry -en su libro “Filosofía Política”-, se enfoca en la posibilidad histórica del ideal ético kantiano -o de la filosofía crítica, en su conjunto-. Contempla la contraposición entre las ideas de Hegel, y la concepción de la filosofía crítica, y la establece como eje central de su análisis. Ferry juzga que estas dos perspectivas son las dos grandes vertientes, en el seno de la filosofía alemana, respecto de la naturaleza de la historia humana. Al modelo ontológico hegeliano, Ferry lo concibe como la culminación de una “Ontología Teórica” aplicada a la historia. Por la otra parte, al proyecto correlativo de la filosofía crítica lo denomina una “Ontología Práctica” referida a la historia. El punto de partida del análisis, propiamente tal, es la observación de estas dos ontologías descritas, implícitas en la ética hegeliana, y kantiana. Antes de referirse a la contraposición entre ellas, el autor francés define cuidadosamente los fundamentos de cada uno de esos dos modelos, comenzando por el de Hegel. La idea rectora en este caso es el principio de “razón de ser” o de “causalidad” metafísica de la Razón. Dado que la realidad se ajusta a esta causa, Hegel concluye que la totalidad de lo real, y por tanto, de la historia, está sometido a lo racional, y que incluso aquello que en apariencia se opone, contribuye igualmente a su realización. Es la teoría de

⁵⁹ Knowles, 2001; 22.

la racionalidad absoluta de lo real, o en otros términos; de la suposición de que lo real es íntegramente comprensible, o explicable, no a nivel de los hombres, por supuesto, porque no se trata de la simple causalidad empírica, sino a nivel de una consciencia absoluta de esta historia, que sólo puede estar en Dios –como hemos dicho, en el *Geist*, aunque también paralelamente se va haciendo autoconsciente, en nosotros, como vehículos del *Geist*, en la forma de nuestro conocimiento-.

Una consecuencia fundamental de este modelo hegeliano, o de la “ontología teórica” aplicada a la historia -o parafraseando a Hegel, la “teoría de la astucia de la razón”-, es el rechazo tajante de esta teoría contra la idea misma de *praxis*. La concepción de una *praxis* implica la idea de una transformación de lo real a partir de la acción del hombre, la cual se realiza en nombre de un imperativo moral que se funda en la del sujeto trascendental (la subjetividad), y por tanto, en la libertad humana. Pero si la realidad es exhaustivamente racional para toda la eternidad, entonces esta idea del *deber ser*, y de la acción libre es una pura ilusión, pues consiste, de hecho, en imaginar que el *Bien*, en vez de ser realizado por la eternidad en el mundo, debe ser introducido todavía en él, por la acción del hombre⁶⁰. Para Hegel, en cambio, “*lejos de que sea el mundo real el que, transformado por la actividad moral del sujeto, se acerque al ideal para acabar por coincidir con él, es al contrario la representación del ideal la que, poco a poco, coincidirá con lo real, ya perfecto en sí*”⁶¹. Hegel sostiene que la ilusión involucrada en el punto de vista crítico, está originada en la finitud del sujeto –digamos, en la comprensión finita del entendimiento, no especulativa-, pues es por esta condición que el individuo humano no puede alcanzar a comprender los designios que son propios del progreso de la razón en la historia. Luego, toda explicación subjetiva tendiente a justificar una determinada acción práctica o revolucionaria, contiene este elemento meramente imaginario, o ilusorio, que desacredita el propósito. La teoría hegeliana de la *astucia de la razón* implica, en suma, una determinada reconciliación entre lo real y lo ideal, o entre la inteligencia y la voluntad, que describe, en definitiva, la negación de la *praxis* en la historia. Esta negación, considerada rigurosamente, constituye una posición extrema, pues anula toda idea de ética y de razón práctica en el plano político.

⁶⁰ Ferry, 1991; 48.

⁶¹ *Ibid*; 52.

El segundo modelo, o la segunda filosofía de la historia surge de las proyecciones intrínsecas del desarrollo del idealismo alemán fundadas en la *Crítica de la Razón Práctica*. En esta *Crítica* –como se sabe- se había determinado la capacidad de la razón humana de obtener una regla cierta para la conducta ética. La formulación en la práctica de esta posibilidad se realiza, según Kant, en la libertad del sujeto; pero el vínculo específico de la libertad, como el de sujeto trascendental, con la razón pura, no quedó definido suficientemente, a nivel ontológico, de modo que el fundamento de esa certeza restó vacío, o no desembozado por completo. De todas maneras, la posibilidad de una razón práctica, esto es, de una instancia racional verídica en el hombre para la obtención de una guía moral objetiva (un conocimiento moral “objetivo”) quedó abierta por esta obra, en particular, bajo el aspecto de una posibilidad subjetiva. De hecho, como ya hemos descrito, el idealismo alemán, en su conjunto, encontró en ésta –como principio racional de la autonomía- una base firme como punto de arranque de su especulación.

Lo que Ferry denomina, en definitiva, la “ontología práctica” aplicada a la historia se identifica, de este modo, con el desarrollo de la discusión, al interior del idealismo alemán, acerca de la posibilidad de que la historia fuera en suma “*el resultado de una praxis humana libre*”. La noción filosófica que funda el suelo para esta discusión, es la concepción de la historia humana como un proceso que es dirigido y transformado desde el exterior, por la acción libre del hombre, quién actúa en nombre de un ideal moral universal. Este ideal es aquél que el hombre descubre en su interior, en su esfera subjetiva, por medio del recurso a la razón (uso práctico de la razón), y es por esto –en principio- que su acto es *libre*. Ferry entiende que el desarrollo de esta idea de una ontología práctica aplicada a la historia, o “encarnada en la historia”, como dice en determinado pasaje, representa el propósito genuino de la filosofía crítica. Dado que es una visión de la historia que apunta a transformar lo real *desde fuera* en nombre de un ideal moral universal, se trata –en palabras de Ferry- de una “*visión moral de la historia*”. Las condiciones de posibilidad de esta concepción se pueden presentar fácilmente como la contrapartida de las condiciones de la teoría de la astucia de la razón. De este modo las condiciones que encontramos son, en primer lugar, que lo ideal y lo real no sean idénticos para la eternidad, y en segundo lugar, la libertad del sujeto. La primera de estas condiciones es necesaria por razones evidentes,

ya que si lo real y lo ideal coinciden, entonces no tiene sentido ninguna noción del deber-ser, ni de una ética en la historia. El segundo requisito, establece la posibilidad de que los fines presentados por la razón práctica puedan ser realizados, en cierta medida, por el hombre, y que esta realización no esté determinada a priori. Al examinar estas dos condiciones se ve claro –dice Ferry- que esta filosofía política es perfectamente la opuesta a la filosofía de Hegel con la cual conforman, por tanto, una antinomia. Según esta antinomia “*o bien lo real es racional, y en estas condiciones no hay ninguna necesidad de actuar*”, lo que expresa la ontología teórica de Hegel; “*o bien hay que realizar en la tierra un ideal moral trascendente y, en estas condiciones, lo real no es todavía racional sino que ‘pide’ ser transformado*”⁶², lo que expresa la ontología práctica.

⁶² Ibid, 24.

2.2. El debate en el que se enmarca convencionalmente la obra de Taylor:

liberalismo y comunitarismo.

Antes de adentrarnos en los aspectos particulares que caracterizan las posiciones del así denominado “comunitarismo”, y el liberalismo, es necesario, advertir que existe una ambigüedad muy amplia en estas dos denominaciones. Tal es así que, según el mismo Taylor, estos términos no describen, en realidad, las cuestiones fundamentales que debieran caracterizar una verdadera discusión de lo que está en disputa. Esto nos exige, al menos, introducir una aclaración preliminar. Usualmente, se habla del pensamiento de Taylor, denominándolo *comunitarista*, en el entendido que reivindica un cierto retorno a una concepción de la sociedad política fundada sobre la base de una racionalidad moral sustantiva (opuesta a una meramente procedimental). Esto no quiere decir, por supuesto, que pretenda el nivel absoluto vigente en el modelo del *logos óntico*, para la potencia de la razón. Pero sí supone que, en un sentido amplio, se recogen elementos aristotélicos, y hegelianos que apuntan al lugar necesario que debe ocupar, en el debate público, la moral, como realidad objetiva, así como el reconocimiento de esta misma objetividad de la moral, a nivel del sujeto. Desde esta perspectiva, las sociedades son concebidas, en su sustancia ética, como comunidades portadoras de una moral, porque los hombres son seres morales, en sí mismos –y esto se plantea como una cuestión antropológica básica-. Las asociaciones humanas que constituyen las sociedades, así como los mismos hombres, en su libertad individual, deben aspirar, igualmente, a la autodeterminación y a la libertad reales. Y esto en un sentido comprensivo, que incluye la conciencia racional de los principios éticos, y del bien, que están en la base para la constitución de este orden.

Este enfoque centrado en la moral como aspecto necesario del hombre, y de la sociedad, contrasta –sobretudo- con el liberalismo de rasgos individualistas que, por su parte, pone todo el énfasis en el principio de la autonomía del sujeto, y la declara a ésta como primera exigencia, dentro de los fundamentos básicos que estructuran la sociedad. Es éste énfasis el que hace la diferencia. En realidad, si no se especifica más, el respeto a la autonomía es algo con lo cual, los “comunitaristas” estarían de acuerdo. La divergencia se produce – como veremos- debido a que para el tipo de liberalismo indicado, la autonomía, y la auto-

determinación individual, están definidas a partir del supuesto que el hombre puede hacer elecciones de fines y propósitos, y tener discernimiento moral, sin tener necesariamente una concepción previa del bien, y segundo, que esta concepción, en caso de tenerla, la posee como “individuo” aislado, en un sentido fundamental. Esto es, no arraigada, esencialmente, en una comunidad –o sociedad real- de seres humanos.

Esta breve y muy genérica descripción inicial, permite ver que la verdadera oposición del “comunitarismo” apunta a cierto componente individualista del liberalismo, y no a los principios de autonomía y libertad que éste defiende, en general, como cuerpo integral de pensamiento. Se entiende además que hay una serie de doctrinas heterogéneas que podrían considerarse liberales, y el mismo Taylor, podría considerarse un liberal, desde cierta óptica, en el sentido que reivindica también la autodeterminación, y la autonomía moral del sujeto, aunque entienda estas condiciones bajo un modo que incorpora la incidencia social, o cultural, en la determinación de los fines morales de los sujetos. Aquí es donde se deja ver el hecho que no podemos precisar el fundamento real del debate que tenemos que exponer ahora, sobre la base de la simple oposición liberalismo-comunitarismo, puesto que ambas son denominaciones muy vagas, y genéricas. Esta vaguedad no afecta sólo al liberalismo, sino que también se extiende –a su modo- al concepto de comunitarismo. Precisamente, en su ensayo “Equívocos; el debate liberalismo-comunitarismo”, Taylor se desmarca de la calificación de comunitarista, que pudiese hacerse a su propio pensamiento, de un modo simplista, al explicar que la crítica contra el liberalismo que él suscribe, tiene, fundamentalmente, el carácter general de un esclarecimiento ontológico. El comunitarismo, sin más, en cambio, parece poder prescindir de este tipo de análisis, y dar más importancia al hecho de tomar una alternativa específica respecto de un tipo de ordenamiento social y político. El elemento que caracteriza, en este sentido superficial, al comunitarismo, es esta defensa, en particular, y no el hecho que conceda una tesis ontológica para descubrir algo, que sería en cambio, lo que Taylor pretende hacer, y lo que considera realmente valioso, o significativo. La incompreensión del hecho que esto es lo que se debe buscar, y no hacer una simple defensa de ninguna forma de régimen, sin una verdadera articulación ontológica previa, facilita incluso, según Taylor, la contrarréplica de los liberales, al prestarles la ocasión de incluir en un mismo grupo indiferenciado, todos los ataques que les son

dirigidos, sean éstos, simplemente “comunitaristas”, o que posean, en realidad, una tesis ontológica significativa.

A esto apunta Taylor cuando describe el modo en que debe entenderse, por ejemplo, la importante crítica de Michael Sandel, a la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Mantiene que la relación entre las cuestiones ontológicas y las de defensa de una cierta postura es siempre una relación compleja. A pesar de ser cuestiones distintas, no son por completo independientes, en la medida en que la posición a nivel ontológico, puede ser parte del trasfondo de la posición que se decide defender. No obstante ello, la necesidad de distinguirlas con claridad se traduce en que podamos valorar las cosas con justeza. Así, por ejemplo, -dice Taylor-, “mientras la cuestión principal del importante libro de Michael Sandel *Liberalism and the Limits of Justice* es, según mi terminología, ontológica, la respuesta liberal que ha obtenido ha sido, en general, como si se tratara de una obra de defensa”¹. Taylor explica que las ideas de Sandel sobre la relación entre el modo de nuestra vida en sociedad y las diferentes comprensiones del yo y de la identidad –ideas que revisaremos más adelante en este mismo capítulo- constituyen “una contribución a la ontología social que puede desarrollarse en diversas direcciones”. Esto significa que podrían aducirse para descartar como una quimera el modelo atomista de la sociedad, o alternativamente al modelo holista, o incluso rechazar, o aceptar, ambos modelos dependiendo de la forma de identidad que supongamos (desvinculada, o situada). Lo importante, en realidad, es que “en cualquiera de estas direcciones, la calidad de estas tesis sobre la identidad sería puramente ontológica. No equivalen a una defensa de nada. Lo que pretenden hacer, como cualquier buena tesis ontológica, es estructurar el campo de posibilidades con más claridad”. Más adelante, Taylor dice lo siguiente, que aclara muy bien el punto que busca establecer. “Tomar una posición ontológica no equivale a nada; pero, al mismo tiempo, lo ontológico ayuda a definir las opciones que tiene sentido apoyar mediante la defensa. (...) Así, tu proposición ontológica, de ser cierta, puede mostrar que el orden social favorito de tu vecino es una imposibilidad o implica un precio con el que él o ella no había contado. Pero esto no debería inducirnos a pensar que la proposición equivale

¹ Taylor, 1997; 240,241.

a la defensa de alguna alternativa”². En suma, “es así como hay que interpretar (...) la crítica de Sandel a Rawls y no como una contradefensa”³.

Taylor llega más allá incluso, y asegura que las “tergiversaciones” que impone la extendida “insensibilidad” hacia la diferencia entre las cuestiones ontológicas, y la mera defensa de una postura, hacen que probablemente, para ser superada, se vuelva necesario descartar los términos híbridos de “liberal” y “comunitario”, con los cuales se pretende caracterizar la oposición central del debate. Lo que estos términos parecen mostrar es que una determinada posición en el debate atomista-holista determina indefectiblemente la postura que se adopta en la cuestión individualista-colectivista, cuando en realidad cualquier postura en el primer debate puede combinarse con cualquier otra en el segundo⁴. Taylor muestra, de hecho, que una sociedad liberal procedimentalista, que es individualista, en la prevalencia absoluta que da a la autonomía, puede ser igualmente holista, y tener, por tanto, en un sentido esencial, un carácter republicano. La confusión, por consiguiente, en la mente del crítico comunitarista es, muchas veces, pensar que el liberalismo procedimental implica necesariamente una ontología atomista, “a partir de la base de que éste habla de planes de vida individuales y que, por tanto, puede extraer lealtad sólo de fuentes atomistas”. Como esto no es así, por necesidad, da pie a que un liberal ofrezca al crítico una respuesta convincente, como contrarréplica. Lo que se debe comprender, en definitiva, según Taylor, es que no se deben confundir “la cuestión ontológica de atomismo-holismo con cuestiones de defensa en la oposición individualismo-colectivismo”⁵. Sostiene que, sin duda, la filosofía política podrá plantear el mejor escenario para abordar sus interrogantes estableciendo primero los temas a nivel ontológico –y, de hecho, a favor del holismo-. Esto abre el panorama para una discusión significativa que apoye las defensas de uno u otro tipo de sociedad, más colectivista, o individualista. Pero este panorama –insistiría Taylor- “sólo puede ser abierto si podemos clarificar los temas ontológicos y permitir que el debate entre liberales y comunitaristas sea más complejo, un asunto con más niveles de los que tiene”⁶.

² Íbid, 241,242.

³ Íbid, 243.

⁴ Íbid, 244.

⁵ Íbid. 260.

⁶ Íbid, 267.

Pero veamos –ahora sí- los antecedentes generales de la discusión entre comunitarios y liberales. El núcleo del debate lo constituyen –inicialmente-, un conjunto de reflexiones contenidas en el trabajo de John Rawls, la “*Teoría de la Justicia*” (TJ) publicado en 1971, y en el cual se plantea una concepción liberal de los primeros principios de una sociedad sobre la base de una ética procedimentalista de tipo kantiano. El rechazo original del “comunitarismo” se dirige a esta formalidad en el concepto de la razón práctica, que refleja la afirmación del dualismo gnoseológico, y la interiorización de las fuentes morales, operada en la modernidad. Asimismo, desaprueba la primacía otorgada por el concepto kantiano de autonomía como criterio fundamental de la libertad, frente a lo cual, se postula, en cambio, una actitud más favorable a la postura elaborada por el sistema de Hegel (tal como lo enuncia el concepto de eticidad). En efecto, se puede considerar que la publicación en 1979 del libro de Taylor “*Hegel y la sociedad moderna*” cuyo contenido, en parte, hemos revisado en el capítulo anterior de nuestro trabajo, es el que abre en este sentido, la crítica “comunitarista”⁷. En 1982 Michael Sandel, publica “*El liberalismo y los límites de la justicia*”, en el cual realiza una sólida crítica al libro de Rawls, y acuña explícitamente el término “comunitarismo” para describir una postura que se opone al liberalismo deontológico, tal como es desarrollado, y defendido por Rawls, en TJ. En una importante medida, el libro de Sandel demarca los lineamientos que, de aquí en adelante, sigue el debate. Otros trabajos importantes son el libro de MacIntyre, *Tras la virtud*, aparecido en 1987, que presenta una revisión histórica de la evolución del pensamiento ético, interpretado como un proceso de decadencia, a partir de la incomprensión deficiente de la ética de Aristóteles, por parte del programa ilustrado, y el abandono de un enfoque ético centrado en las virtudes, en la modernidad; por última, destaca también el libro *Las esferas de la justicia* de Michael Walzer que critica, en un ámbito más específico, la propuesta rawlsiana de la justicia distributiva⁸.

⁷ “Este libro de Taylor y un conjunto de artículos suyos escritos sobre el ‘atomismo’, junto a otras obras que emergen en el contexto norteamericano, dan forma al movimiento comunitario” Benedicto Rodríguez, 2004; 48.

⁸ Es interesante mencionar aquí la tendencia, muy frecuente, que se observa en la revisión actual de este debate, a clasificar las diferentes posiciones comunitaristas, como posturas conservadoras, y la necesidad, por tanto, de especificar, en qué sentido, y hasta qué punto, lo son verdaderamente, dependiendo de cómo

Así, a grandes rasgos, podría decirse entonces que la crítica comunitarista del liberalismo está dirigida, en general, en contra de una fundamentación de la sociedad liberal erigida sobre la base de cierto paradigma moral individualista, cuyo principal defecto sería suponer que el individuo es capaz, efectivamente, de definir su identidad moral de forma aislada, en el ejercicio radical de su autonomía, al margen, y con independencia, de la comunidad a la que pertenece. La postura comunitarista, en cambio, sostiene que una concepción más adecuada de la comunidad, no la presentará a ésta como una mera asociación de individuos, organizada de tal modo, y con el objetivo pre-establecido, de que cada uno de los ciudadanos, por medio de sus interrelaciones, persigan sólo sus propósitos singulares, sino que considera que hay asimismo un marco de valores compartidos, cierto *ethos* común, que determina, en gran parte, la identidad moral de los ciudadanos, e implica que la verdadera libertad, y los verdaderos fines, están enraizados a esta sustancia ética. En suma, se trata de un rechazo a la concepción atomística que está presente en las propuestas teóricas liberales.

El estudio que debemos acometer ahora, no obstante, debe enfocarse en las cuestiones ontológicas involucradas, que, como decía Taylor, constituyen el sustrato significativo del debate, y dejar de lado, en un nivel de superficie, la cuestión de la “defensa” de las posturas más concretas a favor, o en contra, de ciertas formas de ordenamiento liberal, versus el orden comunitario. La cuestión ontológica, como ha sido aclarado, por Taylor, concede una

definamos, en cada caso, el conservadurismo. En su artículo sobre los neoaristotelismos contemporáneos, por ejemplo, Carlos Thiebaut menciona varios otros autores que rechazan –como los comunitaristas- el programa racionalista ilustrado, o en general, el proyecto normativo de la modernidad, y favorecen, en cambio, otras alternativas, más tradicionales. Se alude a los planteamientos hermenéuticos de Gadamer, el retorno al aristotelismo político de Arendt, o a la filosofía política clásica, en general, y su concepto sustantivo de la razón. La obra de estos dos últimos, Arendt y Strauss, es clasificada por Thiebaut como un neoaristotelismo cuya crítica al proyecto liberal racionalista no supone un carácter conservador tan explícito como el de otros autores, de esta corriente, no emigrados a USA, como, por ejemplo, Spaemann, o Voegelin. Por último está el neoaristotelismo de autores anglosajones como Walzer y Taylor, con un perfil más desdibujado, y que pueden considerarse incluso –en un sentido más afirmativo- insertos en un proyecto de reconstrucción del proyecto moderno, y por tanto, menos rupturista. Respecto de estos, dice Thiebaut: “en general las tesis epistemológicas, éticas y políticas de estos neoaristotélicos anglosajones no se presentan como críticas conservadoras y, lo que es más, algunas lo hacen como críticas explícitamente progresistas y liberales contra las insuficiencias o la falta de radicalidad de los programas filosóficos, éticos y políticos de la modernidad” (Thiebaut, 1992; 32).

base para abrir esa discusión, pero se mantiene en el plano estricto de la filosofía, y no avanza más allá.

Como se ha visto al final del capítulo anterior, existe una importante contraposición entre la concepción de la moral kantiana y la ética de Hegel, en relación con los presupuestos requeridos para la realización de la libertad, y el completo desarrollo del hombre, en sociedad. El debate liberalismo versus comunitarismo, en la forma que lo hemos presentado aquí, como oposición entre una fundamentación atomista e individualista de la sociedad liberal, y una fundamentación más “comunitaria”, recoge, y reproduce, en gran medida, los aspectos centrales de ese antagonismo entre la praxis kantiana, y la eticidad de Hegel. Y esto significa que, en una importante medida, los aspectos ontológicos más profundos de las posturas liberal y comunitaria -en este sentido convencional- se pueden hallar en los sistemas filosóficos de estos dos grandes pensadores. Este es un aspecto sobre el cual tendremos que volver más adelante. No obstante, nuestro análisis ha de comenzar con una breve reseña de los componentes del pensamiento de Rawls que –como hemos adelantado- definen la pauta inicial del debate, en su formato convencional. Luego, revisamos las críticas de Sandel a la *Teoría de la Justicia*, y en parte, también, la contra-réplica de Rawls. Con estos elementos desplegados, la discusión ya queda, por completo, planteada, y podremos revisar, específicamente, en la segunda parte de este trabajo, los argumentos elaborados por Taylor, en relación, fundamentalmente, con lo que a él le interesa poner en escena, respecto de las concepciones ontológicas involucradas, en las distintas posturas, y su respectiva validez.

2.2.1. El neo-contractualismo procedimentalista de John Rawls.

La publicación de la *Teoría de la Justicia*, en 1971, marca un hito importante en la historia de la filosofía política contemporánea. Se ha sostenido, incluso asiduamente, que la filosofía política misma ha sido revitalizada por esta obra, tras haber sido postergada a un

lugar secundario, casi abandonada, desde el siglo XIX. En este trabajo, Rawls presenta un desarrollo renovado de la teoría del contrato social que busca –según el propósito declarado del mismo Rawls- alcanzar para ésta, un nivel más alto de abstracción.

Las ideas fundamentales de la teorización de Rawls son de sobra conocidas, y no vamos a ahondar aquí en una presentación sistemática de ellas. Tenemos que revisar, de todos modos, algunos aspectos centrales para definir la trayectoria seguida en el desarrollo y la formulación de estas ideas.

Como es sabido, la *Teoría de la Justicia* (en adelante, TJ) restablece la teoría del contrato social para pensar acerca de los primeros principios del ordenamiento social, o lo que Rawls, llama, la “estructura básica” de la sociedad. Estos principios, que son la esencia de la justicia social, tienen la función de proporcionar el modo justo de asignar los derechos y deberes de las personas, -y en las instituciones sociales-, y de definir la forma en que se distribuirán los beneficios y cargas de la cooperación social⁹. De este modo, el objeto de los principios de la justicia es precisamente definir la *estructura básica* de una *sociedad “bien ordenada”*. Es decir, en su conjunto, son el elemento de base, o fundacional (en un sentido lógico, no histórico), de la sociedad política. Son los principios fundamentales que definen el sistema estatal de derechos y obligaciones de cada quien, y se supone que estos principios son el resultado de un proceso de deliberación del contrato social.

La novedad más evidente de TJ respecto de las concepciones clásicas del contrato social es que la descripción del *estado de naturaleza*, como la situación en que se realiza el contrato, es sustituida aquí por la figura de una situación imaginaria, que es el famoso concepto de la *posición original*¹⁰. Tendremos que detenernos, luego, para caracterizar este concepto, pues es, de hecho, en relación a éste, frente al cual se ha conformado un conjunto importante de

⁹ Rawls, 1995; 18.

¹⁰ En realidad, la situación del estado de naturaleza, es igualmente una descripción imaginaria, en el sentido que no pretende describir unos hechos reales, históricos, sino sólo caracterizar una situación hipotética para entender la formación de los principios acordados como fundamento de la sociedad. No obstante, como veremos, esta suerte de “experimento mental”, que constituye el concepto de la *posición original*, es mucho más abstracto, -y alejado, por tanto, de una supuesta situación real- histórica- que las tradicionales descripciones del estado de naturaleza.

críticas, y dentro de las cuales, ocupan un lugar de relevancia las objeciones específicamente “comunitaristas”.

Respecto de su estructura, y su metodología, la “*Teoría de la Justicia*” tiene dos características esenciales que deben examinarse. En primer lugar, en relación con el fundamento del orden social, la *TJ* es una teoría contractualista. En segundo lugar, en el contexto de su contenido moral, la *TJ* pretende ser una continuación de la *ética deontológica*, desarrollada originalmente por Kant, aunque formulada, como veremos, sobre una base nueva, no metafísica. Observemos algunos aspectos importantes derivados de estas características.

2.2.1.1. Una concepción mejorada del contrato social

La teoría del contrato social plantea una forma de entender la fundación de la sociedad política, a partir de una asociación voluntaria de los potenciales ciudadanos, que consiste en un acuerdo, o contrato implícito, realizado entre estos, y mediante el cual se definen los términos que regirán el sistema de derechos y obligaciones acordado para el Estado. El criterio epistémico fundamental de esta teoría, aparece descrito por las condiciones hipotéticas definidas para el momento del contrato, así como la plausibilidad moral de los principios obtenidos como reglas del acuerdo. En la versión clásica de Hobbes, el contrato determina el paso del estado de naturaleza al estado político, e incluso es el fundamento propiamente, de la moral misma. En el estadio pre-contractual no existe, en realidad, la moral, sino que prevalece un estado de naturaleza anárquico, sin derechos, sin orden, y hasta salvaje, de tal modo que es sólo con la celebración del contrato, que se vuelve posible recién algún grado de civilización, en el que surge la moral¹¹. Este modelo del contrato social, ha sido denominado el modelo *individualista*. Se caracteriza, en particular, porque aquello que busca es que nos abstengamos, lo más posible, de supuestos normativos apriorísticos. Es decir, intenta desarrollar una concepción del contrato social lo más realista,

¹¹ La moral, según Hobbes no depende de ningún hecho incorporado en la naturaleza, ni viene de Dios, etc. sino que debe entenderse “como la solución a un problema práctico que surge del interés propio de los seres humanos” (Rachels, 2009; 225, 226).

o cercano posible a las condiciones empíricas de la existencia humana. A partir de esta primera versión, o modelo tradicional, del contrato social, es posible -según Koller-, avanzar en la formulación de otros modelos que van perfeccionando, en general, la teoría, dando cuenta en cada etapa, de los desperfectos de cada modelo respectivo, hasta llegar a la forma más acabada que estaría representada por la formulación dada por Rawls, en TJ. Esto, por tanto, es una justificación que nos permitiría aceptar la expectativa de Rawls de que los argumentos de TJ despejan las objeciones clásicas a los modelos anteriores del contrato¹². Veámoslo por parte -como argumenta Koller-.

El defecto principal del modelo individualista del contrato es que no resguarda correctamente la exigencia de autonomía de todas las personas en el proceso, pues dado el estado de naturaleza, sin derechos¹³, que rige durante éste, deja en libertad a los sujetos para matar o coaccionar a otros a que acepten sus propios fines. Según Koller, esto no representa una base sólida para una justificación moralmente sostenible de las instituciones políticas, y da pie a las especificaciones que introduce el modelo libertario, representado por Locke (pero también en la actualidad por Nozick). En éste, a diferencia de lo que sucede en el modelo de Hobbes, hay una gama de derechos naturales de las personas que están ya reconocidos en el estado de naturaleza, de modo tal que las partes llegan a la situación del contrato no sólo como personas libres, y con igualdad de derechos, a buscar su utilidad propia, sino también como sujetos jurídicos equipados con estos derechos precedentes que los limitan en su comportamiento recíproco. Ahora bien, los resultados a los que lleguen estas personas en el proceso de deliberación del contrato, dependen de cuáles son estos derechos. Locke especifica el derecho a la vida, a la libertad, y a la propiedad. El caso de este último es algo problemático, pues Locke considera el conjunto de estos derechos, sólo en su sentido negativo. Luego, “si el derecho de propiedad consiste solamente en que la propiedad de cada cual está protegida frente a los ataques de todos los demás pero no se

¹² Dice Rawls, en el prefacio de TJ: “Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción. De este modo espero que la teoría pueda desarrollarse de manera que no quede ya expuesta a las objeciones más obvias que a menudo se piensa que la destruyen” (Rawls, 1995; 9,10).

¹³ Salvo un derecho natural egoísta de buscar la satisfacción de los propios intereses, sin consideración de los efectos en los derechos de los demás, es decir, sin exigir deberes por contrapartida de los derechos naturales individuales.

asegura que cada cual tenga una parte debida en los bienes disponibles, este derecho conduce sólo a eternizar aquella división de propiedades terrenas que existe en el estadio del acuerdo contractual, sin que importe que esta distribución sea o no aceptable para todos los participantes”¹⁴. (...) “En estas circunstancias y bajo el presupuesto de que cada cual persigue, en primera línea, sus intereses y objetivos egoístas, este acuerdo tiene que fracasar frente a los múltiples intereses propios y necesidades conflictivas de los participantes. Aquellos que ya son privilegiados no estarían dispuestos a renunciar a sus privilegios y los perjudicados querrían más de lo que los privilegiados estarían dispuestos a concederles. Por lo tanto, una teoría del contrato social que desee demostrar la aceptabilidad general de una organización de la convivencia social a través de un acuerdo de personas libres e iguales, para posibilitar un acuerdo tal, tiene que construir una situación inicial que limite radicalmente las diferencias de la situación de intereses individuales y que haga abstracción de las desigualdades sociales existentes”¹⁵.

Esta razón –de hecho- es lo que habría motivado a Rousseau, a reconocer, primero, la imposibilidad de lograr un acuerdo unánime de individuos libres a partir de una situación inicial de desigualdad, y seguido a esto, a sostener en su *Contrato social*, la necesidad de un estado de naturaleza que cree una igualdad amplia de todas las partes que asisten al acuerdo. Esta concepción exige que al momento del contrato “todas las personas se desprendan de sus posesiones y derechos a fin de que las condiciones sean iguales para todos y nadie pueda tener un interés en presionar a los demás”. Nadie debe disponer de derechos especiales, sino que todos se deben guiar por intereses generales, pues sólo esto representa la voluntad general¹⁶. A este modelo, que se extiende también a las teorías respectivas de Kant y Rawls; Koller lo denomina el modelo *universalista* del contrato. Kant lo perfecciona en cierto aspecto, en relación con la formulación de Rousseau, en el sentido que en éste todavía tiene una pretensión utópica según la cual, la condición de igualdad entre las partes debe ser creada, efectivamente, en la realidad, y que supone que una vez creada, daría lugar a una sociedad justa. Esto es falso, primero porque es difícil pensar que

¹⁴ Koller, 2000; 44.

¹⁵ *Ibid*, 50.

¹⁶ *Ibid*, 50,51.

esta situación de igualdad sea creable en la realidad, y segundo, porque aún de ser creada, esto no asegura el surgimiento de una voluntad justa, incorruptible, y no susceptible de error, o de caer en el engaño. La idea que subyace es significativa; de lo que se trata es de “introducir un consenso general sobre las reglas básicas de la convivencia social haciendo que cada cual se desprendiera de sus intereses particulares hasta que el autointerés de cada cual coincidiera con el autointerés de cada uno de los demás”. No obstante, en la práctica, no parece ser realizable, deliberadamente, como tampoco esperable de un resultado espontáneo de la naturaleza de la asociación humana. La formulación de Kant, desde este punto de vista, ofrece una alternativa más plausible en el sentido que toma esta formidable idea en un sentido sólo *regulativo*. Esto es, sólo como una construcción hipotética respecto de la libre formación de una voluntad, que pueda constituirse como “una pauta para la justificación y crítica de las instituciones sociales”¹⁷. Sin embargo, podría decirse, que Kant, por su parte, lleva demasiado lejos el requerimiento de que las partes se abstraigan de sus intereses y objetivos, al punto “que considera que los objetivos empíricos de las personas carecen de toda importancia para la legitimidad de las leyes mediante las cuales regulan sus relaciones”¹⁸. La deliberación sobre los principios del orden social –según Kant- está sometido, con exclusividad, al dominio de la razón pura, la que se constituye como un mero uso interno del juicio, y por tanto concede sólo una norma procedimental. En consecuencia, la norma de la ley externa, debe limitarse a satisfacer las exigencias de la libertad y la igualdad jurídica de todos los miembros de la sociedad.

Esta restricción también puede ser superada. Si disminuimos, en efecto, el nivel de exigencia en la búsqueda de un principio común para todos los participantes, y no se observa fundamentalmente, esta posibilidad, en relación a las muy variadas tendencias, y preferencias personales de los sujetos, sino que se atiende sólo al nivel de ciertos bienes sociales básicos, como el resguardo del bienestar, y la supervivencia de los individuos; la aparente pluralidad de concepciones personales sobre el bien, da paso –por el contrario- a un “alto grado de comunidad en los objetivos humanos”. El problema sigue siendo, más bien, que estos objetivos son incompatibles recíprocamente, entre las personas, porque

¹⁷ *Íbid*, 53.

¹⁸ *Íbid*.

todos los persiguen, al mismo tiempo. De este modo, lo que se debiera tratar, en el fondo, no es de eliminar por completo la consideración de los objetivos empíricos de las personas¹⁹, como hace Kant, sino más bien, de buscar una forma que nos permita eliminar la implicación de los objetivos, y de los fines egoístas particulares en la formación de esa voluntad general, para que, de este modo, “pueda producirse una decisión colectiva que todos pudieran aprobar a la luz de los intereses humanos universales”. En última instancia, esto significa que una versión sólida del contrato social debiera “concebir a las partes contratantes como personas *libres e iguales* que no persiguen *intereses especiales* y *objetivos egoístas*, sino que para sí mismos representan sólo los *intereses comunes de todas las personas*”²⁰. Y esta es, precisamente, la concepción del contrato que -siguiendo a Rousseau y a Kant- intenta desarrollar John Rawls. Ésta propone, de hecho, que imaginemos una situación inicial hipotética de libertad, e igualdad, de todos los contratantes. Esta es una situación original que es justa, y así concede el contexto apropiado para el acuerdo de los principios de justicia. Rawls la llama la *posición original*.

2.2.1.2. El concepto de la *posición original*: el *velo de ignorancia*, y el *equilibrio reflexivo*.

Como acabamos de ver, para que sea justificable un acuerdo sobre los principios de justicia social, este debe realizarse sobre unas bases equitativas. Por lo tanto, es necesario elaborar algún procedimiento que reproduzca, al menos como experimento mental, estas condiciones de igualdad, para la situación del contrato. A las exigencias básicas, que incluye Rawls, esto es, racionalidad de las partes, y desinterés recíproco, debe agregarse, por tanto, este requisito ficticio -de igualación, o equiparación-, para que el acuerdo pueda contar –efectivamente- con una justificación adecuada, y moralmente sostenible. Es a esta exigencia que apunta una de las propiedades de la posición original, que Rawls denomina el *velo de ignorancia*.

¹⁹ En el proceso de deliberación concebido para imaginar la formación de la voluntad general.

²⁰ *Ibid*, 55.

De lo que se trata, en efecto, es de acordar unos principios de justicia. Pero en la situación del contrato, sin más, se podría esperar que los principios que eligiera cada quien -y sobre los cuales velaría en la deliberación conjunta-, sean aquellos que, sobre la base de sus propias preferencias, le favorecieran particularmente. Rawls postula que para eliminar este cálculo egoísta, o privado, de intereses, es necesario que la deliberación se efectúe tras un *velo de ignorancia*, en el cual las partes desconocen la mayor cantidad de aspectos personales que puedan influir en este sentido, y que amenazarían, por tanto, la imparcialidad tanto del procedimiento, como del resultado, en la determinación de los principios. La idea es que la consideración que llevan a cabo las partes, se constituya, en cambio, lo más exhaustivamente posible, como un punto de vista *general*²¹. Atendiendo a esto, Rawls dice que se debe eliminar toda la información que las personas puedan tener, por ejemplo, acerca del lugar social que ocupan en la sociedad (su clase socio-económica, o status social), sus habilidades o dotes particulares (inteligencia, fortaleza), su concepción acerca del bien, sus tendencias psicológicas especiales, así como los detalles o particularidades de sus planes de vida, la generación a la que pertenecen, e incluso los accidentes concretos de su sociedad²². Sólo de esta manera, en rigor, es factible que el acuerdo se realice en condiciones efectivas de imparcialidad²³.

La restricción que impone este supuesto es fundamental para la teoría de Rawls, y es, de hecho una de las cuestiones más discutidas, puesto que se relaciona, en sentido amplio, con la medida de su neutralidad ética. Detengámonos un momento para examinar este punto.

²¹ "Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo". (Rawls, 1995; 25).

²² Imaginemos, en cambio, que esto no fuese así, y que las partes, por el contrario, conocieran la posición que van a ocupar en la sociedad –sobre cuyos principios se está deliberando–, así como el conjunto de habilidades que poseen. En este caso, por ejemplo, las personas ricas, velarían por unos principios sociales que permitan amplias desigualdades sociales, y favorezcan de alguna manera a los ricos, etc.

²³ Es decir, la única manera de asegurar que se trate de un acuerdo imparcial (*justicia como imparcialidad*), es que el juicio de las partes sea lo más imparcial posible. Las condiciones del procedimiento imaginado aseguran así el mejor resultado, no una concepción del bien, previamente conocida.

Para entender la manera en que los juicios morales están implicados en la posición original se debe atender al concepto de *equilibrio reflexivo*. Este es -en estricto rigor-, un concepto metodológico pues se refiere al procedimiento que llevan a cabo quienes participan en la deliberación de los principios, según el cual -en el curso de la reflexión- van ponderando los distintas concepciones morales, que les parecen más adecuados, y pasan así de una primera consideración cotidiana, a una consideración de juicios más formada, y por tanto, menos distorsionada, que Rawls denomina “juicios bien meditados” (*considered judgments*). Estos juicios, aun cuando son “bien meditados” todavía son susceptibles de padecer distorsiones. Es por esto que “la solución del problema metodológico no puede consistir simplemente en describir nuestros juicios bien meditados”²⁴, sino que se requiere, más bien, desarrollar un procedimiento que garantice su examen crítico. Este procedimiento es el “equilibrio reflexivo”, y se puede ver que con esta denominación a lo que se apunta, en el fondo, es al estado final que se consigue en este proceso de reflexión, y en el cual, los juicios, tras haber resistido el examen, o bien, haber sido corregidos, representan la total potencia de nuestra capacidad de discernimiento moral. El equilibrio reflexivo, desde este punto de vista, viene a ser “entendido como una situación en la que no es posible aumentar más la confiabilidad de los *considered judgments* en tanto indicadores de nuestras capacidades morales”.

Ahora bien, el equilibrio reflexivo, como estadio final de la reflexión, no representa una simple coherencia entre un conjunto de juicios particulares bien meditados, por una parte, y un conjunto de principios morales generales, por el otro. El equilibrio debe ser más exigente, en el sentido que debe involucrar la mayor pluralidad de concepciones morales opuestas, pero incluir también a los argumentos filosóficos aducidos a favor de éstas. Esto último, la consideración adicional de las razones filosóficas -sobre todo de las que corresponden a las concepciones morales alternativas a las que inicialmente adhería el sujeto-, es lo que imprime un requisito más alto pues significa que los juicios bien meditados contienen, en el fondo, dos tipos de juicios morales. En primer lugar, están los juicios particulares, o “materiales” en que son valoradas acciones, situaciones, o

²⁴ Schmidt, 2000; 84.

instituciones específicas. Pero están también, en segundo lugar, aquellos “juicios que, de manera abstracta, expresan las propiedades deseadas (por ejemplo, universalidad) de los principios morales”²⁵. Es decir, “condiciones formales” de los juicios materiales. La concepción metodológica propuesta por Rawls, contempla la revisionabilidad “tanto de los juicios materiales particulares como de las condiciones formales”²⁶. El proceso, en su conjunto, se inscribe en el marco hipotético de la posición original, en el cual las personas se encuentran tras un velo de ignorancia, y desconocen, entre otras cosas, sus concepciones particulares del bien. Esto significa que en el contexto del sistema rawlsiano las *condiciones formales* se refieren, en lo específico, al procedimiento para la elección de los principios de justicia, y nada más que esto. Este punto es importante porque constituye – como decíamos- el foco del debate acerca de la medida de la neutralidad ética que permite el criterio del procedimentalismo deontológico. Veámoslo.

El proceso de reflexión opera más o menos del siguiente modo: inicialmente las personas aceptan una serie de *condiciones formales*. Éstas originan una determinada concepción de la justicia, que debe ser contrastada con el conjunto de los juicios materiales. Es posible, no obstante, que los principios derivados de esta comparación, no coincidan con los *considered judgments*. “Con ello, comienza un proceso complicado de adecuación recíproca de las condiciones formales y de los juicios bien meditados de la justicia que sólo se detiene cuando el individuo ha alcanzado un equilibrio reflexivo. Esta situación está caracterizada por la coherencia de las reglas procedimentales, los principios de la justicia y los juicios de justicia bien meditados”²⁷. Si consideramos un grupo grande de individuos, que realizan este proceso de reflexión, es muy probable, no obstante, que las concepciones morales adoptadas finalmente, en el equilibrio reflexivo personal, por cada quien, difieran de un sujeto a otro. Como Rawls busca un consenso respecto de los principios de justicia, tiene que incorporar, por tanto, algún recurso que simplifique el procedimiento en aras a solucionar este inconveniente. De aquí que tenga que “estandarizar en cierto modo su

²⁵ *Íbid*; 89.

²⁶ *Íbid*, 90.

²⁷ *Íbid*, 93,94.

concepción metodológica general”²⁸. El concepto de la *posición original*, con las respectivas condiciones ficticias que caracterizan, en ésta, la situación de las partes involucradas, es el experimento mental, que viene a ser utilizado como este recurso. Este introduce, en efecto, “la idea de una situación hipotética de elección (initial choice situation) que, debido a sus condiciones específicas, parece adecuada para conducir a la elección de principios de justicia” en el marco de un consenso al que llegan personas racionales, a través de un proceso de deliberación de equilibrio reflexivo. El concepto de la *posición original* puede ser caracterizado, así, paradigmáticamente, a partir de la metodología producida por el procedimiento del equilibrio reflexivo. De hecho, tal como dice Schmidt; “la construcción de la original position tiene como finalidad el crear para todos (o para el mayor número posible de) los individuos un equilibrio reflexivo idéntico”²⁹. Una vez que la figura hipotética de la *posición original*, cumple, pues, esta función, podemos imaginar el proceso de deliberación –y discusión sobre principios- entre distintas partes -cada una de las cuales efectúa personalmente el proceso de reflexión descrito-, desde la perspectiva de un único individuo. El resultado de este procedimiento permitiría a Rawls resolver simultáneamente, de modo satisfactorio, el problema lógico involucrado (las condiciones de la posición original producen principios de justicia inequívocamente determinados) y el metodológico (la posición original puede ser considerada un punto de partida adecuado para la justificación de principios morales)³⁰.

Puestas así las cosas en el planteamiento de Rawls, podemos entender porque a éste le resulta posible disminuir, o relativizar, la importancia de contar con una concepción fuerte del bien, por parte de los agentes participantes en la situación del contrato, para la derivación de principios de justicia, o dicho de otro modo, por qué le parece justificado aducir en su sistema, a una mera concepción débil del bien. La cuestión radica en las características del método escogido, y el criterio meramente procedimental de su

²⁸ *Ibid*, 92.

²⁹ Es obvio que a esto, apunta, por ejemplo, la condición fundamental del *velo de ignorancia*.

³⁰ “Si existe una descripción de la *initial choice situation* que representa las reglas procedimentales propiciadas por todos los individuos en el equilibrio reflexivo, la *original position* de Rawls está no sólo justificada en el sentido de la metodología de Rawls, sino que crea, además, determinados e inequívocos principios de la justicia. Por lo tanto, con el método propuesto para la construcción de la *original position*, está también vinculado el intento de solucionar simultáneamente el problema lógico y el metodológico de la teoría”. Schmidt, 2000; 95.

validación. Lo que requiere Rawls –de hecho- es validar unos principios sobre la base del consenso entre las partes, y la plausibilidad de esto exige reducir la pretensión de incorporar, o incluir, una teoría demasiado fuerte sobre el bien, que podría separar irreconciliablemente a los participantes. Es por esto, porque se requiere un consenso –de muchas personas- que las *condiciones formales*, no pueden referirse más que al mero procedimiento que se empleará para la elección de los principios. La especulación filosófico-moral, o ética, que se admite, llega sólo hasta este punto. Y no puede ir más allá. Naturalmente, esto no significa que la teoría sea moralmente neutra. Una consideración moral igual entra en el proceso, a través de estas mismas *condiciones formales*, aunque su ámbito de cobertura sea limitado. Además del criterio de *universabilidad*, que Rawls toma de Kant, es evidente que el otro criterio implicado, como condición formal, es como ya hemos dicho, el de la *igualdad*. Es absolutamente necesario, que las partes llegarán al consenso de que un procedimiento válido para la obtención de principios morales, debe conseguir la igualdad de las partes, como requisito previo, para la justicia misma del acuerdo. De aquí que a su concepción sobre la justicia Rawls la denomina “justicia como imparcialidad”³¹. El criterio moral exigido es precisamente la imparcialidad en la situación original de elección.

Esta explicación hace evidente, de nuevo, el hecho, ya indicado, que es por la metodología misma del sistema, que Rawls pretende que la *posición original*, con sus especiales características descritas para imaginar la situación de los sujetos, en especial, el *velo de ignorancia*, sirve para solucionar tanto el problema lógico como el metodológico. En esta supuesta autosuficiencia del recurso metodológico se funda, de hecho, -como veremos-, la defensa que hace Rawls de su postura ante las críticas surgidas tras la publicación de TJ. Estas críticas se centran, fundamentalmente, en dos puntos. En primer lugar –tal como las

³¹ “...es claro que con la original position no pretende ofrecer una construcción éticamente neutral (cfr. Rawls 1972, 5579). Más bien, la relevancia de la original position reside justamente en que la formulación de sus condiciones ingresan juicios morales. La influencia de los juicios morales en la caracterización de la situación de decisión está, desde luego, precisamente reglada a través de la concepción metodológica del equilibrio reflexivo. Así, en la descripción de la original position pueden ingresar directamente juicios morales que se refieren al procedimiento para la elección de los principios de la justicia, es decir, a las propiedades generales de estos principios (“condiciones formales”). En cambio, los juicios de justicia (materiales) bien meditados deben influir mediatamente en la caracterización de la situación de decisión sólo en la medida en que pueden hacer necesaria una adecuación de las reglas de procedimiento inicialmente formuladas” Schmidt, 2000; 97.

vemos expresadas en la sólida formulación de Michael Sandel- se desarrollan en función de la concepción de la persona que subyace a la descripción de los sujetos que participan en la deliberación y suscripción del contrato, independiente del resto de los otros supuestos, externos a los sujetos mismos, que caracterizan la situación propiamente tal de la posición original. La concepción de la persona se funda en una noción racionalista del agente individual. Como veremos, la discusión se enfoca aquí en dilucidar si esta concepción implica una definición metafísica u ontológica de la persona, o bien, si la supuesta neutralidad epistemológica que Rawls sostiene, funciona, en efecto, y la concepción implícita del hombre, de la posición original, no implica ninguna concepción metafísica particular. El segundo punto importante depositario de las críticas, se refiere a las condiciones descriptivas más generales de la situación misma de la posición original, así como a sus supuestos teóricos. Entre estas, tal vez la más importante, es la crítica que se deriva de la problemática suposición de Rawls, de basarse en una “teoría débil del bien” para poder justificar la primacía deontológica de la justicia, y articular en el contexto de ésta, la situación modelada en la posición original. Ya revisaremos estos puntos con más detalle, al abocarnos al examen de la crítica específica de Sandel a la *Teoría de la Justicia*. Antes debemos atender al segundo rasgo esencial de la estructura epistémica sobre la cual se erige la Teoría de la Justicia –según mencionábamos-. Esto es; el hecho de fundarse en una ética deontológica, supuestamente heredera de la concepción kantiana de la razón práctica. Esto también es criticado por Sandel, por lo que al revisar este punto, iniciamos asimismo el estudio de esta crítica.

2.2.1.3. La concepción del sujeto heredada de Kant.

La *Teoría de la Justicia*, tiene la pretensión de constituir una formulación nueva de la ética deontológica de Kant, pero que prescinde de los postulados metafísicos acerca del sujeto *noumenal* suscritos en el marco del sistema trascendental. La ética deontológica se define por la idea de que lo justo debe prevalecer sobre el bien, o más específicamente, por la idea de que la justicia debe anteponerse a las concepciones particulares del bien que tengan los distintos individuos. Esta idea se deriva originalmente de la filosofía de Kant, y su noción

del sujeto como un fin en sí mismo; el individuo humano no puede considerarse bajo ninguna circunstancia un simple medio para perseguir otros fines, como podría serlo, por ejemplo, el bienestar de la sociedad³². En el marco de esta noción se desarrolla la idea de la autonomía moral del sujeto en el plano social, y la afirmación de los derechos individuales como condición inalienable de la dignidad humana. En su conjunto estas ideas sirven así de base para fundamentar una concepción liberal del Estado, ya que implican que ninguna concepción particular del bien se pueda imponer a nivel social, desde el plano de la autoridad política, pues esto atentaría en contra de la autonomía moral del sujeto individual. El liberalismo deontológico se erige de este modo como partidario de un Estado neutral frente a las distintas concepciones del mundo que puedan tener los ciudadanos.

Originalmente, la base de esta deontología era, no obstante, la noción kantiana del sujeto, y esta era una base metafísica, pues suponía al sujeto, en esencia, como un ente *noumenal*. Rawls quiere mantener, y hasta reforzar, el liberalismo deontológico kantiano, pero sobre una nueva base no metafísica que le permita prescindir por completo de la referencia a un sujeto *noumenal*. Esta circunstancia, no obstante, plantea importantes problemas a la teoría de Rawls, pues para Kant, no existe ninguna clase de presupuestos naturalistas que puedan servir como fundamento de la moral. Como sabemos, cualquier supuesto, en este sentido, supone una condición heterónoma, en que la voluntad no es determinada exhaustiva y únicamente por el uso autónomo de la razón, sino por las inclinaciones sensibles del estado natural subjetivo. Ya en el inicio de los *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, Kant explica con absoluta claridad que una ley moral genuina sólo puede fundarse en un plano metafísico. Su conocimiento debe desarrollar este contenido, y en ningún caso, fundarse en un conocimiento empírico. Incluso va más allá, y rechaza por completo la posibilidad misma de una filosofía moral genuina sobre presupuestos

³² Al igual que Kant, Rawls rechaza el utilitarismo. Es en este contexto, de hecho, que presenta su teoría contractualista como una alternativa pretendidamente superior a las concepciones utilitaristas. Ya en el prefacio de TJ sostiene que “durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido alguna forma de utilitarismo. (...). Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción. De este modo espero que la teoría pueda desarrollarse de manera que no quede ya expuesta a las objeciones más obvias que a menudo se piensa que la destruyen. Más aún, esta teoría parece ofrecer otra explicación sistemática de la justicia que es superior, al menos así lo sostengo, al utilitarismo dominante tradicional. La teoría resultante es de naturaleza sumamente kantiana” (Rawls, 1995; 10).

empíricos. Literalmente dice Kant:...“*en aquello que debe ser moralmente bueno, no basta con que sea conforme a la ley moral, sino que también ha de suceder por mor de la misma; de no ser así, esa conformidad resulta harto casual e incierta, porque el fundamento inmoral producirá de vez en cuando acciones legales, pero lo usual es que origine acciones ilegítimas. La genuina ley moral, en toda su rectitud, no ha de buscarse sino en una filosofía pura, por lo cual ésta (metafísica) tiene que ir por delante y sin ella no puede darse ninguna filosofía moral; es más, aquella filosofía que mezcla esos principios puros con los empíricos no merece tal nombre*³³ y menos aún el de “*filosofía moral*”, porque merced a esa mescolanza perjudica la rectitud misma de las costumbres y viene a proceder en contra de su propia meta”³⁴. El pasaje es enfático, y demuestra que, en la genuina perspectiva kantiana, no hay espacio, en realidad, para una fundamentación empírica, como la que Rawls pretende, para la moral.

La restricción que enfrenta Kant, recordemos, está planteada por el imaginario moderno, para el que la razón no tiene un estatuto apto para comprender el contenido –o la materia- de los fines -o del bien- del hombre. La razón está disminuida en su potencia, desde el punto de vista ontológico, como gnoseológico, pues ya no es necesariamente el alma, que anima, en el cuerpo, la vida del individuo, ni tampoco es la luz del intelecto que nos permite entender la realidad del hombre –nuestra realidad humana- como parte del cosmos –como sí lo era en el contexto del *logos óntico*-. En el plano de la razón práctica, en consecuencia, -como ya hemos visto al revisar el sistema kantiano-, ya que no podemos conocer el bien, debemos contentarnos con una ética sólo formal, que nos permita, al menos, obtener un procedimiento racional para determinar lo que es *justo*. Esto rige para la ética privada de cada quien, mediante el recurso del discernimiento, (de la conciencia), a la prueba del imperativo categórico. Aquí está fundado el formalismo de la ética kantiana, en la apelación a un mero procedimiento abstracto –dirigido racionalmente- para la obtención de normas morales, con las que cotejar nuestra voluntad. El alcance de la moral, está delimitado, de este modo, realmente por los principios gnoseológicos consagrados en el

³³ Se refiere (más arriba, en la parte no reproducida del párrafo citado) al nombre de “metafísica de las costumbres”.

³⁴ Kant, 2002; 57.

sistema de la filosofía trascendental. Pero éste mismo es el que fundamenta una antropología para esta comprensión de la ética (moral), aun cuando lo haga sobre la base de una metafísica meramente negativa.

En el sistema trascendental de la filosofía kantiana, en efecto, la posibilidad del autoconocimiento está limitada radicalmente a una concepción previa del sujeto, al que sólo podemos postular como un *principio* de conocimiento, en un sentido epistémico. Dicho de otro modo, las condiciones sintéticas definen *a priori* las posibilidades de toda experiencia, y conocimiento humano, incluido el conocimiento de sí mismo, proveniente de la introspección (es decir; el conocimiento del sujeto se atiene a las mismas reglas que el conocimiento de objetos). Es así que para Kant sólo es posible conocerse a sí mismo en tanto “objeto de experiencia”, nunca como “sujeto”³⁵. Desde este punto de vista, el “sujeto” viene a ser nada más que el principio que permite el conocimiento, en el sentido que representa la condición de una *apercepción pura* que asegura que el conocimiento “sea de alguien”, pero nada más que eso, en términos estrictos³⁶. Éste es, sin duda, el eslabón de tope en el que se sustenta, en último término, la carga de la prueba frente a todo ataque contra la deontología. Su solidez se debe a que está situado en la misma raíz del escepticismo frente a la potencia gnoseológica de la razón y representa así, fidedignamente, el nuevo estatuto disminuido de ésta, en la modernidad.

Por su parte, Rawls -como ya adelantamos- pretende conservar, en el contexto de una teoría política, la ética deontológica propuesta por Kant, pero desvinculada del componente metafísico. Lo que busca mantener, a este respecto, es el método procedimental, -y el criterio de universalización que permite- como base de construcción epistémica. En este plano, el objetivo de la filosofía ya no es tanto fundamentar la moral para el caso de los sujetos particulares -como una ética privada-, sino más bien, elaborar el procedimiento en sí mismo, más adecuado, para pensar en un consenso plausible sobre los primeros principios de una sociedad liberal. El llamado “constructivismo kantiano”, describe así, esta tentativa de Rawls de fundar el criterio específicamente liberal de su propuesta, en la ética deontológica de Kant. El foco del análisis, centrado, en el conjunto de los sujetos, en la

³⁵ Sandel; 2000; 21,22.

³⁶ Kant, 2004; 153-156.

situación de deliberación sobre los principios morales, permite a Rawls prescindir de la premisa metafísica del sujeto particular, y asimismo, omitir, por tanto, el establecimiento implícito de una antropología. El carácter procedimental del constructo teórico viene de este modo incorporado en el sistema. Como ya vimos, el fundamento moral, en el modelo de la *posición original*, ingresa a través de la exigencia de igualdad, en la situación inicial de elección, conseguida a través de la premisa del *velo de ignorancia*. Es decir, si apuntamos al producto de la deliberación, la única manera de asegurar que se trate de un acuerdo imparcial (*justicia como imparcialidad*), es que el juicio de las partes sea lo más imparcial posible. En este contexto, son las condiciones mismas del procedimiento imaginado, y no una concepción del bien, previamente conocida, las que aseguran el mejor resultado. La pretensión de Rawls, es así, que la propia construcción metodológica, es la que crea aquí las premisas morales que sirven de base para la derivación posterior de los principios de justicia³⁷.

2.2.2. La crítica de Michael Sandel a la *Teoría de la Justicia* de Rawls.

La crítica de Sandel a la *Teoría de la Justicia* está dirigida, precisamente, contra el intento de Rawls de fundar los principios de la justicia sobre una ética deontológica. Ya hemos visto que hay una diferencia central en la manera como Rawls fundamenta esta ética, respecto de la forma como la fundamenta originalmente Kant. Para Kant el único modo que puede justificar la primacía de la justicia, está basado –en última instancia- en la formulación de un dominio metafísico de la razón práctica, en el que rige la libertad humana, y donde es afirmada la voluntad autónoma del sujeto *noumenal*. Rawls pretende conservar la fuerza de la moral derivada de esta ética, en la forma de los derechos individuales inalienables, y la prevalencia de la justicia frente al resto de las virtudes, pero

³⁷ Se trata, en consecuencia, de una teoría procedimental aunque diferente de la de Kant porque la universalidad no se consigue aquí por medio de la derivación, o la deducción lógica –efectuada en el discernimiento moral individual bajo la exigencia del imperativo- sino por un consenso de partes colocadas –deliberadamente- bajo ciertas condiciones construidas especialmente, -como método de análisis- para asegurar la imparcialidad.

desvinculando estos principios de toda fundamentación metafísica. Para lograr esto se propone elaborar un fundamento alternativo, erigido sobre suelo empírico. Sandel explica que el recurso mediante el cual se realiza esta modificación, es la concepción de la *posición original*. De esta manera, el objetivo epistémico de la posición original es proporcionar un medio para derivar unos principios de justicia (universales, no contingentes) sin tener que confiar en un *sujeto noumenal* como el de Kant. De aquí que la posición original, se convierta en la instancia principal dentro de la teoría de Rawls, hacia la cual se dirigen las críticas más importantes, y en particular, la crítica de Sandel.

Antes de adentrarse en el examen crítico de la posición original, Sandel rechaza, de partida, la proposición suscrita por Rawls, al inicio de TJ, de que la justicia es la primera virtud de una sociedad, así como la verdad lo sería en el conocimiento –o en la ciencia-. La censura de Sandel se puede plantear como el rechazo a la fundamentación que encuentra esta idea en el contexto rawlsiano de la ética deontológica. Es decir, a la noción de que la idea básica de esta ética -de que la justicia debe prevalecer ante el bien y constituir así, en definitiva, la virtud dominante-, sea un principio que se pueda apoyar en fundamentos empíricos. A este respecto, dice Sandel que no podemos –en verdad- asegurar en base a hechos, que la justicia sea siempre el valor más alto, y más importante que las otras virtudes. Es fácil entender, por cierto, que la justicia podría estar más involucrada en una sociedad en la que aquello que Rawls denomina las *circunstancias de la justicia* -esto es; la escasez de recursos, y la divergencia de intereses entre los ciudadanos-, prevalezcan fuertemente. El Estado nación moderno satisface estos requisitos. Pero también podemos esperar que en un tipo de asociaciones más íntimas, o solidarias, como las familias, las vecindades, o las comunidades, o en cualquier asociación humana en las que las circunstancias de la justicia prevalezcan en un grado menor, la justicia no sea necesariamente la virtud más importante, o necesaria. Esto demuestra que, según un juicio empírico, “*la justicia puede ser primaria sólo para aquellas sociedades acosadas por la suficiente discordia como para hacer que la resolución de los intereses y objetivos en conflicto sea la consideración moral y política dominante*”³⁸. Desde este punto de vista, la justicia es una *virtud compensatoria* que viene

³⁸ Sandel, 2000; 51.

definida por su capacidad de corregir las condiciones sociales que se han degradado producto de la ausencia de otras virtudes como, por ejemplo, la benevolencia o la fraternidad. Estas virtudes son de hecho las que prevalecen cuando la justicia no lo hace, o no es todavía tan necesaria. Pero esto nos permite concluir que este otro conjunto de virtudes, son de un orden moral, o de una categoría de valor, equivalente a la justicia, y que no podemos afirmar entonces que la justicia tenga que ser siempre, necesariamente, la virtud dominante.

Esto demuestra, según Sandel, que las “circunstancias de la justicia” de Rawls no se ajustan bien a los temas deontológicos que pretende mantener en su teoría. La consideración de las circunstancias de la justicia, tal como el mismo Rawls afirma, las ha tomado de Hume. Pero las circunstancias de Hume –dice Sandel- “*no pueden fundamentar la prioridad de lo justo en el sentido deontológico*” porque son condiciones empíricas³⁹. De este modo, el desencaje del principio deontológico en la obra de Rawls, obedece a la inconsistencia radical entre los dos enfoques, muy distintos, que se buscan articular; por un lado, el enfoque metafísico de Kant, y por otro, el enfoque empírico de Hume. Para este último, en efecto, las circunstancias de la justicia consisten en aquellas condiciones sociales que vuelven necesaria la virtud de la justicia. Esto significa que se atienen a determinadas condiciones humanas, que son empíricas y contingentes. No obstante, para Kant, este tipo de condiciones no pueden, por principio, constituir las circunstancias reales y últimas de la justicia, pues éstas se realizan estrictamente⁴⁰ en el reino *noumenal* de los fines, que es un dominio metafísico e ideal de la razón práctica. De este modo, pues, nos encontramos con una tentativa de hacer un vínculo entre dos perspectivas que por sus principios epistémicos, son fundamentalmente contrarias, e incompatibles entre sí.

Ya hemos visto que el concepto de la *posición original* cumple una función clave dentro de la estructura de argumentación de Rawls, y esto explica que para el desvelamiento íntegro de sus deficiencias, resulte imprescindible ahondar más en su examen. Según Sandel –de hecho-, no basta con constatar que desde el punto de vista de la validez empírica, no se

³⁹ *Ibid*; 49.

⁴⁰ Se entiende, como condiciones éticas o morales, y no meramente legales, o jurídicas.

pueda confirmar por su cuenta el principio deontológico de la primacía de la justicia. Tampoco es suficiente –dice- mostrar que las circunstancias de la justicia son empíricas, y que esto es incompatible con la ética deontológica en sus términos originales, de raigambre metafísica. Sandel explica que hace falta, en cambio, someter a un examen más profundo la teoría de Rawls dentro de los parámetros que sus mismos argumentos especifican, y que esto implica un examen más particularizado de la *posición original*. La crítica de Sandel continúa su desarrollo en esta dirección, realizando un exhaustivo análisis de lo que él llama las “condiciones descriptivas” que Rawls define para la *posición original*. Esta segunda crítica de Sandel tiene dos partes, estrechamente vinculadas. Es primero una comprobación simple que apunta a mostrar que los supuestos descriptivos de la posición original son supuestos empíricos, y que en este sentido, el planteamiento de Rawls, en la *Teoría de la Justicia*, comparte las mismas raíces epistémicas que sustentan los fundamentos en que se basa la ciencia económica, en su vertiente neoclásica. En segundo lugar, apunta a mostrar que de acuerdo con esta afiliación al paradigma económico, y al individualismo metodológico que lo constituye, la teoría de Rawls implica una determinada concepción de la agencia humana, que Sandel describe como voluntarista.

De modo muy sintético, podemos decir que el primer punto se limita a indicar una deficiencia importante de las circunstancias que, según Rawls, constituyen, la situación que “describe” la posición original. Rawls aclara que estas circunstancias no tienen que ser empíricas, pero sí plausibles. Su función es la de servir, junto con los *supuestos ficticios*, como premisas de la posición original. Una de estas premisas es el supuesto del mutuo desinterés de las personas. Pero este supuesto es problemático. Sandel verifica -de hecho-, que a la pregunta por el criterio que debe justificar un determinado supuesto (descriptivo) de la posición original, Rawls responde que éste debe ser, primero, ampliamente aceptado y compartido, y segundo, que debe ser un supuesto débil, incluso trivial, por oposición a uno fuerte. Sandel sostiene, no obstante, que no resulta nada claro de qué manera específica estas consideraciones nos permiten determinar, en efecto, que debamos describir a las partes como desinteresadas y no, en cambio, como benévolas. Si las ponderamos conceptualmente, de hecho, podríamos definir la debilidad o la fortaleza de unas premisas según si para ser válidas dependen o no de unas pocas proposiciones relacionadas. Si una

premisa para ser válida necesita que se cumplan muchas otras condiciones, entonces se trata de un supuesto fuerte, pero si, en cambio, depende de la validez de pocas premisas adicionales, el supuesto es débil. Pero esto significa entonces que ponderadas conceptualmente, no podemos en verdad decir que una o la otra de estas premisas, ni el supuesto de benevolencia, ni el supuesto del desinterés mutuo, sea más, o menos, problemática que la otra. Ambas son plausibles desde el punto de vista conceptual.

Ahora bien, dice Sandel: *“Si ninguno de los dos es más o menos exigente conceptualmente que el otro, el sentido alternativo parecería referirse a probabilidades estadísticas. Cuando los economistas del estado de bienestar, por ejemplo, se refieren a supuestos motivadores como débiles o fuertes, apuntan a describir la probabilidad de que la motivación sea aplicable a una proporción relativamente grande de la población. Mucho del lenguaje de Rawls parece sugerir este uso general probabilístico. ¿A qué otra cosa puede referirse cuando afirma que asumir que las partes son mutuamente desinteresadas es asumir “menos” que suponer que existen amplios lazos de sentimiento natural?. ¿Cómo sabe que asumir el desinterés mutuo no es una estipulación exigente ya que ‘exige poco de las partes’?”*⁴¹. La respuesta que desprende Sandel sobre estas cuestiones es que si Rawls asume como más plausible el supuesto del egoísmo esto se debe a que se apoya en los hechos estadísticos. Es decir, los hombres benévolos son los menos. Pero esto significa, en definitiva, que lo que hace Rawls no es otra cosa que definir la plausibilidad bajo la condición de lo más probable según criterios empíricos. De aquí que concluya Sandel: *“Si lo que quiere decir Rawls con su distinción entre los supuestos débiles y fuertes es que las premisas deben ser más realistas en lugar de menos realistas, entonces nos encontramos nuevamente en una comprensión meramente empírica de las condiciones de la posición original.”*⁴². En suma, la afirmación de Rawls no es conceptual, sino que se funda en un criterio empírico. El sentido en que concibe lo que es más plausible se refiere a lo que es más realista, y el sentido, a su vez, de este realismo, es el estadístico de una probabilidad mayor. Se trata de una actitud que tiene las mismas raíces epistémicas que la versión clásica

⁴¹ *Íbid*; 67,68.

⁴² *Íbid*; 68.

de la economía y que por tanto reproduce este tipo de visión y perspectiva de los economistas, pero en el análisis de la Filosofía Política.

Sandel insiste, de todas maneras, que si los argumentos de Rawls han de tener coherencia, es necesario indagar todavía en qué consiste la posición original. El objetivo es evidenciar las raíces epistémicas de la teoría, y en lo específico, su base supuesta en la ética deontológica. Ya tenemos una idea, pero hay que confirmarla: la concepción de Rawls tiene su raigambre intelectual en la tradición empirista heredada por los economistas clásicos, y desarrollada por éstos en el marco del individualismo metodológico. El análisis prosigue en esta misma línea, abocándose a mostrar ahora que de acuerdo con el espíritu de esa tradición, podemos encontrar en la filosofía de Rawls una determinada concepción de la agencia humana, que es voluntarista, y centrada en el poder de elección de los individuos.

Recordemos de antemano que el fundamento de la posición deontológica responde, en el caso de Kant, a una concepción metafísica. La justicia es anterior al bien porque el sujeto humano es anterior a sus fines, y porque él mismo es, de hecho, un fin. Sobre esta base se fundan los derechos individuales e inalienables de los ciudadanos, y por tanto el liberalismo de Kant. Rawls –ya lo hemos dicho– aspira a rescatar la ética deontológica, pero busca desvincularla de sus fundamentos metafísicos. Es decir, debe mantener la prioridad del sujeto sobre sus fines, pero sin justificar esto mediante la idea de un sujeto *noumenal*. Para saber cómo realiza esto tenemos que averiguar la manera en que el sujeto es un *sujeto de posesión*, es decir, cómo el sujeto *posee* sus fines, según Rawls.

Hay dos maneras, dice Sandel, de entender la idea de posesión. Un interés, o un fin particular, puede ser de una persona en el sentido que no es de otra, pero también puede ser de esa persona en lugar de ser la persona misma. La idea de posesión, en cuanto tal, alude a un dominio del sujeto sobre sí mismo. Por lo tanto, las dos alternativas de esta idea pueden mostrar dos formas distintas en que se puede perder, o bien recuperar este dominio. En primer lugar, en el caso de la posesión de fines que describe a un sujeto con respecto a otros, hay una pérdida de este poder, o dominio, cuando la persona experimenta una disminución de compromiso con sus fines, de modo que tales fines son ahora menos suyos

y más de los otros. En una situación del contrato social, por ejemplo, podríamos imaginar que una persona acepta unos fines para la sociedad como un todo, pero que son unos fines con los cuales en verdad esta persona no se identifica tanto. Es decir, los acepta voluntariamente, pero en el fondo es como si fuera, en parte, “llevada” a aceptarlos, porque no se compromete. Esta situación no obstante, no implica ninguna cuestión metafísica. No es una observación que apunte a resaltar una eventual pérdida, o definición de identidad de la persona, por la cual no se compromete. La razón es simplemente que no quiere comprometerse, pero por otra parte la persona sabe muy bien lo que quiere. Para recuperar la “pérdida de dominio”, de hecho, sólo es necesario en este caso que la persona aplique su voluntad en esa dirección, y que decida, o bien, apoyar la moción por esos fines, en particular, o bien oponerse. Esto es, que decida comprometerse (y elija sus fines). Esta manera de realizar los propios fines queda descrita entonces por el método de una elección. Es lo que Sandel denomina como la dimensión voluntarista de la facultad de agencia. Es decir, el individuo es un agente que *elige* sus fines.

Muy distinta es, en cambio, la situación implicada en la idea de posesión de unos fines que son de una persona, en oposición a que sean esa misma persona. En este caso, la pérdida de posesión, o de dominio, se produce cuando la distancia entre el yo y los deseos se reduce, de manera que la persona es cada vez menos un sujeto que tiene unos fines, y cada vez más una persona que, de algún modo, *es* esos deseos, o es dominada por éstos. Cuando se produce esta situación la agencia humana opera no en su dimensión voluntarista sino en su dimensión cognitiva. La forma de reparar la pérdida de posesión se realiza, en este caso, por descubrimiento. La persona que reflexiona y se encuentra a sí misma, descubre sus fines como algo distinto de su identidad, y así se distancia de ellos en el sentido que ahora los tiene, pero no es dominada por sus fines o deseos.

Finalmente resulta obvio, a partir de estas apreciaciones, que la concepción de Rawls respecto de la agencia, considera esta facultad en su dimensión voluntarista, y no cognitiva. Si la facultad de agencia consistiera en obtener la comprensión de uno mismo, definiríamos un yo cuya identidad se construye, en una medida significativa, a partir de unos fines que ya están frente a él. En el marco de estos fines ya dados, el sujeto discerniría quien es él

mismo, y se distinguiría así de lo que son sus fines. Pero la concepción de Rawls no se adecúa a esta búsqueda introspectiva, sino que está descrita fehacientemente por una situación en que el agente elige. Podemos ver ahora que es “*el conglomerado de supuestos asociados con la noción voluntarista de la agencia*” el que completa “*la teoría de la persona de Rawls. La noción de un sujeto de la posesión, individualizado anticipadamente y dado con prioridad a sus fines, parece exactamente la concepción necesaria para redimir la ética deontológica sin caer en la trascendencia. De esta manera el `yo` se distingue de sus fines –ocupa un lugar más allá de ellos, a la distancia, con una cierta prioridad- pero también está relacionado con los fines, como sujeto poseedor de una voluntad con respecto a los objetos de su elección. (...) La noción voluntarista de la agencia es por lo tanto el elemento clave de la concepción de Rawls, y juega un papel central en la ética deontológica como un todo*”⁴³.

Hay por último, una observación adicional que podemos desprender ahora mismo respecto de este análisis que efectúa Sandel. Cuando se establece una diferencia en la facultad de agencia fundada en la manera como se relaciona el sujeto con sus fines, y en lo concreto, respecto de la forma en que éstos se originan, o “aparecen”, en la consciencia volitiva, puede observarse que los fines elegidos, según el marco de la dimensión voluntarista, son de otro tipo, bastante distinto en comparación con los fines descubiertos en el contexto de la dimensión cognitiva de la agencia. Cuando Sandel explica el modo en que el agente recupera el dominio de sí mismo distinguiendo su identidad respecto de sus fines o deseos, parece que estos fines consisten en deseos, o preferencias contingentes, y subjetivas. En este caso serían consistentes con el tipo de fines que aparenta describir a su vez, el caso de los fines que se eligen, en el contexto de la agencia voluntarista. Sin embargo, la consideración de que los fines que se descubren cognitivamente, pueden servir, en el curso de la introspección del sujeto, para que éste defina su identidad positivamente frente a estos fines que ya están frente a él, indican un sentido más profundo –y positivo- para esos fines, de modo que no parece adecuado identificarlos únicamente con un sistema de deseos y fines contingentes. En este caso, de hecho, no se trata sólo de la disyuntiva de si

⁴³ *Íbid*; 82,83.

controlar, o satisfacer, los propios deseos, que se han vuelto dominantes, sino que más bien, en un sentido afirmativo, se trata de descubrir los propios fines, y con ello, descubrirse a sí mismo. Los fines adquieren en este contexto una relevancia psicológica que los hace *más profundos, o más espirituales*, en contraste con el sistema de fines meramente “útiles”.

Esta distinción entre la “profundidad” o “espiritualidad” de los fines según el modo en que se conciben, es una idea interesante, que nos sugiere que la crítica ontológica que los pensadores comunitaristas, en general, dirigen al núcleo de la ética deontológica, está fundada –en última instancia- en la idea de que estas éticas tienen como sustrato implícito una noción de la persona que da cuenta únicamente del nivel exterior de la subjetividad humana. Esto no es extraño si consideramos que la concepción de la agencia como elección (el sujeto como un agente que elige sus fines) se adecúa bastante bien a una noción naturalista de la persona. En efecto, al concebir la facultad de agencia en su dimensión voluntarista, la psicología humana puede reducirse a unos supuestos de racionalidad instrumental, que facilitan una modelación *ad hoc* para prescindir de ulteriores consideraciones ontológicas. Esto, en cambio, no es posible cuando nos comprometemos a concebir al ser humano en toda la profundidad de su espíritu, pues entonces cabe la posibilidad de que algunos aspectos de su deliberación (de su pensamiento, y de su conducta) que aparezcan como relevantes para el análisis, nos exijan preguntarnos sobre su fundamento ontológico, y no nos permitan, por tanto, despreciarlos como meros elementos contingentes de la “psicología”.

2.2.3. Rawls y el “Liberalismo Político”

El pensamiento de Rawls da cuenta de una revisión general de sus propios postulados en “*Liberalismo Político*”. Este libro, de alguna manera, intenta responder al tipo de críticas vertidas por los comunitaristas -como la que acabamos de ver, de Michael Sandel-, en relación a determinados aspectos presentados en la *Teoría de la Justicia* y que se vinculan, en lo fundamental, con los presupuestos epistémicos de la *posición original*, y la manera en que este concepto se emplea con el propósito de adaptar la ética deontológica, a un contexto empirista.

En esta obra, Rawls profundiza aún más la separación de la metafísica de la cuestión política, y adopta esta actitud con más decisión, como un objetivo deliberado, y auto-propuesto, que apunta a validar el sustrato central de la *Teoría de la Justicia*, y en particular, la concepción de la justicia allí obtenida. La estrategia de Rawls es ahora de repliegue, en cuanto al alcance teórico de sus afirmaciones. Tras las sólidas críticas comunitaristas, Rawls no busca ya elaborar una teoría válida en términos ontológicos, sino que admite que su campo de alcance es sólo epistemológico⁴⁴. Rawls aclara –en efecto- que ya no busca legitimar al liberalismo en cuanto doctrina comprensiva, sino sólo un *liberalismo político* y cimentar la noción de este tipo de régimen, o sociedad, en una concepción meramente *política* de la persona. El concepto de lo “*político*” que está implícito en estas fórmulas no es inocuo, y se puede prestar, de hecho, para una controversia importante. Rawls quiere dar a entender con ello un ámbito de cuestiones que tienen exclusiva relación con el aspecto instrumental de la organización política, concebida ésta como el espacio de lo público. Esto significa que la política es simplemente aquél espacio donde se debaten las soluciones a los problemas prácticos –del ámbito público- sobre la base de los principios de justicia. Lo que Rawls busca con esto es desvincular por completo el concepto de lo político de un potencial sentido ontológico o metafísico. Es decir, el problema ontológico (metafísico) de la verdad, no es algo que se dilucide en el espacio público. El Estado liberal no adhiere a ninguna doctrina comprensiva (ontológica), lo que significa que admite la “verdad relativa” de todas las doctrinas comprensivas razonables. La discusión particular sobre la verdad ontológica –por su parte-, debe limitarse al ámbito privado, y académico. Lo político, de esta manera, es concebido como lo opuesto a lo metafísico. En el espacio público sólo deben comparecer unos argumentos de “razón pública” que surgen de un consenso que Rawls denomina “consenso traslapado” y que señala un consenso entre aquellos aspectos de las distintas doctrinas razonables a las que se adscriben los ciudadanos, y que convergen hacia un ámbito común de acuerdos razonables sobre la mera organización de las cuestiones públicas.

⁴⁴ Cristi, 2998; 54.

Rawls es muy consciente de que esta nueva postura, adoptada en LP, significa separar a la filosofía política de la filosofía moral. En la introducción dice: “Nótese que en mi resumen de los objetivos de la *Teoría de la justicia* la tradición del contrato social se ve como parte de la filosofía moral, y no se hace ninguna distinción entre la filosofía moral y la filosofía política. En mi *Teoría de la justicia*, ninguna doctrina moral de la justicia, que se diga de alcance general, se distingue de una concepción estrictamente política de la justicia. En esa obra nada se saca en limpio del contraste que existe entre doctrinas comprensivas tanto filosóficas como morales y las concepciones limitadas al dominio de lo político. En las conferencias de presente volumen, sin embargo, estas distinciones y las ideas relacionadas con ellas son fundamentales”⁴⁵. Rawls explica que en TJ se asumía, ambigüamente, que los ciudadanos respaldaban el concepto central de *justicia como imparcialidad*, como una doctrina comprensiva filosófica, mientras que ahora, en cambio, esta ambigüedad es corregida, y “desde el comienzo la justicia como imparcialidad se presenta como una concepción política de la justicia”⁴⁶, y nada más que esto. Esto implica que lo que Rawls pretende afirmar, ahora sí, es una filosofía política por completo neutra, en relación a la justificación ontológica que acompaña a las filosofías morales, y adoptar esta pretensión como un propósito explícito. La filosofía política, de hecho, en este nuevo contexto, ya no busca los primeros principios del mejor orden social, en sentido universal, sino sólo los de un régimen constitucional democrático, considerando, sobre todo, el problema de cómo sea éste posible, teniendo en cuenta el hecho de que, en un régimen de este tipo, han de convivir necesariamente una variedad de doctrinas comprensivas razonables, recíprocamente incompatibles. “El problema del liberalismo político consiste en elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático, concepción que la pluralidad de doctrinas razonables –que siempre constituye una característica de la cultura de un régimen democrático libre- pudiera aceptar y suscribir. La intención no es la de sustituir esos puntos de vista comprensivos, ni la de otorgarles una cimentación verdadera”⁴⁷.

⁴⁵ Rawls; 2006; 10,11.

⁴⁶ *Ibid*, 12.

⁴⁷ *Ibid*, 13.

Ahora bien, puede considerarse que esta pretensión de una filosofía política neutra, desprovista de un trasfondo ontológico, en el plano de la justificación moral, lejos de salvaguardar la teoría de las potenciales críticas del tipo “comunitarista”, la vuelva aun más susceptible a este ataque. Al menos así podría pensarse una vez que hemos constatado, por ejemplo, que en el caso de Taylor, lo realmente importante es aportar un razonamiento en el sentido de las cuestiones ontológicas involucradas, y no tanto la defensa –argumentada filosóficamente- de posturas acerca de las distintas formas y principios del orden social, en general, o del liberalismo en particular. En este punto uno podría entender simplemente, que la obra de Taylor y la de Rawls, siguen, cada una, carriles distintos, y dejar de buscar aquí un campo compartido que nutra el debate⁴⁸. Pero lo cierto es que la crítica que Taylor dirige, en general, al atomismo de las doctrinas sociales del contrato, centradas en la primacía del derecho, y en el individuo, ha de incluir también la concepción contractualista de Rawls. Y esto no es extraño, partiendo de la base, como hace Taylor –al parecer incompatible con la de Rawls-, de que no podemos prescindir de una concepción del bien, definida, en el individuo, a partir de su situación encarnada en una realidad específica, como puede serlo una determinada comunidad efectiva humana, o por el sólo hecho de la constitución ontológica propia de un ser humano. Dicho de otro modo. Puede considerarse, en un importante sentido, que el replanteamiento que hace Rawls en LP, le salva del núcleo central de las tradicionales críticas comunitaristas. Esto se produce del siguiente modo: Rawls reconoce que hay una concepción moral implícita en el principio de imparcialidad, tal como es planteado en TJ. Esto comporta una descripción ambigua y poco realista, y por ello, debe ser, reformulado, para ser presentado, esta vez, como un acuerdo meramente político. Ahora se trata -es verdad-, de una mera estrategia epistemológica. La situación de la *posición original*, descrita deliberadamente para generar la base de igualdad que constituye el principio de imparcialidad es sólo un procedimiento de representación. Así responde Rawls, de hecho, a Sandel⁴⁹. Pero esto deja fuera lo que para Taylor sería lo

⁴⁸ Comunitarismo-liberalismo.

⁴⁹ Refiriéndose al significado de la *posición original*, Rawls alude a los términos del ataque a este concepto, y señala que estos se fundan en una mala interpretación. En la nota que Rawls incorpora al final del párrafo que ahora se cita, menciona explícitamente que esta confusión se halla en el libro de Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Dice Rawls: “Como recurso de representación, el hecho de su mencionada abstracción

decisivo; que es la cuestión ontológica sobre la constitución social de un ser como el hombre. Tenderemos que volver sobre este punto para revisarlo una vez que hayamos desplegado ya, en el capítulo siguiente, los aspectos centrales de la postura filosófica de Taylor, a este respecto.

puede suscitar malas interpretaciones. En especial ésta: la descripción particular de las partes puede parecer que presupone una concepción metafísica particular de la persona; por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es independiente de sus atributos contingentes, y previa a ellos, incluyendo sus metas finales y sus vinculaciones y, ciertamente, su concepción del bien y su carácter, en conjunto. // Estoy convencido de que esta errónea interpretación constituye una ilusión cuya causa radica en no advertir que la posición original es un recurso de representación” (Rawls, 2006; 49). En el fondo Rawls nos invita a ver que no se debe tomar a los sujetos hipotéticos, de la posición original, como partes que caracterizan la situación de personas reales, sin más.

C. Confrontación con el pensamiento de Taylor.

1. La propuesta básica de Charles Taylor.

En este capítulo indagamos el recorrido de los argumentos que conforman el núcleo de los postulados acerca de la razón práctica, en la obra de Taylor, y como se fundamentan éstos poniendo al descubierto las deficiencias cruciales del naturalismo en su explicación de la ontología humana como base para una filosofía moral. La obra de Taylor, podríamos decir, adopta dos posiciones críticas que son complementarias en su respectiva argumentación. En primer lugar, frente a la posición ontológica del naturalismo, como acabamos de decir. Y, en segundo lugar, en contra de las éticas procedimentales, en el plano estricto del debate moral. Taylor juzga que las éticas procedimentales incurren en un error decisivo que consiste en creer que es posible articular una doctrina ética coherente sobre la base de meras normas o reglas, preestablecidas, lo que implica, en el fondo, que podríamos prescindir de una concepción del bien, en sentido sustantivo. Estas teorías asumen que basta, en cambio, con una concepción muy débil del bien –que es mínima y casi nula en contenido- para poder obtener un criterio de lo que es justo¹. Luego pueden saltar a los asuntos meramente “políticos” en el sentido rawlsiano, o abocarse a la crítica sociológica, como Habermas, sobre la base de un concepto de justicia como el establecido adecuadamente, en base al procedimiento suscrito. Pero, según Taylor, al menos en sus fundamentos éticos, tales teorías no pueden salir indemnes por esta vía, y han de conservar por necesidad un trasfondo desarticulado, o incoherente, mientras mantengan que están basadas, efectivamente, en una teoría moral que carece de una concepción fuerte del bien. Y la razón de esto es, simplemente, que dada la naturaleza del ser humano es por completo imposible, que éste pueda realmente juzgar en sentido moral², sin efectuar una evaluación fuerte de ciertos fines, o bienes. Está en la ontología del *ser* un “ser humano”. De aquí que,

¹ A partir de aquí es común, en el caso de algunas, como por ejemplo, el caso que hemos visto de Rawls, que estas teorías eludan la profundización ontológica del problema de la razón práctica.

² Lo que sí puede es actuar racionalmente, desde el punto de vista práctico, y esto crea la apariencia que puede estar actuando moralmente, pero un agente es moral no porque es agente y puede actuar y tiene libertad, sino precisamente porque es moral, porque actúa según alguna concepción del bien.

de cierta manera, Taylor juzga que una comprensión en realidad satisfactoria de la moral, no puede sino venir acompañada, o ser precedida por una sólida *antropología filosófica*.

Esta es la razón también que explica porqué la crítica de las éticas procedimentalistas que efectúa Taylor es secundaria, y está supeditada, en primera medida, a su crítica ontológica de la postura naturalista. Es la ontología naturalista, la que fundó, originalmente, el sustrato filosófico –sobre todo a través de Locke, y Hume- para el origen de las éticas procedimentalistas³. Luego, la crítica ontológica es fundamental para comprender mejor los antecedentes que refutan al procedimentalismo, en la ética.

La comprensión, puntualmente, de que el significado del bien para el hombre, equivale a entender lo que es un sujeto humano, y que, en consecuencia, es un craso error, perder, o dejar de lado esa comprensión central del sentido del bien, lleva a Taylor a rescatar –de una particular manera- un elemento que caracteriza el fundamento de las éticas clásicas del *logos óntico*, como la aristotélica, y la platónica. Esta es, como ya hemos visto, la premisa original del pensamiento socrático, según la cual el núcleo del problema moral es determinar la forma de vida, -o la buena vida- que es propia del hombre, lo que exige, necesariamente, una idea previa de lo que es un ser humano. Hoy diríamos; que se requiere de una específica antropología. Sin la cual, no podríamos nunca decir cuál es la vida propia, que conviene a un hombre⁴. Es en este sentido, que Taylor admite que debemos reivindicar, en parte, el esquema integrado de la ética tradicional, como está formulado, por ejemplo, por Aristóteles.

En este capítulo revisamos, en primer lugar, la crítica de Taylor a la posición del naturalismo, y algunos conceptos básicos de la propuesta tayloriana sobre el ser humano,

³ Taylor advierte, no obstante, que esto no significa, que la relación determinante, en la historia, venga únicamente desde la gnoseología, a la ética, porque las prácticas mismas, el ámbito de las costumbres, y las maneras de ver, o pensar conforman ya, por sí mismas, una parte importante de las convicciones, y la sensibilidad ética de los individuos humanos.

⁴ Así, dependiendo, de la imagen de hombre que establezcamos, podríamos de lo contrario, estar fundando la vida buena del hombre (o definiéndola, o identificándola), con la vida que conviene a un ángel, o a un animal, por ejemplo, y no a un *ser humano*.

como un ser de significados. En segundo lugar, estudiamos el fundamento de esa concepción antropológica en la teoría del lenguaje. El asunto de la crítica a las éticas procedimentales, será desarrollado en los capítulos que siguen, luego de la exposición de los puntos que trataremos en éste.

1.1. Conceptos centrales de la crítica al naturalismo.

En la primera parte de este trabajo hemos revisado, detenidamente, el proceso de la interiorización de las fuentes morales. En este proceso constatamos, siguiendo a Taylor, la ruptura moderna frente a la concepción integral del hombre, que estaba vigente, todavía, en la antigüedad. El contraste así descrito, ha permitido poner en evidencia una condición particular de nuestra situación actual que Taylor caracteriza, tomando una expresión de Weber, como el “desencantamiento del mundo”, y que se refiere, precisamente, a esa separación ontológica de la razón frente a la totalidad de la naturaleza, o del cosmos. También aluden a esta misma circunstancia, otros conceptos, tales como el de “neutralización del cosmos”, la “objetivación de la realidad”, y la misma “internalización de las fuentes morales”, como hemos estudiado ya en los capítulos precedentes.

Una premisa fundamental –en suma- que plantea Taylor para fundar su crítica al naturalismo es la premisa de que las cuestiones decisivas de la moral exigen la articulación de una ontología de lo humano. En un estadio más específico del análisis que realiza Taylor, se avanza hacia el esbozo de una proposición más compleja de esta premisa. Esto es; la idea de que las fuentes de nuestro yo son, en particular, fuentes “morales”, lo que significa que la identidad y el bien, son temas “inextricablemente entretejidos”, puesto que no es posible, en realidad, comprender lo que significa ser una persona, o un yo, sin antes esclarecer, el fundamento en que se apoyan nuestras concepciones del bien, o de lo que es significativo en la vida.

La identificación de un sustrato común a la moral y al problema de la identidad, es la clave de bóveda que abre la poderosa crítica que Taylor articula a lo largo de todo su pensamiento a los métodos del naturalismo en las ciencias sociales, y en particular en el

campo de la filosofía moral. En otros trabajos de nuestro autor, esta crítica adopta otra forma, por ejemplo, en los “Argumentos filosóficos”, como crítica a la “epistemología”, entendida como corriente doctrinal en nuestra época, o en esta misma obra, como en otras, al “racionalismo”, y el “empirismo” modernos, en términos generales. En todos estos casos, la crítica se dirige contra la tendencia naturalista de prescindir del nivel ontológico en el examen de las cuestiones morales. Toda la primera parte de “Fuentes del yo” está dedicada a fundamentar esa conexión insoslayable, entre las comprensiones de la moral y de la identidad, y la necesaria articulación ontológica que debe tener la discusión.

La necesidad de la conexión mencionada entre el problema de la moral y la comprensión del hombre, es importante sobre todo porque uno de los efectos de la sesgada epistemología naturalista ha sido precisamente disminuir el estatuto de la filosofía moral, para mostrarla básicamente como una disciplina centrada sólo en definir prescriptivamente los contenidos de la obligación, dejando de lado, por completo, la dimensión de la moral que incluye la preocupación por la forma de la vida buena. Parte importante –dice Taylor- de la filosofía moral contemporánea, influida por el enfoque naturalista, “ha tendido a centrarse en lo que es correcto hacer en vez de en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena; y no deja un margen conceptual para la noción del bien como objeto de nuestro amor o fidelidad.(...) Esa filosofía ha atribuido una visión exigua y truncada a la moral en un sentido estrecho y también a todo el abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles”⁵.

Una moral que se ocupa de *cómo debemos vivir*, o de *lo que es bueno ser* supone -como hemos visto, para el caso de la ética clásica-, alguna noción de la ética de los fines, erigida sobre una concepción ontológica que ilumina desde su óptica la antropología. A pesar que no se trata de restablecer esta ética, ya pasada inevitablemente, Taylor se muestra convencido que la correcta comprensión de la condición moral humana, requiere algún tipo de articulación ontológica, que es la que de hecho, omiten las filosofías naturalistas, en especial, mediante su exclusiva atención al elemento prescriptivo de la ética. Es en este

⁵ Taylor, 1996; 17.

punto que Taylor habla de una “recuperación” del esquema clásico de la ética, para indicar con ello la necesidad de recobrar esa dimensión crucial de la moral relegada por el naturalismo. Dice: “En gran medida, lo que me propongo hacer en esta primera parte va dirigido al intento de ampliar el ámbito de las legítimas descripciones morales con que contamos, y en algunos casos recuperar ciertos modos de pensamiento y descripción que, desafortunadamente, se han presentado como problemáticos. Lo que específicamente me propongo plantear y examinar aquí es la riqueza de los lenguajes del trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos.(...) Al hacerlo procuraré dilucidar lo que significa dicho trasfondo y qué papel desempeña en nuestras vidas. Es aquí donde se introduce un importante elemento de recuperación porque gran parte de la filosofía contemporánea ha omitido esa dimensión de nuestras creencias y conciencia morales, y hasta diríamos que la ha desestimado por confusa e irrelevante. Espero demostrar, contra esa actitud, cuán esencial es dicha dimensión”⁶.

En otro pasaje reitera este punto aludiendo específicamente al papel de la epistemología naturalista. Dice: “Mi pretensión aquí será la de afirmar que si la ontología moral ha sido tan tajantemente omitida entre nuestros contemporáneos, se debe en parte al hecho de que la naturaleza pluralista de la sociedad moderna facilita el vivir de esa manera; pero, por otra parte, también se debe al peso de la epistemología moderna (como sucede con los naturalistas antes mencionados) y, tras ello, a la perspectiva espiritual que va asociada a dicha epistemología. Así, hasta cierto punto la tarea en que me embarco se podría calificar en gran medida como un ensayo de recuperación de la ontología moral”⁷.

Taylor sostiene, en síntesis, que conviene que consideremos una gama más amplia –y sobre todo más profunda- de puntos de vista que aquella que por lo común -en la formulación predominante de las éticas modernas-, es tomada en cuenta para describir la “dimensión moral” que caracteriza la vida humana. Esta gama debiera incluir, entre otras, una esfera que Taylor denomina de índole espiritual, que abarca todas aquellas cuestiones que “hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias” y que no están incluidas en un

⁶ Íbid; 17,18.

⁷ Íbid, 24.

enfoque de la ética meramente prescriptivo. Se trata, en suma, de la serie de consideraciones que se relacionan con la determinación de un sentido de la vida, y por tanto, con el importante factor de la “significación”. Esto supone una importante atención antropológica en el ser del hombre, como un ser que dota a su vida de “sentidos”.

Lo que califica a estas consideraciones sobre el sentido de la vida, en conjunto con las cuestiones propiamente morales -en la acepción ordinaria-, es que en ambos casos está implicada una “fuerte valoración” por parte del agente humano. Esto significa que suponen la discriminación por parte de este agente, de lo que considera lo mejor o lo peor; o lo que es más noble, o significativo, versus lo más bajo, o banal, y que constituyen el criterio por el cual juzga acerca de sus deseos, o inclinaciones, y sus opciones de vida. La valoración implícita en el conjunto de estas intuiciones morales está sustentada en una articulación racional; no es una reacción fisiológica, o visceral, como juzga el naturalismo. En contraposición a esta postura, que omite la posibilidad de la ontología en el examen de la filosofía moral, Taylor va a definir el concepto de “marcos referenciales” como un horizonte ineludible de una vida humana.

1.1.1. El sesgo naturalista como omisión de la ontología moral.

El descubrimiento inmediato del error naturalista en su concepción de la moral, se puede ver atendiendo al modo en que este enfoque concibe la naturaleza de las reacciones morales que tienen los hombres. Taylor identifica dos facetas que explican estas reacciones. Por una parte se pueden comparar con nuestras reacciones instintivas, como por ejemplo, nuestro gusto por lo dulce, o nuestro miedo a caer, o nuestra repugnancia por lo nauseabundo. En este sentido observamos ciertas reacciones en los animales, como la tendencia de no matar a los de su misma especie, que eventualmente podríamos calificar como conductas “morales” instintivas. No obstante, la particularidad de las reacciones morales humanas es que “implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos. Desde esta segunda faceta la reacción moral es el consentimiento a algo, la

afirmación de algo, una ontología de lo humano”⁸. La postura del naturalismo consiste en desestimar esta segunda “faceta”, considerándola “prescindible o irrelevante para la moral”. Es una postura que se apoya en las explicaciones epistemológicas de aquellos que están influidos por las teorías del conocimiento “empiristas, o racionalistas”. Taylor puntualiza que esta epistemología se conforma con el sólo hecho de constatar nuestras reacciones morales, y considerar como mera “espuma”, o “invento metafísico”, “la ontología que les aporta una articulación racional”⁹. Pero esto es un error de plano, pues “las explicaciones ontológicas se nos ofrecen” en realidad “como apropiadas articulaciones de nuestras ‘viscerales’ reacciones de respecto. En este sentido, esas reacciones se consideran como si fueran diferentes de otras respuestas ‘viscerales’, como podría ser nuestro gusto por lo dulce o nuestra náusea ante ciertos olores y objetos”. Pues “ahí no reconocemos que haya algo que articular, como hacemos en el caso de la moral”¹⁰.

Se trata –en suma- de una diferencia fácilmente representable, en términos concretos. Cuando reaccionamos con náusea ante cierto objeto, es evidente que no pensamos que este objeto “merece” nuestra reacción. Es simplemente de este modo. Cuando reaccionamos, en cambio, con repulsión ante un objeto –o hecho- moral, por ejemplo, ante la injusticia, entendemos que ese objeto merece la reacción. Hay aquí, por tanto, en este mérito, una pretensión respecto del objeto, que debe articularse racionalmente. De este modo, las reacciones morales no pueden identificarse así, sin más, con el tipo de reacciones meramente viscerales o instintivas, puesto que las primeras, para ser bien –o plenamente- comprendidas, exigen una ontología de lo humano. Taylor quiere indicar con esto la manera que, en realidad, caracteriza nuestra constitución humana como agentes morales, de la cual no da cuenta la visión naturalista. “La manera en que pensamos, razonamos, argüimos y nos cuestionamos sobre lo moral presupone que nuestras reacciones morales tienen estas dos condiciones: que no son sólo sentimientos “viscerales” sino que también

⁸ *Íbid*; 19.

⁹ Otro tipo de explicaciones, constata, también dentro del naturalismo, es el tipo de explicación “sociobiológica” según la cual tenemos esas reacciones (morales) puesto que conllevan una utilidad evolutiva.

¹⁰ *Íbid*; 20.

implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos. Las diferentes argumentaciones ontológicas procuran articular esas pretensiones. La tentación de negar este hecho, que emana de la epistemología moderna, se ve fortalecida por la generalizada aceptación de un modelo de razonamiento práctico profundamente erróneo, basado en la ilegítima extrapolación del razonamiento de la ciencia natural”¹¹.

En suma, para Taylor las argumentaciones ontológicas constituyen, efectivamente, una articulación racional de nuestras reacciones morales, y no una “pura ficción” como suponen los naturalistas. Esto significa que “deberíamos tratar nuestros instintos morales más profundos (...) como medida de acceso al mundo en el que las pretensiones ontológicas son discernibles y susceptibles de formularse y examinarse meticulosamente”¹². Esto significa, en el fondo, que la ontología es necesaria en la indagación propia de la filosofía moral y el único camino para dar cuenta verdaderamente de sus cuestiones más significativas. Pero, ¿cuál es, en concreto, la fuente de estas articulaciones morales?, ¿cuál es la ontología a la que adhiere Taylor, en particular, que realiza de mejor manera esta articulación?. Esta es una cuestión, entre otras, que estudiamos en este capítulo, y sobre las cuales volveremos más adelante para hacerlas objeto de un examen más profundo. El concepto de los *marcos referenciales*, junto a las *discriminaciones cualitativas*, y el *espacio moral*, constituyen conceptos fundamentales en la filosofía de Taylor que apuntan en la dirección de este esclarecimiento, de tal modo que debemos obtener una comprensión preliminar de lo que nuestro autor quiere significar con ellos.

1.1.2. El concepto de “marcos referenciales” y las “distinciones cualitativas”.

La integración de las formas que constituyen una vida buena, o la consideración del modo que debemos vivir, como algo que cabe dentro de los objetos propios de la moral, supone un concepto del “respeto” que va más allá de lo que significa la ética en el sentido de las meras obligaciones frente al resto de nuestros congéneres humanos. Taylor habla de un “respeto actitudinal”. Este se refiere más bien al “pensar bien de alguien, incluso admirar a

¹¹ *Ibid*; 21.

¹² *Ibid*; 22.

alguien”, o “lo que implicamos cuando en el lenguaje corriente decimos que ese alguien tiene nuestro respeto”¹³. Los objetos morales, los bienes, o los fines, que detentan para nosotros este tipo de respeto, son los que constituyen la fuente, o el horizonte espiritual, al cual reconocemos que anhelamos vincular nuestras vidas. En ellos reconocemos un “valor” en sí mismo, de tal modo que es lo que define el núcleo de nuestras consideraciones éticas.

La verificación del modo en que Taylor ilumina esa dimensión de la moral de la vida buena, en base a la actitud de respeto y veneración a ciertos fines, o bienes últimos, nos permite ver que los términos que describen esa base ontológica, que debe fundar la filosofía moral, adoptan la forma de una premisa antropológica. Es una condición antropológica porque se trata de cómo es el hombre, o del tipo de vida que es un ser humano. Y la premisa es que ese tipo de valoración no puede faltar nunca en un sujeto: que un marco referencial es un “horizonte ineludible”. Es decir, se puede entender que los sujetos humanos, en distintas épocas y culturas, difieran acerca de esos bienes últimos, en el sentido que cada uno cifra en cosas distintas el objeto de su respeto primordial, y de las cosas que le son significativas. No obstante, “en cada uno de esos casos permanece algún *marco referencial* no cuestionado que les ayuda a definir los requisitos por los que juzgan sus vidas y miden, por así decirlo, su plenitud o vacuidad”¹⁴. Entre el conjunto de estos marcos, destacan algunos más abarcentes, que incluyen a los otros, representando dentro suyo el tipo de contenido suscrito, en general. Estos marcos son depositarios de lo que Taylor llama una *valoración fuerte*, que prevalece frente al resto de otras valoraciones morales, hechas por un sujeto. Así, por ejemplo, para los hombres animados por la ética guerrera, la valoración está definida por el honor, y la gloria; para los hombres animados por el ideal del autodomínio platónico, el bien humano está definido por la armonía, o la sabiduría, y entre los contemporáneos, según Taylor, observamos una fuerte valoración de la vida corriente de producción y familia. Estos son, de hecho, tres tipos de marcos referenciales. Ellos definen los horizontes de valoración –preferentes- de esos distintos tipos humanos.

¹³ *Ibid*; 29.

¹⁴ *Ibid*; 31.

Atendiendo a esto, un marco referencial viene a ser aquél *espacio*, o trasfondo, que subyace a nuestras valoraciones, y las sustenta, definiendo, por tanto, el criterio por el cual valoramos el conjunto de los objetos morales que se nos presentan. En una expresión vaga, pero de comprensión corriente, “es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas”¹⁵. Todo el conjunto de las valoraciones parciales, o contingentes, que hacemos, en cada caso -o circunstancia puntual de nuestras vidas-, están preformadas por ese marco de valoración principal, pues este es el contexto, en definitiva, en el que actuamos, y juzgamos.

Un aspecto importante para otorgar este estatuto ontológico a los marcos referenciales, esto es, como horizontes últimos del sentido moral del hombre, es que sean “anteriores” al sujeto. “Cuando Taylor alude al ‘horizonte de valor’ nos habla de un marco irrebalsable de nuestra moral que hace referencia a esa fuente normativa que no se puede instrumentalizar porque existe previamente al sujeto, tanto ontológica como epistemológicamente, y representa el contexto que no puede dejarse nunca al margen”¹⁶. Este es un rasgo fundamental, por tanto, de los marcos referenciales.

Otro rasgo esencial de un marco referencial, es que comporta una serie de “distinciones cualitativas”. “Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción, o modo de vida, o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano”¹⁷. Taylor aclara que el sentido en que utiliza “mejor” en esta frase, es genérico. Abarca varios casos para ilustrar la diferencia. Así, una forma de vida, o una forma de actuar y sentir puede ser percibida como más pura, como más profunda, como más plena, o más admirable, etc. Lo central es que “en cada uno de los casos se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, no mensurables con la misma escala utilizada para los desiderata de bienes y fines corrientes. No es sólo que sean más deseables, en igual sentido aunque en mayor grado que los bienes

¹⁵ *Íbid*; 32.

¹⁶ Benedicto Rodríguez, 2004; 32.

¹⁷ *Íbid*; 34.

corrientes. Es que, debido a su estatus especial, merecen nuestra reverencia, respeto y admiración”¹⁸.

Así queda, efectivamente, precisado el sentido que Taylor atribuía al concepto del *respeto actitudinal*. Podríamos decir que es en el fenómeno que representa este hecho que debemos hallar el espacio donde se articulan las pretensiones sobre el mérito, o el demérito y la reprobación de las acciones, y objetos morales. Es un campo de la interacción entre los hombres -podría decirse-; donde se determina el *mérito*, o el respeto que constituye el hecho moral. Esta es la dimensión humana fundamental; y de aquí que la comprensión de la moral, requiere el estudio de las profundidades de la *esencia* humana, representada, o reproducida para nuestro examen, en la investigación de lo que realmente acontece, y como se estructuran, esos *espacios morales*, o *marcos referenciales*. No es difícil ver, en la metáfora del espacio, como las *discriminaciones cualitativas* que realiza el hombre en la evaluación de diferentes fines, determina el contenido, efectivamente, como de un espacio de valoraciones, en la subjetividad interna del juicio humano. Las podemos ver –en efecto– así para facilitar la visión de lo que Taylor busca definir.

Con base en los antecedentes que hemos descrito, venimos a decir –para sintetizar– que un “marco referencial”, para Taylor, es un *espacio* dentro del cual nos ubicamos los sujetos humanos cuando buscamos determinar los criterios que dan sentido a nuestras respuestas frente a los objetos morales. Estos marcos referenciales definen así la orientación moral del hombre, y constituyen, desde este punto de vista, una condición existencial que no puede faltar en el individuo. El carácter imprescindible de los marcos referenciales refleja, pues, el hecho que en las valoraciones realizadas, en base a ellos, está determinada la identidad del sujeto. En el momento en que tratamos de establecer quiénes somos -explica Taylor-, no respondemos satisfactoriamente si lo hacemos sólo enunciando un nombre, o bien, una biografía. Dice, nuestro autor: “Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien, o el mal, acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y

¹⁸ *Íbid*; 34, 35.

secundario”¹⁹. Estas cuestiones son, por tanto, las que describen el “espacio moral” del hombre; pero además, por esto mismo, son las que definen su identidad. Un marco referencial, por consiguiente, es un parámetro del juicio respecto de la valoración ética que hace un hombre, a la vez que traza una descripción del sujeto. Y este es el punto que nos permite entender –por último- que la imagen metafórica del espacio interior de la conciencia como una dimensión cuyo contenido son las distintas valoraciones sujetas a la discriminación cualitativa, es una forma de representar el problema moral, puesto en los términos de Taylor, como una cuestión netamente antropológica de la filosofía²⁰. Éste es el problema, propiamente, de la razón práctica, como búsqueda de la “orientación”.

1.1.3. El concepto de identidad humana, y la “orientación” en el “espacio moral”.

La crítica del naturalismo, está fundada en esta premisa fundamental, que acabamos de describir. Taylor insiste –en contraste con la posición naturalista- que la identidad no puede definirse en un limbo aséptico desprovisto de las valoraciones fuertes. “La noción de una identidad definida por algún simple de facto, una preferencia no potentemente valorada es incoherente. (...)Se basa en una imagen de la acción humana en la cual es posible responder a la pregunta ‘¿quién?’ sin aceptar ninguna distinción cualitativa, simplemente sobre la base de los deseos y las aversiones, los gustos y las antipatías”²¹. De este modo, Taylor pone en relación el dilema moral con la necesidad de autoconstrucción de la identidad de un sujeto consciente. Las *distinciones cualitativas* vienen a ser –en este contexto- los juicios discriminativos que efectuamos cuando damos una determinación específica en el pensamiento de aquellas cosas -vivencias, o situaciones- que sometemos al

¹⁹ Taylor, 1996; 44.

²⁰ La crítica de Taylor a las posturas naturalistas se refiere, en este sentido, al hecho que estas pretenden que sea posible prescindir de las pretensiones sobre la intención humana, y que –como hemos visto- determina el mérito de la reacción moral. Al prescindir de este examen, a lo que se renuncia es precisamente a incorporar esta perspectiva antropológica. Dice Taylor: “existe un talante generalizado, al que he denominado ‘naturalista’, que puede caer en la tentación de negar por completo los marcos referenciales.(...)Mi tesis aquí es que esa idea es profundamente errónea”. (Taylor, 1996; 37).

²¹ *Ibid*; 46.

parámetro de las valoraciones éticas, y bajo las cuales concebimos respectivamente un objeto particular de ellas en nuestro entendimiento.

En este trabajo queremos ahondar en una interpretación que, al entender muy bien, lo que Taylor quiere transmitir, trata de poner al descubierto las posibilidades más fecundas que obtenemos de su desarrollo. En este sentido, parece conveniente tomar la noción de *espacio moral*, que desarrolla Taylor, en ese sentido especialmente figurativo, en que lo imaginamos como un espacio “interior” del hombre, o interior “a la psicología del hombre”, y que está “ocupado” por –o en el que se despliegan- las distintas valoraciones, o discriminaciones cualitativas que hace el sujeto. Los marcos referenciales constituyen la base, o el criterio, para estas discriminaciones, puesto que permiten el juicio respecto de los bienes, o fines, y su clasificación como buenos, malos; o como significativos, o triviales. Las preferencias abrigadas, de este modo, por un sujeto, dibujan su identidad, en una medida importante. Pero vistas desde el punto de vista del motivo que lleva al hombre a realizar estas discriminaciones, encontramos el objetivo de orientarse existencialmente. Y a esta característica es que la descripción de la dimensión moral del hombre como un espacio interno parece, especialmente, fructífera. Así; de la misma manera que para orientarnos en una ciudad debemos identificar en el mapa –como representación de un espacio geográfico real- nuestra posición, y lograr interpretar correctamente la ubicación de otros objetos en relación a la nuestra, algo similar necesitamos hacer para orientarnos, en la existencia, respecto del modo en que debemos, o queremos vivir nuestra vida, pues en este caso, debemos –en efecto- *orientarnos* dentro del propio *espacio moral* que constituyen los distintos *marcos referenciales* que son depositarios de nuestro respeto, para así escoger los que guiarán nuestra acción, y evaluación. Dicho de otro modo; debemos discernir en base a estos marcos, y someter los distintos fines alternativos a una *discriminación cualitativa* que nos permite seleccionar los más apropiados. Esto significa, en definitiva, que los marcos referenciales, que conforman el espacio moral del sujeto, nos dan una indicación de la identidad del sujeto, como ya se ha dicho. Pero además, están disponibles, para el individuo mismo, para el propósito de su *orientación*, y esto es lo que les hace imprescindibles, porque todo sujeto humano, debe orientarse, en este sentido: debe decidir, por necesidad, como va a actuar, al punto que incluso la inacción, es una posibilidad de decidir lo que se

va a hacer; en este caso, la no acción. El ser humano debe hacer algo con su existencia²², y para hacer algo, con sentido humano, o voluntariamente, es necesario tener alguna orientación.

2. La concepción del hombre como animal de significados, y auto-interpretación.

El importante ensayo de Taylor, *Self-Interpreting Animals*, de 1977, nos concede un contenido importante de ideas, y sugerencias, para la formulación del esquema general del pensamiento de nuestro autor, acerca del estatuto de la razón, en la ética (concepto de razón práctica). La idea de la búsqueda de orientación, tomada como premisa antropológica fundamental, explica muy bien por qué consideramos al hombre como un sujeto de *sentidos sustantivos*, pues vemos muy claro la analogía entre el sentido de orientación espacial, y el del sentido que tiene para el hombre la búsqueda de orientación existencial para conseguir llevar la mejor de las vidas. Esto es lo que da sustrato a la cuestión que hace del ser humano *por antonomasia* un ser moral; esto es, un ser que dota de contenidos, o de sentidos, su propia existencia –y la existencia en cuanto tal-. La idea que el hombre es un ser de significados, que, por tanto, se auto-interpreta -y que Taylor desarrolla en este ensayo, es fundamental para restablecer, gradualmente, una ética articulada, distinta de los restos *desencajados* que caracterizan, según Taylor, las éticas modernas prevaletentes como el *utilitarismo*, o la *deontología*.

El artículo que ahora estudiamos, parte por advertir la existencia de esta tesis -del hombre como un auto-intérprete, en sentido existencial-, en una especie de naciente “ciencia del hombre” que comenzando, en nuestra época, con la obra de Dilthey, desarrolla su idea crucial en la filosofía de Heidegger, y a través de este, influencia decisivamente la obra de Gadamer, y Habermas. Según Taylor, una dificultad del establecimiento de esta ciencia, en

²² En este –como en otros aspectos- hay afinidades importantes con el pensamiento de Heidegger, o Merleau Ponty, como el mismo Taylor admite. En particular, por ejemplo, esta necesidad de hacer algo con la existencia, como algo fundamental, del hombre, se condice muy bien con el concepto heideggeriano de *cura*, que de hecho, apunta a una condición “existencial” del ser-ahí. Y por tanto propia de las condiciones estructurales de la existencia.

el contexto de nuestro pensamiento moderno, son los mismos prejuicios cuyos antecedentes hemos revisado, por ejemplo, las ideas de la corriente naturalista, de que los tipos de tesis como la que está aquí implicada, no constituyen un problema “objetivo”, y, por tanto, deben ser descartadas de la consideración seria de un enfoque o perspectiva científica. En el centro de esta actitud se halla el paradigma seicentescos –como hemos visto al revisar el pensamiento de Descartes y su influencia en la “interiorización”, y “objetivación”- que distingue las “cualidades” primarias de las secundarias, y desprecia estas últimas por considerar, de hecho, que, en cuanto son propiedades subjetivas, no forman parte de la estructura real de las cosas, y no ameritan, por tanto, un estudio mayor²³. Producto del desarrollo de este paradigma es la “celebre teoría de la percepción como constituida de ideas o impresiones, que ha provocado tanto daño a la psicología filosófica en el curso de los últimos siglos”²⁴, y que caracteriza al ser humano meramente en términos de “propiedades que son independientes” de su experiencia de sí mismo; y tratan, en consecuencia, a “la experiencia vivida de las sensaciones como un epifenómeno, o bien como una descripción errada de aquello que en realidad es un estado cerebral”²⁵. El punto que Taylor quiere dejar muy bien establecido, antes de adentrarse en el análisis particular, es que la tesis del hombre como animal que se auto-interpreta es, por tanto, una visión que se opone a esta inclinación del pensamiento moderno de “reducir la experiencia a una visión de la realidad meramente subjetiva, o a un epifenómeno, o a una descripción confusa”²⁶.

²³ No podemos obtener un conocimiento inter-subjetivo exacto del color, pero sí de las longitudes de onda que los caracterizan en un lenguaje “científico”.

²⁴ Taylor, 1985; 47. “..theory of perception as made up of ‘ideas’ or ‘impressions’, which has wreaked such havoc in philosophical psychology down the centuries”.

²⁵ Íbid. “In this way we shall be able to treat man, like everything else, as an object among ether objects, characterizing hum purely in terms of properties which are independent of his experience –in this case, his self-experience; and treat the lived experience of, for example, sensation as epiphenomenon, or perhaps as a misdescription of what is really a brain-state”.

²⁶ Íbid; 90. “..resists the reduction of experience to a merely subjective view on reality, or an epiphenomenon, or a muddled description. On the contrary, the claims is that our interpretation of ourselves and our experience is constitutive of what we are, and therefore cannot be considered as merely a view on reality, separable from reality, nor as an epiphenomenon, which can be by-passed in our understanding of reality”.

Recordemos, de partida, la comparación que hacía Taylor en *Fuentes del Yo*, entre las reacciones morales y las viscerales. En estas últimas, decía, no encontramos nada que requiera una articulación ontológica para explicarla, porque allí no se halla ningún mérito por parte del objeto que produce –o desencadena- nuestra reacción. Diríamos un absurdo, por ejemplo, si quisiéramos entender que la miel *merece* mi reacción de gusto, o que la carroña *merece* mi reacción de náusea. Muy distinta es, en cambio, nuestra reacción frente a los objetos –o situaciones- específicamente morales, pues en este caso, sí atribuimos un mérito al que ejecuta el acto moral, o in-moral. Así es como juzgamos, de hecho, que la persona que actúa mal, *merece* nuestra censura, o desaprobación. Podría decirse que esto demuestra que en el caso de nuestra reacción frente a los objetos morales, reconocemos que existe, de por medio, una pretensión respecto de la cualidad ontológica de un ser, como nosotros, que puede reaccionar de este modo, a la vez que atribuimos, asimismo, una intencionalidad a la persona que es objeto de nuestra reacción, y por la cual se hace merecedor, o no de ésta. “Las diferentes articulaciones ontológicas” de la filosofía moral, lo que intentan es, de hecho, articular –o comprender- racionalmente, estas pretensiones²⁷. En el examen llevado a cabo en *Self-Interpreting Animals*, se elabora una idea análoga, que apunta en este mismo sentido, a descubrir la necesidad de una articulación ontológica de razonamientos para dar cuenta de la realidad efectiva de la dimensión moral. Aquí la atención se pone sobre la naturaleza de nuestras emociones, y las condiciones antropológicas que involucra su comprensión.

Según Taylor, para poder decir, en realidad, en qué consiste una emoción, necesitamos explicitar un juicio respecto del objeto –o una situación objetiva- que la produce. Esto significa que no basta con constatar el mero hecho de que experimentamos la emoción, si es que lo que queremos, en realidad, es explicarla. El miedo es una reacción ante la presencia de un objeto peligroso, y la vergüenza una respuesta a un objeto, o situación vergonzosa o humillante. Lo que se plantea, así, es que el reconocimiento de estos objetos, o situaciones objetivas, es indispensable para averiguar qué significa tener esa emoción en particular. Esto es; qué significa tener miedo, o tener vergüenza, según sea el caso. Una prueba de

²⁷ Taylor, 1996; 21.

esto, se puede presentar contrafácticamente, en contra de la objeción de que existen, no obstante, experiencias de un temor indefinido, o de un ansia generalizada que no parecen responder a un objeto puntual. La respuesta que da Taylor es que si bien esto es cierto, el punto es que en estos casos, de lo que nos damos cuenta es, precisamente, de que en estas situaciones “falta un objeto allí donde debiera haberlo”. Es decir, que existe igualmente la percepción de la ausencia de un objeto. Como dice nuestro autor, en relación con la emoción del miedo: “El espacio vacío donde debiera encontrarse el objeto del miedo es un componente fenomenológico esencial de esta experiencia. Pero un componente fenomenológico esencial de una *experiencia* equivale *tout court* a un componente esencial de la experiencia en sí misma”²⁸. Luego, queda probado que existe siempre una situación objetiva dada de la cual depende la experiencia emotiva.

Del hecho que, sin embargo, no podamos identificar siempre cuál sea, o de qué se trata, el objeto que produce nuestra emoción, se deriva la conveniencia de plantear esta objetividad de otro modo, no en los términos de una relación esencial con objetos, sino más bien, reconociendo que las emociones implican, esencialmente, *una percepción de nuestra situación*. Las emociones son, así, modalidades afectivas de la conciencia, o de la percepción de nuestra situación. “Probar una determinada emoción es tener la experiencia de nuestra situación como una situación de cierto tipo, o como una situación que posee cierta propiedad”²⁹, por ejemplo, la de ser una situación vergonzosa, humillante, fascinante, etc. Estas distintas propiedades de las cosas por las cuáles éstas no nos resultan indiferentes, son ejemplos de lo que Taylor llama un “import” de la situación. Este concepto que podríamos traducir como “relevancia”, o “significancia”, se refiere, por tanto, “al modo en que algo puede ser significativo o relevante para los deseos o los objetivos o las aspiraciones o los sentimientos de un sujeto”³⁰. Ejemplos de estas propiedades de los

²⁸ Taylor, 1985; 48. “The empty slot where the object of fear should be is an essential phenomenological feature of this experience. But an essential phenomenological feature of an experience is equivalent to an essential feature of it tout court”.

²⁹ *Íbid.* “We could put it this way: that experiencing a given emotion involves experiencing our situation as being of a certain kind or having a certain property”.

³⁰ *Íbid.* “By Import I mean a way in which something can be relevant or of importance to the desires or purposes or aspirations or feeling of a subject”.

objetos, o *import*, pueden ser los siguientes, según menciona Taylor: la *amenaza*, para la emoción del miedo, la *provocación*, que suscita la respuesta afectiva de la rabia, y la *injusticia* para la emoción de la indignación. Son, como se puede ver -en todos estos casos (amenaza, provocación, e injusticia)-, cuestiones objetivas; propiedades de objetos (o situaciones) morales concretos, y muy reales, al margen que nunca podamos evadir el hecho que son distintamente experimentadas, por los sujetos, en las más variadas situaciones personales de una vida humana. Los objetos morales, podríamos decir así, *conceden* los *import*, de acuerdo con el sistema de significación, o implicaciones, que tales objetos -o situaciones- tienen para nosotros. De esta manera, aunque la emoción es una respuesta específica a la *relevancia* -o el *import*- que nosotros establecemos subjetivamente, se refiere igualmente a una situación objetiva. Esto impide que podamos reducir la experiencia moral a una mera cuestión de subjetividades, y, por tanto, dejada al margen de las relaciones entre objetos, como una región que - según la perspectiva naturalista- no sería susceptible de una indagación significativa.

Conviene, no obstante, que refinemos todavía más este resultado para observar, con rigor, los argumentos que presenta Taylor para denunciar, a este respecto, la estrechez reduccionista del naturalismo. Esto es necesario puesto que si atendemos, de hecho, a los *import* mencionados, constatamos que en el caso de alguno de ellos, por ejemplo, en el caso de la *amenaza*, éste puede ser explicado muy bien en términos exclusivamente naturalistas. Podemos dar, de hecho, una descripción objetiva, en sentido estricto, de aquello que esta *relevancia* comporta: una situación amenazante podría, perfectamente, ser definida, como una situación que, en virtud de mecanismos causales, tiene una cierta probabilidad de provocarnos algún perjuicio concreto en nuestro estado, o integridad física. Así -se entiende-, es muy probable que un león hambriento nos ataque³¹. Podríamos incluso imaginar una máquina que sepa reconocer a un león, identificar, luego, en un banco de datos, los hechos relativos a un león, y, en consecuencia, el peligro asociado; y enviar, posteriormente, las instrucciones correspondientes al mecanismo de locomoción para activar la huida. En un caso como éste, tendríamos, según parece, “un perfecto equivalente

³¹ Uso aquí un ejemplo exactamente análogo al que refiere Taylor.

estructural del miedo, que incorpora incluso el reconocimiento del *import* del peligro y la fuga”³². Es decir, de la *amenaza*, sin la necesidad de hacer ninguna alusión adicional a la experiencia subjetiva.

Pero algo muy distinto ocurre, sin embargo, en el caso de otros *import*, en los que esta reducción de la explicación naturalista ya no resulta posible. Taylor coloca el ejemplo de la situación –o el objeto moral- que activa la emoción de la *vergüenza*. Aquí la situación no puede ser explicada en términos de relaciones meramente objetivas, pues la propiedad involucrada que activa esta emoción sólo es un *import* para un sujeto para quien las cosas pueden tener un sentido, o un significado. Pensemos, para ilustrarlo, en la vergüenza que nos pudiera provocar, como hombres, el tener una voz estridente, o unas manos afeminadas. Estas propiedades sólo pueden avergonzarnos porque tienen un significado; porque son signo de algo poco viril, que hace pensar en algo histérico, no controlado, no sólido, o no fuerte. Es imposible explicar, en cambio, estas propiedades desde el punto de vista de meras relaciones entre objetos, o como algo que podría probar una máquina. Y esto obedece a que la propiedad es “vergonzosa”, porque apunta estrictamente a la experiencia que tiene un sujeto acerca de un significado. Esto es, de un sujeto en “cuya forma de vida está presente una aspiración a la dignidad, a ser una presencia entre los hombres que exige respeto”³³. Son estos significados específicos, que puede tener una propiedad (el *import*) de las situaciones, las que motivan la emoción de la vergüenza, y no una causalidad meramente objetiva³⁴. En términos muy simples, diríamos que lo que se requiere para la experiencia de este tipo de significados es un sujeto autoconciente, o conciente de lo que él es, o de lo que quiere ser, capacidades que no parece que podamos atribuir a una máquina.

³² *Íbid*, 52. “We would then have, it seems, a complete structural analogue of fear, including the import-recognition of danger and the flight”.

³³ *Íbid*, 53. “But things can have this kind of meaning only for a subject in whose form of life there figures an aspiration to dignity, to be a presence among men which command respect”.

³⁴ Una prueba de la subjetividad del hecho es que podríamos pensar perfectamente en una cultura distinta para cuya óptica estas propiedades no sean vergonzosas en un hombre. Esto no significa que la dimensión moral del ser humano sea toda subjetiva, lo que contradiría la opinión de Taylor. Hay por cierto objetividad en la moral, como quiere indicar nuestro autor con el concepto de *import*, es decir, propiedades objetivas, o propiedades de los objetos morales reales, concretos. Pero lo objetivo no es la prescripción, sino la condición moral del hombre.

Lo que se busca subrayar, en esto, es la dimensión subjetiva irreductible. Taylor dice: “Lo vergonzoso no es, de hecho, una propiedad que puede valer para cualquier cosa independientemente de la experiencia que los sujetos hacen de ella. Más bien, la descripción misma del significado de la vergüenza comporta la referencia a cosas –como nuestro sentido de la dignidad, del valor, del modo en que somos considerados por los otros- que están esencialmente vinculadas a la vida de un sujeto de experiencia”³⁵.

Hay, por tanto, una diferencia crucial entre el *import* de la amenaza, y el ya mencionado *import* de la forma de las manos, por ejemplo, y que radica en que este último es una propiedad que Taylor llama “relativa al sujeto”, para diferenciarla de los *import*, como el del primer tipo, que pueden carecer de esta relación esencial con un sujeto conciente, o *de significados*. En dirección a probar la condición del ser humano como animal que se auto-interpretar, esta es la segunda tesis que enuncia nuestro autor -en el artículo que revisamos-, siendo la primera, como ya veíamos, la más simple de que algunas de nuestras emociones implican atribuciones de *import*, o relevancias. Es decir propiedades, en general, de las situaciones en que estamos implicados, y que nos involucran, en el sentido que comprometen nuestros objetivos, definidos estos de la manera más amplia. Por su parte, las propiedades específicas *relativas al sujeto*, de las que se habla ahora, tienen la característica adicional de ser propiedades que, en cuanto nos conciernen, lo hacen, en relación, necesariamente, con nuestra experiencia. Y es esto lo que las distingue de las meras propiedades, en general. El análisis de Taylor se va a enfocar, a partir de este punto, en este tipo particular de *import*, o *propiedades relativas al sujeto*, para mostrar el tipo de vida que constituye la vida humana³⁶.

³⁵Ibid, 54. “For the shameful is not a property which can hold of something quite independent of the experience subjects have of it. Rather, the very account of what shame means involves reference to things – like our sense of dignity, of worth, of how we are seen by others- which are essentially bound up with the life of a subject of experience”.

³⁶ Antes de introducir esta demostración, es importante asegurarse de poder extraer el sentido pleno de las conclusiones posibles del análisis recién desarrollado sobre la vergüenza. Este sentimiento está conectado a una atribución de relevancia, pero este tipo de atribución no se puede reducir a la simple constatación de que cierta situación nos hace reaccionar emotivamente, sino que, más allá de esto, significa formular un juicio sobre la realidad de la situación. Es decir, “al margen de si experimentamos más o menos vergüenza, se requiere que nos preguntemos si la situación en realidad, una que racionalmente pudiese, o no suscitar

En efecto, las emociones relativas al sujeto, -o que comportan una atribución de relevancia relativa al sujeto-, al enfocarse en la vida de éste, precisamente, en su condición de sujeto, nos dan una idea acerca de en qué consiste tal vida³⁷. Dentro de este tipo de emociones Taylor menciona: “nuestro sentido de la vergüenza, de dignidad, de culpa, o de orgullo, nuestros sentimientos de admiración y desprecio, o de obligación moral, de remordimiento, de indignidad o de odio hacia nosotros mismos, y (menos frecuentemente) de auto-aceptación, algunas de nuestras alegrías y ansias”³⁸. La tercera tesis que Taylor va a sostener es, en efecto, que estos sentimientos relativos al sujeto incorporan un sentido de lo que es importante para nosotros, como seres humanos, y que, por tanto, es a partir de la observación de estos sentidos que podemos comprender lo que es un hombre, y fundar las bases de una verdadera antropología. Como ya se ha dicho, el sentimiento es una “conciencia afectiva” de nuestra situación, y responde, de hecho, a nuestros propósitos, o maneras de concebirnos a nosotros mismos, en cuanto a lo que somos, y lo que queremos ser. De este modo, en cuanto nos enfrentamos a una nueva situación –u objeto moral– nuestra experiencia intuitiva de la relevancia –o el *import*– que esta comporta, se realiza mediante el sentimiento. Por lo tanto: “el sentimiento es nuestra modalidad de acceso a todo este ámbito de los *import* relativos al sujeto, de aquello que nos apremia en cuanto sujetos, o de aquello que significa ser humano”³⁹.

Ahora bien, esto no implica descartar la participación del pensamiento, o de la razón. Taylor ataca en este punto la dicotomía artificial que contrapone el conocimiento al sentimiento, como compartimentos estancos. Por ejemplo, cuando nos acontece que sabemos algo; aquello que corresponde, o debe hacerse, según las normas o pautas

vergüenza. (...) En el fondo de la cuestión hay una verdad, aquello que es vergonzoso, irreducible al hecho que tu o yo probemos éste, o este otro sentimiento, al respecto” (Taylor, 1985; 55).

³⁷ *Íbid*, 59. “Our subject-referring emotions are especially worth examining. For since they refer us to the life of the subject, they offer an insight into what this life amounts to”.

³⁸ *Íbid*.

³⁹ *Íbid*, “Now our direct, intuitive experience of import is through feeling. And this feeling is our mode of access to this entire domain of subject-referring imports, of what matters to us qua subjects, or of what it is to be human”.

aceptadas, para cierto caso, pero “sentimos”, o “intuimos” otra cosa, u otro medio de acción, como más correcto. Esto no implica una contraposición entre el sentir y la razón, sino que más bien “refleja nuestra convicción de que aquello que advertimos mediante ciertos sentimientos es válido y adecuado, mientras que desvalida otras cosas como superficiales, ciegas, deformadas, o perversas”⁴⁰. Dicho de otro modo, que reconocemos también que en aquello que articula nuestros sentimientos, sobretudo en relación con las cuestiones implicadas en los *import* (de las propiedades) relativos al sujeto, reconocemos unas fuentes morales, porque formulan igualmente determinadas intuiciones sobre lo que es valioso, o significativo, para nosotros, y, por tanto, de lo que es el bien; lo bueno, o la vida buena. Taylor dice; “No podemos, de hecho, tener una consciencia desapasionada del bien humano; y la cualidad de nuestra conciencia del bien es una función de la disposición de nuestros sentimientos”⁴¹. Esto no equivale a fundar la moral en los sentimientos, en la línea de Smith, o en postular una naturaleza instintiva de los fines morales, como los emotivistas, o la corriente naturalista. De lo que se trata es, más bien, de plantear una oposición a la explicación objetivista, es decir; de mostrar que, dada la constitución del ser humano, sus sentimientos dan cuenta de una articulación racional –o interpretación previa- de los objetos morales, al margen que la explicitación de este contenido conciente, en el pensamiento, -o vía conceptos, o símbolos del lenguaje-, se encuentre realizada parcial, o completamente. De hecho, nunca, en realidad, llegamos a articular por completo, en el lenguaje, la clara, o definitiva, conciencia involucrada en nuestras intuiciones morales. En los términos conceptuales que introduce Taylor, diríamos lo siguiente; que los sentimientos que experimentamos ante objetos morales que implican una relevancia –o *import*- relativa al sujeto, contienen ya una interpretación –más o menos articulada racionalmente- de esa relevancia para nosotros. Y esta es, en efecto, la diferencia crucial con las situaciones que no tienen esa referencia esencial al sujeto, como pasaba –o podíamos encontrar casos, o pensar en situaciones, como la de la máquina, en que pasara- con el miedo.

⁴⁰ *Íbid*, 62. “...reflects our conviction that what we sense through certain feelings is valid or adequate, while it devalues others as shallow, blind, distorting or perverse”.

⁴¹ *Íbid*.

Y esto es lo que se halla contenido en la cuarta tesis de Taylor cuyo enunciado dice, en efecto, que “nuestros sentimientos están conectados a un proceso de articulación”. El siguiente párrafo suscribe firmemente esta hipótesis. “La vida humana no se presenta nunca sin sentimientos interpretados; la interpretación es constitutiva del sentimiento. // El sentimiento es, pues, aquello que es, en virtud del sentido de la situación que aquél incorpora. Pero un determinado sentido puede presuponer un cierto nivel de articulación, o sea, que el sujeto comprenda ciertos términos o distinciones. Por ejemplo, un sentimiento no puede ser un sentimiento de remordimiento si no está involucrado el sentimiento de haber hecho algo malo. Alguna idea de lo justo y de lo equivocado está implícita en el remordimiento, es esencial a la atribución de relevancia (*import*) que ese cumple”⁴². Y más adelante añade Taylor: “podemos, por tanto, ver que nuestros sentimientos incorporan una cierta articulación de nuestra situación, es decir, que nosotros caracterizamos nuestra situación en ciertos términos. Pero al mismo tiempo, ellos admiten –y muy seguido sentimos que solicitan- una ulterior articulación, o sea la elaboración de términos mejores que permitan una caracterización más penetrante. Y esta ulterior articulación puede a su vez transformar los sentimientos”⁴³.

En suma, las propiedades relativas al sujeto, y sus respectivas emociones, nos conceden el acceso a un ámbito donde se articulan ciertos sentidos, respecto de las situaciones en que está involucrado el hombre. Y el modo en que operan estas articulaciones, o esta búsqueda y verificación de sentido, responde a la tentativa, por parte del sujeto, de volver más clara la relevancia que las cosas, o situaciones, tienen para nosotros. Esto es lo que quiere decir, en definitiva, la tesis principal en la que convergen las cuatro sub-tesis enunciadas hasta aquí, es decir, el enunciado de que el hombre es un animal que se auto-interpreta. Esta suscribe el

⁴² *Ibid*, 63. “..human life is never without interpreted feeling; the interpretation is constitutive of the feeling. (...) That is, the feeling is what it is in virtue of the sense of the situation it incorporates. But a given sense may presuppose a certain level of articulacy, that the subject understand certain terms or distinctions. For example, a feeling cannot be one of remorse unless there is a sense of my having done wrong. Some understanding of right/wrong is built into remorse, is essential to its attributing the import that it does”.

⁴³ *Ibid*, 62, 63. “Hence we can see that our feelings incorporate a certain articulation of our situation, that is, they presuppose that we characterize our situation in certain terms. But at the same time they admit of – and very often we feel that they call for- further articulation, the elaboration of finer terms permitting more penetrating characterization. And this further articulation can in turn transform the feelings”.

hecho de que la articulación de sentidos, o significados, no es una opción del individuo⁴⁴, sino que representa una parte esencial y constitutiva del ser un ser humano, o de la vida que es un ser humano.

3. La significación y el lenguaje

La concepción del hombre como un sujeto de sentidos implica también una determinada comprensión de lo que es el lenguaje humano, distinta de aquella que prevalece en el ámbito de las interpretaciones del hombre que ignoran esa dimensión “significante”. Dado lo que hemos dicho hasta aquí, se puede entender bien a qué nos referimos con la determinación de un *significado*. Se trata de la relevancia que las cosas tienen para nosotros en relación con nuestras aspiraciones y nuestros fines particulares, y en este sentido, es una cuestión que involucra a todos los hombres, sin excepción. Dicho de otro modo, no se trata aquí de formular, implícita o explícitamente, una pregunta científica sobre el significado de la vida, u otras acepciones posibles para el “significado”, sino que es una cuestión práctica, comprendida esencialmente en el problema de cada quien, que busca orientarse para vivir la mejor de las vidas posibles, de acuerdo a sus propios objetivos, y fines.

La comprensión de la perspectiva que Taylor busca favorecer, acerca del lenguaje, debe mostrar primero en qué consiste el extravío básico en que incurre el enfoque contrario. Para estos efectos, en su artículo “Language and human nature”, parte por distinguir dos dimensiones, o características, de los objetos, o situaciones que poseen un “significado” para el hombre, y que pueden asumirse alternativamente como hilos conductores para una explicación a este respecto. La primera de estas dimensiones es la que denomina “designativa” (designative) y que indica el mero hecho que las palabras, o los signos, tienen significado, porque las asociamos con las cosas a las que, en nuestro uso, pueden hacer referencia⁴⁵. La segunda dimensión la denomina “expresiva”⁴⁶, en el sentido que señala

⁴⁴ Una opción que sí sería voluntaria en esto, sería la opción de desarrollar o no racionalmente, en mayor o menor medida, estos sentidos.

⁴⁵ *Ibid*, 218.

⁴⁶ O “expresiva-constitutiva” como la llama en el artículo, “Heidegger, el lenguaje y la ecología”.

algo más que la mera indicación ostensiva de las cosas, y considera también ciertas propiedades relativas al sujeto. Por ejemplo, la afirmación “el libro está sobre la mesa”, en el dominio de la primera dimensión de significación, designativa, informa que hay un libro y una mesa que se encuentran en cierta relación. Pero también podría decirse, en un sentido más amplio, que esta afirmación expresa determinados estados, o la situación mía respecto de esa circunstancia. Por ejemplo, “mis ansias, si existiere alguna cosa particularmente funesta en el hecho que el libro esté sobre la mesa, o bien mi alivio, en el caso que el libro estaba perdido”⁴⁷. A continuación Taylor subraya que el atractivo de las teorías designativas, en cuanto explican el significado –de las frases o las palabras- en su mera relación con el estado de cosas del mundo, radica en su supuesta cabalidad en la explicación, en el sentido que desestiman cualquier consideración del *significado* como algo que contiene intrínsecamente un misterio, o algo más allá que la mera referencia a los hechos brutos. En efecto, dado que el significado de una expresión, en cambio, no es reductible a su relación con otra cosa, la concepción alternativa, afirmada por la teoría expresiva, no posee esta característica simplificadora. “En el caso del significado expresivo no puede funcionar el método de aislar los términos y trazar correlaciones”⁴⁸. Como ya dijimos, en este caso, de la descripción expresiva del significado, no podemos dejar de incluir en nuestra consideración, determinadas propiedades que son relativas, estrictamente, al sujeto.

Un antecedente histórico que resulta crucial en la conformación de la teoría designativa del significado, es el pensamiento nominalista. En general, el perjuicio que ha ejercido la influencia de esta corriente -no sólo en la teoría del lenguaje, como se examina en este caso puntual, sino en sentido más amplio, en el marco de conjunto de las concepciones gnoseológicas-, es un aspecto sobre el cual Taylor vuelve recurrentemente, como ya hemos visto, de hecho, en la primera parte de este trabajo. Ya explicamos como el nominalismo medieval desplazó al modelo del logos óntico, -o, al menos, inició este proceso de desplazamiento- al rechazar la existencia real de los universales, y proclamar, en cambio,

⁴⁷ Íbid. “In a wider sense, it might be said to express my anxiety, if there is something particularly fateful about the book’s being on the table, or perhaps my relief, if the book were lost”.

⁴⁸ Íbid, “..the method of isolating terms and tracing correlations cannot work for expressive meaning”.

que éstos consistían en meros “nombres”⁴⁹. El nombre, o la palabra, es importante aquí porque es el medio por el cual agrupamos las cosas particulares, que en realidad existen, en clases, y nos permiten así articular nuestros pensamientos, sobre esta base⁵⁰. No obstante, lo que viene a ser rechazado, paradigmáticamente, desde esta perspectiva, es que estas cosas constituyan la encarnación de ciertas ideas, y que por tanto signifiquen algo real. Por el contrario, el significado de las palabras radica exclusivamente en su referencia, o designación, de objetos, en concreto -o relaciones entre objetos-, y nada más que esto. En la modernidad esta teoría adquiere nueva fuerza con el desarrollo de la epistemología moderna, dominante a partir de Descartes, la que funda, de hecho, una concepción objetivista de la realidad, que rompe, por completo, con la concepción significativa del cosmos. Según Descartes, el pensamiento es un proceso que se realiza en nuestra mente, como *res cogitans* separada del mundo, de tal modo que, es evidente, que la pregunta sobre el conocimiento ya no se atiene al modelo discursivo de la razón, que ha perdido su estatuto óntico. En su reemplazo aparece un nuevo modelo “representacionalista”, según el cual el pensamiento está constituido por ideas, bajo la forma de unidades atómicas de representaciones. Es a través de estas ideas que podemos conocer lo que hay fuera de nosotros. Pero dado que esto ya no puede conseguirse recogiendo las formas de lo real, de manera directa, el conocimiento de las cosas externas se obtiene comprendiendo el modo como ellas se encuentran ensambladas en la realidad objetiva. El pensamiento consiste en “ensamblar ideas; más específicamente, en el ensamblar ideas claras y distintas según el modo en que están ensamblados los elementos constitutivos del mundo”⁵¹. En este contexto, el lenguaje no puede ser más que un mero instrumento anexo, para realizar, y controlar, este ensamblaje de las ideas. El significado de una palabra ha de consistir sólo en la cosa que designa, la que es representada como un *bits* -o idea-, en nuestra mente, y no se puede ir más allá, y pretender para ella una realidad subjetiva correspondiente. Además, para esta teoría, la asociación de ideas que constituye el pensamiento, es un contenido

⁴⁹ Nombres aplicados a una cierta unidad confusa de un grupo percibido de objetos particulares.

⁵⁰ Como aclara en “Heidegger, el lenguaje y la ecología”, estos pensamientos han de ser verdaderos, o verdaderas descripciones de la realidad sólo en la medida que logremos “unir nuestras ideas de acuerdo a un procedimiento responsable” guiado por la noción de las ideas claras.

⁵¹ *Ibid*, 225. “So what is thinking?. It is assembling ideas, properly the assembling of clear and distinct ideas, and according to the way components of the world are assembled”.

anterior, e independiente del lenguaje, mientras que lo que añade el uso lingüístico, propiamente, es el control al que podemos someter estos pensamientos. El lenguaje es concebido, por tanto, como una herramienta que facilita la tarea de ensamblar nuestras ideas de acuerdo al ensamblaje que prevalece en la realidad “exterior”. Para ello debe ser lo más transparente posible, y no dejar espacio para ninguna ambigüedad respecto de la definición correcta, o el campo semántico, de una palabra, y su uso coherente. De esta manera, lo que se busca es obtener el mayor control que nos sea accesible, respecto de la construcción de nuestro propio léxico, evitando así la pérdida de libertad, que significaría, de otro modo, que el lenguaje por su cuenta plasmara nuestro pensamiento. Como dice Condillac, el lenguaje nos proporciona el control sobre el proceso de asociación.

En varios trabajos⁵² Taylor se refiere a esta teoría nominalista del lenguaje, y la asocia a la filosofía de Hobbes, Locke, y Condillac (HLC), como exponentes también de la corriente gnoseológica objetivista, que en el plano moral, respectivamente, culmina en la proclamación lockeana de la idea del yo puntual como sujeto de control. La relación, en particular, entre la hipótesis abrazada sobre el lenguaje, bajo el enfoque de estos autores, y la respectiva implicación en la concepción de la razón práctica, se deja ver en el modelo de persona, o del sujeto humano, que se deduce a partir de esta propuesta. Dice Taylor: “La concepción instrumental es una teoría ‘estructuradora’ y uso este término para describir los intentos de entender el lenguaje dentro del marco de una imagen de la vida humana, conducta, propósitos o funcionamiento mental, que son en sí mismos descritos y definidos sin referencia alguna al lenguaje”⁵³.

La segunda dimensión explicativa del significado –y ante la cual Taylor se muestra, en cambio, favorable- es la denominada teoría “expresiva”. El representante pionero de esta perspectiva es Herder, aunque luego, en tiempos más recientes, la continúan Heidegger y Wittgenstein. La teoría del lenguaje de Herder, reacciona contra los fundamentos del enfoque HLC, y rechaza explícitamente, de partida, la explicación de Condillac, sobre el origen del lenguaje humano, tal como éste la formula, mediante la fábula de los dos niños,

⁵² “Language and human nature”, “Heidegger, el lenguaje y la ecología”, “The concept of a person”.

⁵³ Taylor, 1997 (Argumentos filosóficos). 144.

que viendo uno al otro gritar de dolor, por ejemplo, terminarían por considerar ese grito como signo de alguna cosa que causa este dolor, y lo usarían, por tanto, como signo de referencia, entrando así en posesión de su primera palabra. Para Herder esta imagen da por descontado la presencia del lenguaje ya antes, y no explica, por tanto, su surgimiento. En concreto, el problema es que esta hipótesis presupone que los niños comprenden ya de antemano lo que significa para una palabra estar en el lugar de una cosa⁵⁴. Para Herder, en cambio, esto es precisamente lo misterioso, y que requiere una explicación previa. Lo que queda fuera de consideración en esta perspectiva, y que convierte a la teoría nominalista en un enfoque reduccionista, es lo que Herder llama la *reflexión*, o la *reflexividad*, para hacer alusión a un tipo de conciencia que se vuelve posible mediante el lenguaje, y que es distinto del tipo de conciencia pre-lingüística. Esta dimensión reflexiva, es lo que Taylor denomina la “dimensión semántica”, o la “dimensión lingüística” (del significado). La discusión en este punto reproduce, en cierto modo, la controversia entre nominalistas y aristotélicos de la edad media, en relación a la naturaleza del concepto, o de los universales. Así, podemos ver que los seres pre-lingüísticos reaccionan ante las cosas o situaciones que se les presentan, mientras que los seres humanos, a partir del lenguaje, podemos además captar lo que esa cosa *es*; esto es, podemos “atribuirle tal o cual propiedad”⁵⁵ discursivamente. Cuando un animal, por ejemplo, huye ante un peligro, da la respuesta *correcta* a un cierto objeto. Pero en este caso, la “corrección” se refiere sólo a lo que es apropiado a sus propósitos (no lingüísticos). Si el peligro ante el que huye es un tigre, el animal no sabe que ésta es la palabra adecuada, y que “tigre” en consecuencia, es la descripción “correcta” del objeto. En la captación lingüística, en cambio, hay otro sentido de la “corrección” implicado, que no está incluido necesariamente en la reacción animal, o pre-lingüística⁵⁶, y que implica el concepto.

⁵⁴ Taylor, 1985; “The problem is that Condillac presupposes that his children already understand what it is for a word to stand for something, what it is therefore to talk about something with a word”.

⁵⁵ Aquello que los aristotélicos consideraban como la forma, o la idea platónica –hoy diríamos el concepto–.

⁵⁶ Hemos referido ya en un capítulo anterior, el ejemplo de un experimento que atiende este mismo hecho. El chimpancé, veámos, reacciona correctamente, y responde a lo que se le pide; llenar un cubo de agua que sale de un grifo y apagar un fuego. Pero una vez que el agua ya no sale del grifo, aunque está disponible abundantemente en una laguna, no accede a apagar el fuego, porque aun cuando sabe que “lo que sale del grifo apaga el fuego”, no sabe que eso que sale es “agua”; lo mismo que está en la laguna. Esto probaría que la dimensión conceptual, o semántica, es propia y exclusivamente humana.

Taylor ilustra este punto apuntando la diferencia entre la capacidad de operar con signos, de los seres prelingüísticos, y el uso de lenguaje propiamente tal. Pongamos el caso de un chimpancé que aprende a señalar el casillero correcto que representa a la “banana”, porque con ello consigue la fruta, o el de una rata que cruza correctamente la puerta con el triángulo y no la con el cuadrado, porque con ello consigue el queso. En ambos casos, “aprender a usar el signo es aprender a aplicarlo apropiadamente para la satisfacción de algún propósito o tarea no-lingüísticamente-definidos”⁵⁷. El criterio es siempre extrínseco al lenguaje y, de este modo, “la exactitud del signo está definida por el éxito en la tarea”. La relación –dice Taylor- es unidireccional; va del éxito al signo, y esto define la corrección. La situación es muy distinta, no obstante, en el caso de algunos usos del lenguaje humano como, por ejemplo, en “la descripción científica desinteresada, la expresión de los propios sentimientos, la evocación de una escena en verso”, o “la descripción de un personaje por un novelista”. Podemos decir que una metáfora es correcta, o profunda, y aquí hay una cierta “corrección” implícita”, pero en este caso, como asimismo en los casos puntuales que podamos imaginar respecto del resto de las situaciones mencionadas, esta corrección no se puede explicar “en términos de una tarea que no esté, en sí misma, definida lingüísticamente”, lo que sí es posible, en cambio, en el caso de las señales animales, donde la relación –como decía Taylor-, es unidireccional. En el caso particular de la exactitud que está implicada en el uso de las palabras para expresar nuestros sentimientos, o nuestra situación, en general, o bien para la expresión artística, o la descripción científica que no persigue en lo inmediato una aplicación técnica, los criterios deben ser intrínsecos al lenguaje mismo, y deberían definirse “en términos como verdad, idoneidad descriptiva, riqueza de evocación, o algo por el estilo”. Es crucial ver que en todos estos casos “no podemos definir la exactitud de la palabra a través de la tarea sin definir la tarea en términos de la corrección de las palabras. No hay ninguna relación unidireccional que pueda traducir la corrección de la palabra en términos de alguna forma

⁵⁷ Taylor, 1997 (Argumentos filosóficos). 121.

de éxito, definida independientemente. La exactitud no puede ser explicada de forma reductiva”⁵⁸.

Esto significa que en el caso de estas actividades estamos frente a unas formas irreducibles de corrección de los signos. Y que, por consiguiente, las criaturas que participan de este tipo de corrección o significación, son parte de la denominada “dimensión semántica”. “Una criatura opera en la dimensión lingüística cuando puede usar y responder a signos en términos de su verdad o corrección descriptiva, o de su poder de evocar un estado de ánimo, o de recrear una escena, o de expresar una emoción (...). Ser una criatura lingüística es ser sensible a cuestiones irreducibles de corrección. (...) En este sentido, que una criatura se halle en la dimensión lingüística no tiene que ver con qué correlaciones están establecidas entre las señales que emite, su comportamiento, y su entorno –no tiene que ver con el tipo de cosas que los defensores del lenguaje de los chimpancés enfatizan-. Es una cuestión de comprensión subjetiva, de qué corrección es consistente con ella, en calidad de qué una palabra es correcta”⁵⁹. Y esta es, en definitiva, la principal diferencia, con la noción fundamental incorporada en la teoría nominalista del significado, que se centra únicamente en las relaciones objetivas, u objetivables materialmente, para el cumplimiento de una función establecida de modo extrínseco al lenguaje mismo, y que deja de lado, por tanto, la realidad expresiva de las palabras, y del lenguaje, en general.

Volviendo a la fábula de los niños propuesta por Condillac, las observaciones de Herder pretenden mostrar, en suma, que para que sea posible, en realidad, que los niños lleguen a tomar como palabras sus gritos, es necesario que ya funcionen, de antemano, en la “dimensión lingüística”. El concepto que Herder utiliza para designar esta dimensión es la “conciencia reflexiva”, (o la “reflexión”) como ya dijimos, y que representa un cierto espacio de atención distanciado del significado que cobran las cosas bajo la experiencia inmediata del instinto. Es una especie de recogimiento sereno que nos permite retirar nuestra conciencia del “océano de sensaciones”, para concentrarse en la intimidad del significado. Desde este punto de vista el lenguaje consiste en “la capacidad de hacer hablar

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 122.

(expresar, realizar) la conciencia reflexiva implícita en el uso de las palabras para decir algo”⁶⁰. “El lenguaje es (...) el vehículo de este género de conciencia reflexiva”⁶¹.

La necesidad de esta *pertenencia* previa del sujeto -o de la *presencia* de la conciencia, en la dimensión semántica, para la posibilidad efectiva del significado-, nos conduce al reconocimiento de una propiedad fundamental del lenguaje que podemos caracterizar como una especie de “holismo” intrínseco. Es decir, que “el lenguaje como totalidad está presupuesto en cada una de sus partes”⁶², y que, por tanto, debiéramos hallarle ya en el significado de cada palabra. Se puede expresar este requisito, e identificar la implicancia suscrita, viendo que, efectivamente, el uso de una palabra para identificar una determinada cosa, no implica sólo su reconocimiento en el lugar de esta cosa, sino que además, lleva implícito el reconocimiento –o la capacidad de reconocimiento- de otras cosas distintas. “Cuando digo ‘esto es un triángulo’, lo reconozco como un triángulo. Pero saber reconocer una cosa como un triángulo significa saber reconocer otras cosas como no triángulos. Para que la noción de triángulo tenga sentido para mí tiene que existir una cosa con qué contraponerla; debo tener alguna idea de otro tipo de figuras, debo pues poder reconocer otros tipos de figuras como el tipo que ellas son. El término ‘triángulo’ debe contraponerse en mi léxico a otros términos que indican figuras. ¿Qué podría significar ‘rojo’ si no tuviésemos otros términos indicativos de colores?. Como cambiarían tales términos si uno de los términos que actualmente utilizamos para indicar un color desapareciera?”⁶³. Como

⁶⁰ Taylor, 1985, 230. “We see that language is no longer an assemblage of words, but the capacity to speak (express, realize) the reflective awareness implicit in using words to say something”.

⁶¹ *Ibid*, 229. “But that means that language is not a just a set of words which designate things; it is the vehicle of kind of reflective awareness. This reflection is a capacity we only realize in speech. Speaking is not only the expression of this capacity, but also its realization”.

⁶² *Ibid*, 230. “But it does point to a feature of language which seems undeniable, its holism. One might say that language as a whole is presupposed in any one of its parts”.

⁶³ *Ibid*. “When I say ‘This is a triangle’, I recognize it as a triangle. But to be able to recognize something as a triangle is to be able to recognize other things as non-triangles. For the notion ‘triangle’ to have a sense for me, there must be something(s) with which contrasts; I must have some notion of other kinds of figures, that is, be able to recognize other kinds of figure for the kinds they are. ‘Triangle’ has to contrast in my lexicon with other figure terms. Indeed, a word only has the meaning it does in our lexicon because of what it contrasts with. What would ‘red’ mean if we had no other colour terms?. How would our colour terms change if some of our present ones dropped out?”.

se puede ver, el tipo de contraste que se debe realizar no sólo abarca la oposición del triángulo con otras figuras, como el cuadrado, o el círculo, sino que además es un contraste frente a otras dimensiones de propiedades, distintas de la forma, como, por ejemplo, el color, el olor, o la composición. Para pensar en el triángulo como palabra, efectivamente, y no como una mera señal que me invita a reaccionar, debemos efectuar este tipo de contrastes. Es así, de hecho, que si un determinado ser diera muestras de no tener este tipo de conciencia del significado, o lo que es lo mismo, de que ésta (triángulo) es la palabra irreductiblemente correcta, tendríamos que considerarlo “como alguien que simplemente responde a señales, como los animales (...). Como un loro que ha aprendido a responder apropiadamente”⁶⁴. Pero no podríamos considerarlo como poseedor de lenguaje, como *habitante* de la dimensión semántica.

En síntesis; esta propiedad holística del lenguaje implica que hay un *trasfondo* en el uso de nuestras palabras, que representa esa dimensión “reflexiva” del significado, que se ha descrito, y que es la que constituye esta interrelación entre el sentido de los fonemas. Para que un fonema, o sonido expresivo, se vuelva una palabra –por primera vez por ejemplo, como en la fábula de los niños sobre el origen del lenguaje- es necesario este trasfondo de la conciencia –o de la psiquis- del hombre, que Taylor define como “dimensión semántica”. En esta dimensión, que es el lenguaje mismo, está ya dispuesta esa madeja, o malla relacional entre todas las partes, que hace posible la experiencia del significado de una palabra, como del conjunto de palabras. El trasfondo es, de este modo, la base respecto de la cual –y mediante la cual- el hombre accede al significado de las cosas. Taylor refiere la metáfora de una red, utilizada por Humboldt, representativa del lenguaje todo, que se encuentra –a su vez- como totalidad en cada una de sus partes; o en todos sus hilos. El error del nominalismo es pensar que este trasfondo, por no ser explícito, no existe.

Este descubrimiento de Herder, que a partir de esta distinción entre palabra y señal, ofrece una visión mucho más plausible del núcleo del lenguaje humano -que la afirmada por la

⁶⁴ Taylor, 1997 (Argumentos filosóficos); 134.

posición nominalista⁶⁵-, constituye una herencia que va a ser recogida y desarrollada por una serie de pensadores posteriores. Está implícita en la idea de Sausurre del significado que adquiere una palabra por medio de sus contrastes, y que se ha convertido, en definitiva, en un axioma de la lingüística, y asimismo en la metáfora de Humboldt, que ya mencionamos, del lenguaje como una red. Por último, aparece en la formulación de Wittgenstein, según la cual para hablar y comprender, es necesaria una cierta comprensión pre-intencional, como también se la puede rastrear en la idea de los “juegos de lenguaje”. Estos, según Wittgenstein, encuentran su contexto en una *forma de vida*. Taylor va a centrar su atención en estos antecedentes, y sobre todo en esta última idea, para postular que la teoría del lenguaje de Herder inaugura una cierta línea de pensamiento que concibe al lenguaje como una realidad encarnada, idea cuyos alcances revisaremos en el capítulo 3 de esta sección (C.3).

⁶⁵ “..la formulación herderiana de la dimensión lingüística, entendida correctamente (...) muestra que, en principio, el clásico relato nominativo de la adquisición de lenguaje es imposible. Este relato supone una profunda confusión entre la mera señal y la palabra. Porque pueden existir repertorios de una sola señal; es posible entrenar a un perro para que responda a una sola orden, luego añadir otra, y más tarde otra. En la primera fase, todo lo que no es la señal única no es ninguna señal. Sin embargo, no puede existir un léxico de una palabra porque acertar en una señal es puramente responder apropiadamente. Acertar en una palabra exige más, un tipo de reconocimiento: nos hallamos en la dimensión lingüística”. Taylor, 1997; 136.

2. El debate comunitarismo-liberalismo

En el marco de B.2.2, mencionamos el repliegue teórico que realiza Rawls, en la segunda etapa de su pensamiento, y su nueva postura en respuesta a las críticas comunitaristas, consistente en afirmar que su teoría se limita a postular una concepción meramente “política” de la persona que, en definitiva, concibe la agencia humana, en el ámbito exclusivo en que consideramos al sujeto como un ciudadano, y omitiendo deliberadamente, por tanto, toda consideración de su dimensión ética privada. No obstante, como dijimos al final de nuestra exposición, Taylor considera que, en cierto modo, este punto es precisamente lo que debe discutirse. Para nuestro autor, de hecho, esta distinción propuesta entre los niveles ético y político constituye una postura equivocada, y generadora de una imagen distorsionada, primero de la condición humana de la agencia, y luego, en consecuencia, de la realidad política, o social.

Una vez que ya hemos planteado al menos los puntos básicos de la concepción tayloriana del hombre –en el capítulo anterior- podemos examinar los elementos centrales del debate entre liberales y comunitaristas, apuntando, en lo específico a lo que para Taylor es fundamental, esto es; los aspectos ontológicos, y en particular, la concepción de la persona involucrada.

2.1. Los fundamentos de la ética procedimental

En su ensayo de 1986, “The Motivation behind a Procedural Ethics”¹, Taylor examina, tal como señala el título, las condiciones históricas del pensamiento que llevaron a la afirmación actual de un variado conjunto de teorías éticas de carácter procedimentalista. En la primera parte de este trabajo, Taylor plantea su hipótesis de que la fórmula central de las éticas procedimentales, según la cual, lo justo debe prevalecer ante cualquier concepción particular del bien, resulta, en última instancia, insostenible. Sin pretender refutar cada una de las éticas procedimentalistas, nuestro autor sostiene que toda ética contiene un concepto fundamental del bien, y que, por tanto, la pretensión procedimentalista es inviable. Ellas mismas tendrían implícita una determinada noción del bien, o de lo que es el bien del hombre; es decir, una específica concepción moral. Y lo que busca Taylor en este ensayo es sacar a la luz esta moral implícita.

Para comenzar a elaborar su propio argumento, en este sentido, Taylor se apoya, básicamente, en el libro de MacIntyre, *After virtue*. Sobre esta base mantiene que la moderna escisión entre hecho y valor, proclamada en nuestra época y mantenida firmemente, hoy en día, por los continuadores de la tradición naturalista, no es un simple resultado de la afirmación hegemónica de una nueva epistemología asociada a la nueva ciencia, sino que es ella misma el producto de la instalación de una renovada perspectiva moral, que está fundada en una nueva comprensión de la *libertad* humana, basada en la *dignidad*. El argumento, en general, acerca de este punto, es reproducido luego en *Fuentes del yo*, y, en parte, ya lo hemos revisado, en la primera parte de nuestro trabajo, en que contextualizamos el análisis crítico que hace Taylor de la conformación del pensamiento moderno. Una parte importante de esta génesis radica en la influencia del nominalismo ockamiano, el que ya muestra, tempranamente, una actitud favorable al mecanicismo. La imagen de un mundo neutral al que le son impresos los fines por la voluntad divina, implica enfatizar la condición de Dios como un ser plenamente libre, en su elección, y determinación de la realidad. Ya hemos visto como este requerimiento de una plena libertad

¹ El texto aparece originalmente en alemán (*Die Motive einer Verfahrensethik*) en 1986. Pero la versión en inglés es de 1993, en R.Beiner, W.J.Booth (eds.), *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New haven&London, 1993, pp.337-360.

es transferido gradualmente al hombre, con el advenimiento de la modernidad, en un proceso que conlleva la destrucción de la antigua cosmovisión del logos óntico, en que el hombre consideraba sus fines como encarnados en la naturaleza. Ahora, en cambio, bajo el nuevo enfoque, los fines sólo pueden ser aprehendidos, de modo contingente, mediante el uso de nuestra facultad racional, lo cual nos exige que asumamos una actitud que objetiva el mundo, supeditando la comprensión de su orden, y dominio, a los requerimientos de la razón instrumental. La libertad finalmente, asume un nuevo significado, en este contexto de la objetivación. Este proceso, como ya hemos visto, culmina con Kant², quien formula, en el plano de la ética, la concepción más madura, que constituye la premisa esencial de las éticas procedimentalistas. La libertad es concebida entonces como la plena emancipación de cualquier autoridad externa que no sea el gobierno del propio uso de la razón –o del procedimiento racional, como muestra, en particular, la regla del imperativo categórico-.

Una vez que ponemos al descubierto la naturaleza de este proceso de transformación de nuestras perspectivas gnoseológicas en la modernidad y el modo como la objetivación requerida, está enraizada, y animada por una modificación de nuestro temperamento y perspectiva moral, en relación fundamentalmente, con nuestro concepto –y modo de sentir- de la libertad, se torna visible, entonces, que la escisión entre hecho y valor, no constituye sólo una nueva premisa, surgida en el seno de una evolución epistemológica independiente, sino que tiene sus raíces más profundas en esta nueva comprensión de la libertad y de la agencia humanas³. La imagen del mundo natural que dibuja esta perspectiva, como una

² Aunque –de igual modo- encontramos ya en éste (en la caracterización del tipo de los argumentos “trascendentales”) una vía de salida para una nueva postura, que profundizará luego Hegel (y, más recientemente, Heidegger, Wittgenstein, y Merleau Ponty, entre los destacados especialmente por Taylor). Podemos considerar a Kant, por consiguiente, como el precursor del formalismo ético en una de sus formas más influyentes, pero que, sin embargo, escapa a muchas de las consecuencias negativas “que derivan de la adopción de una aproximación formalista”. (Taylor, 1985b, *The diversity of goods*. 231).

³ Esta circunstancia de la separación entre hecho y valor, como una condición que se funda en una opción moral, relativa a un concepto específico de la persona humana, y que no es, por tanto, el efecto de un mero cambio en la perspectiva epistemológica, muestra el estrecho vínculo entre una postura o concepción moral y el concepto de la persona y de la identidad humana, vínculo que en un sentido positivo –esto es; explicitado-, encontramos en Taylor, y se puede rastrear también en la filosofía ética de Max Scheler. Éste, incluso niega que los “hechos morales” puedan considerarse hechos “internos”, o “psicológicos” (Scheler,

entidad neutral a la que le son impresos los fines, es un correlato directo –como enfatiza Taylor- de la noción del *sujeto desvinculado*, o *de control*. Y esto sería una prueba de que aquello que los herederos del naturalismo, y defensores del procedimentalismo, juzgan como una conquista meta-ética del conocimiento científico -esto es, el reconocimiento de que los hechos son independientes, y autónomos, de nuestras consideraciones morales- no es más, en el fondo, que una particular postura moral, representativa de la interpretación preferida del mundo, favorecida en este caso, entre otras tantas interpretaciones posibles.

Esta es, en síntesis, la base principal de las razones que presenta Taylor para rechazar la pretensión de que las teorías procedimentales de la ética comporten una verdadera alternativa, excluyente, de una ética sustantiva. Es decir; las teorías procedimentales no pueden escapar a una implícita concepción del bien si es que aspiran a mantener su coherencia, lo que implica que requieren siempre como sustrato de una reformulación en términos sustantivos. Taylor pone el ejemplo de la ética kantiana, para mostrar, en este punto, que toda moral debe contener lo que él llama una “evaluación fuerte”. La presencia indefectible de este tipo de evaluación, supone por necesidad de una determinada concepción de la vida y de la razón humana, y con ello, de alguna doctrina positiva del hombre, y por tanto, del bien (del fin, o fines del ser humano). El mérito de Kant, a este respecto, radica precisamente, en haber reconocido este hecho, y haber fundado su propuesta de comprensión de la razón práctica, y de la agencia humana, en el concepto de *dignidad*, el que indica la propiedad que hace del hombre algo infinitamente superior frente a cualquier otra cosa en el universo, y un fin, por tanto, en sí mismo.

En suma, siguiendo a Taylor, podemos decir que toda teoría sobre la realidad del hombre – como por ejemplo, sobre su condición social o política- requiere de una antropología como criterio sustantivo, y la respectiva noción del bien involucrada, y que la cuestión última para su validez, es si esta antropología, se encuentra explícitamente articulada, o bien si, de

2001; 246-247), y que la forma correcta de concebirlos es más bien bajo el carácter personal que tienen los valores morales. Aquí la concepción de la *persona* cobra un rol esencial.

lo contrario, pretende refugiarse detrás de una presunta neutralidad ética, en cuyo caso, se vuelve incoherente. Tal es, de hecho, el caso de las teorías procedimentales, y la formulación deontológica, en lo específico, que pretende supeditar toda concepción del bien, a una idea neutra de justicia.

En general, los autores que se oponen a la postura procedimental, Taylor incluido, rescatan de algún modo, el ideal de la *phrónesis* aristotélico, como base de una teoría ética más satisfactoria. De esta manera, restablecen –o buscan restablecer– alguna forma de ética de las virtudes (caso de MacIntyre, por ejemplo), o del bien, o de la vida buena (caso de Taylor), frente a la alternativa procedimental. El conjunto de las éticas procedimentales, en cambio, tiene un denominador común en el rechazo de la ética aristotélica y, en particular, también de ese ideal de la *phrónesis*. Y esto se funda en la predilección, que muestra la ética de la libertad moderna por las reglas explícitas. Desde su perspectiva, en efecto, sólo estamos frente a una acción libre cuando ésta es determinada por el procedimiento racional, pues es por intermedio de éste que conseguimos la claridad y la transparencia requeridas para evitar la confusión, y el error. Pero el control racional sólo se ejerce en cuanto establecemos, o calculamos nuestras acciones sobre la base de principios universales. La ética de las reglas favorece de este modo, la explicitación de las reglas, para conseguir este control, y asegurar la autonomía y la libertad de la voluntad. El modelo de la *phrónesis*, para este enfoque, no puede sino aparecer como una *sin razón*, o como la fuente de prejuicios particularistas, que sólo dan cuenta del *status quo* de las prácticas existentes, y no consiguen la deseada autonomía racional.

En su reivindicación del ideal de la *phrónesis*, Taylor insiste sobre la equivocación que constituye esta propuesta. Para ello recuerda el contenido que hay detrás del modelo aristotélico. Esto es; que nuestro conocimiento moral no puede nunca ser del todo explícito, y que ha de ser, por tanto, sólo prudencial, fundado en alguna forma de comprensión intuitiva que haga posible hacer frente, con sabiduría e inteligencia práctica, a la infinita variedad de situaciones de la acción y la vida humana. Esto naturalmente implica que esta

sabiduría no puede ser reducida a un conjunto explícito de reglas que valgan para todos los casos. De hecho, existen situaciones en que no llegamos a la comprensión del bien que corresponde por intermedio de una norma racionalmente aprehendida, por su aplicabilidad, y adecuación a esta circunstancia en particular, sino que comprendemos el bien a través de una práctica de la cual ese bien constituye el bien de un modo interno. Estas prácticas pueden ser reales, pero también imaginarias, mientras las ejemplifiquen apropiadamente, como es el caso de los relatos de los evangelios, o en general, los libros de la espiritualidad originaria en todas las culturas. Podemos articular racionalmente el significado de las prácticas, y los ejemplos consignados allí, pero el hecho que sintamos su legitimidad con precedencia de esta racionalización alternativa, demuestra la existencia de un saber implícito, que es intuitivo, o que no necesariamente debe estar plasmado en reglas para existir, en efecto. Taylor menciona a Wittgenstein, a Heidegger, y a Polanyi, como autores que, en nuestra época, nos han familiarizado con esta idea, y establecido incluso, que este saber implícito no se agota nunca por medio de articulaciones racionales, de tal manera que las posibles reglas están siempre necesitadas de reinterpretaciones adecuadas a las circunstancias cambiantes.

El rechazo del modelo de la *phrónesis*, y en general de la ética aristotélica, se enmarca -en suma-, en el contexto de afirmación del moderno ideal de libertad, y la respectiva ruptura con la imagen antigua del *logos óntico*. En este sentido, las teorías éticas procedimentales, que favorecen el descubrimiento de normas, o leyes universales, en contra del particularismo cultural que representa el ideal de la *phrónesis*, se conciben, y plantean a sí mismas como propuestas revisionistas, que buscan romper el *status quo* de la tradición, así como en el campo del conocimiento científico, de modo análogo, la nueva ciencia ha logrado ya desplazar los restos de la cosmovisión antigua. El ideal moderno de la razón desvinculada, en efecto, implica la capacidad de distanciarse de las prácticas culturales concretas, y locales, así como de las instituciones que las realizan. Taylor menciona el ejemplo paradigmático, en este sentido, que representan las doctrinas del contrato social, de los siglos XVI, y XVII. Hay otro factor importante, sin embargo, en esta historia -que Taylor menciona aquí, como también en *Fuentes del yo-*, y que aparece como un hecho

adicional que motiva el temple revisionista implícito en la afirmación de las nuevas éticas procedimentales. Se trata de la valorización de la vida común, esto es, de la vida de producción (economía) y familia, que viene asociada a las ideas de los reformadores. Originalmente, bajo la concepción aristotélica los bienes o fines superiores considerados para el hombre, son la contemplación de la verdad, y la vida política, mientras que el ámbito de la producción, esto es, de la economía y la vida familiar, son secundarios, o pilares sociales básicos, para el ejercicio de esas actividades superiores. En parte –y sobre todo en relación con la vida contemplativa- esta jerarquía valórica se mantiene durante la edad media. No obstante, los reformadores van a contestar este orden, al atacar la preeminencia de las vocaciones espirituales, supuestamente superiores, y contraponer a ella, el valor de la vida simple. Lo importante es vivir cristianamente bajo un espíritu de devoción y fe personal, lo que puede llevarse a cabo perfectamente, y a plenitud, mediante una vida dedicada al matrimonio y la actividad laboral. El punto crucial está en someter esta vida a un control racional, que permita asimismo el control efectivo del yo. En la conquista de esta autonomía, y en el ideal de la libre autoconstrucción del sujeto, radica la fuerza para oponerse a la tradición de los bienes encarnados en la naturaleza, cuyos representantes pretendían ser las autoridades tradicionales, en última instancia, los de la Iglesia.

Esta asociación entre el ideal de las éticas procedimentales y el revisionismo, es un factor importante que está en el origen, como advierte Taylor, de un error en el que incurren muchos pensadores modernos, que identifican sin más el universalismo ético, revisionista, y progresista, con el requisito de una ética no sustantiva. Es decir, la afirmación de una tendencia a equiparar la defensa de toda ética sustantiva, o del bien, que esté inspirada en el modelo aristotélico, a un temperamento necesariamente conservador. Por esta vía, se ha llegado a pensar, de hecho, que la proclamación de una ética de reglas explícitas, y el correspondiente rechazo del modelo de la *phrónesis*, constituye la única alternativa en el combate contra el *status quo*, y a reconocer, por ende, como conservadores a quienes se oponen de este modo, al universalismo de las reglas. Esta confusión, como podemos ver ya luego de la revisión que hemos hecho a lo largo de este primer epígrafe, tiene un

fundamento histórico central en las motivaciones que animan la ética procedimental. La concepción moderna de la libertad, como hemos dicho, promueve -o instala- un tipo de pensamiento desvinculado, y, por consiguiente, vierte sus esfuerzos en abstraerse lo más posible de nuestra comprensión moral implícita o intuitiva, basada en los contextos culturales de las experiencias particulares. Es natural, por tanto, que un modelo basado en la capacidad prudencial, o intuitiva, parezca reproducir simplemente las convicciones del sentido común, o cultural, al cual las personas pertenecen, y no se ajuste al temple crítico exigido por la actitud anti-tradicionalista. El error de esta postura está, no obstante, en que llevado al extremo, nos conduce a la exigencia de una ética que pretende carecer por completo de una concepción intrínseca del bien, lo que, como dice Taylor, la pervierte, y le convierte en una ética incoherente. Por lo demás -señala nuestro autor-, es perfectamente posible ser revisionista, y mantenerse de igual modo dentro de la óptica de una ética sustantiva. Esto queda ejemplificado claramente en el pensamiento desarrollado por Platón en la República, que es por cierto revisionista -en el sentido que se opone a la valoración de la fama, y otros fines vigentes, en ese entonces, a favor de la nueva ética de justicia- pero que no necesariamente tiene que rechazar el modelo de la *phrónesis*.

2.2. El debate sobre el concepto de persona

El núcleo de la disputa entre liberales y comunitaristas, o más bien, digamos, con mayor precisión, tras lo que hemos visto; el núcleo en el que está fundado el error de las posturas éticas procedimentales, que sirven de base a las propuestas filosóficas liberales, se encuentra, según Taylor, en las cuestiones ontológicas contenidas en la raíz del talante naturalista, y nominalista. Como estas cuestiones en discusión, se refieren, en lo específico, a la condición del hombre, en su calidad de agente moral, de lo que se trata entonces, en lo específico, es de la ontología del *ser* humano, es decir; de la concepción antropológica, o del concepto de *persona humana* que subyace a las posiciones de cada una de las partes.

Ya hemos revisado la conceptualización que introduce Sandel⁴ para caracterizar las distintas dimensiones en que es descrita la facultad de agencia por parte del liberalismo, representado paradigmáticamente por la filosofía de John Rawls, y su contraparte, en la postura comunitarista. La idea de Rawls es la de un sujeto que al margen de su pertenencia a una cierta comunidad, o a un grupo social, tiene la capacidad –en un sentido pleno- de cuestionar esta relación, o incluso de abstraerse de ella, por completo, para elegir libre, y activamente -o autónomamente-, los propios fines⁵. Esto significa que el modelo de la agencia, en este caso, se funda en la imagen de un yo que es anterior a sus fines. O bien, siguiendo la definición de Sandel, de un yo que escoge sus propósitos, y fines, voluntariamente, en vez de ser descubiertos, en un proceso de introspección. El yo, desde esta perspectiva, no está constituido por sus fines, y valores, sino que es siempre antecedente a ellos, pues sólo así puede conservar intacta su capacidad de elegirlos, y esto quiere decir que la identidad del sujeto está “definida previamente a su concepción del bien”⁶. Como se puede ver, si atendemos a la hermenéutica histórica que desarrolla Taylor en relación al proceso de formación de la identidad moderna, parece que el ideal implícito en esta perspectiva es, de hecho, la noción del sujeto de control. Esto es, del que consigue controlar, y dirigir, sus estados (o sentimientos) internos, y sus respuestas, o reacciones morales, bajo los parámetros del proceder, y del cálculo racional. Es por esta vía que consigue la corrección objetiva, en su conducta.

El comunitarismo, por su parte, se opone a esta concepción radicalmente. En particular, rechaza que la identidad del sujeto pueda conformarse con independencia de su pertenencia a una comunidad humana. Los fines, desde esta perspectiva -o la noción del bien del sujeto- están conformados, como dice Taylor, por las distinciones cualitativas que hacemos, en cuanto seres que están inmersos en un contexto de *marcos referenciales*. El contenido de estos marcos está fundado en las prácticas y las valoraciones que son propias de los grupos,

⁴ Dado que las ideas de Sandel que utilizamos ahora, en la presente argumentación de contraste, han sido presentadas ya en ese capítulo anterior al que nos referimos (B.2), no se especifican cada vez, ahora, en referencias hechas en notas al pie, salvo cuando añadimos algo nuevo, que no se haya expuesto antes.

⁵ Benedicto Rodríguez, 2004; 53.

⁶ *Ibid.*

la sociedad, o la cultura, a los que pertenecemos, y es sobre esta base que los sujetos construyen el relato de su propia identidad personal. Es así, en este contexto, que Sandel plantea que los fines más que ser escogidos, en este caso, son descubiertos, en un proceso de introspección que permite al agente discriminar aquellos propósitos que realmente motivan su compromiso, y aquellos que pueden, en cambio, ser desechados como simples deseos contingentes. Podríamos decir que el marco general de los fines, que conforman nuestra referencia profunda de valoración está conformado en la trama, o en la urdimbre, del trasfondo de comprensión y significados compartidos, mediante el lenguaje, y las prácticas de interacción de nuestro grupo humano, y que tras este fondo, nosotros descubrimos, o afirmamos tales fines particulares con los cuales nos identificamos personalmente. La figura que está involucrada aquí es la del individuo encarnado, que forma parte, o está enraizado en una realidad social concreta. Los fines, por tanto, desde esta óptica, no pueden surgir en un individuo aislado, de un modo tal que fueran supuestamente susceptibles de ser escogidos racionalmente –o bajo un pleno control activo del proceder racional, o calculados- al margen de esta relación profunda con la comunidad.

En el plano del orden social, lo que la crítica comunitaria, pues, le reprocha a la postura liberal es que, sobre la base de ese concepto de persona auto-determinada, la sociedad aparece nada más como un objetivo utilitario para los sujetos, que ya se encuentran individualizados, sin que se vea comprometido, en ningún nivel significativo, su identidad o personalidad. Los individuos son ontológicamente anteriores, de tal modo que lo que aquí se promueve, subrepticamente, es una especie de atomismo, o individualismo a-social en que los sujetos ingresan en la sociedad con el sólo fin de desarrollar sus planes de vida personales, determinados racionalmente de pleno –o escogidos bajo el control del yo-, y obtener las ventajas de la convivencia común; en particular, de la división del trabajo, y la seguridad. Para los comunitaristas esto es un craso error, incluso en el sentido realista de la teoría, pues reclaman que, de hecho, existe “una serie de capacidades humanas que solo se desarrollan gracias a la vida en comunidad”, o dicho de otro modo, que es la sociedad, o la vida en común entre los hombres, la que permite, y define, el desarrollo de estas capacidades. Tal es el caso de la racionalidad, o bien, de la misma autonomía y el carácter moral del sujeto, y también muy especialmente, según subraya Taylor, del lenguaje, “como

vehículo que hace posibles la adquisición, el desarrollo y la transformación de estas capacidades”⁷. Adelantando un poco, respecto de este punto, la crítica específica de Taylor, que estudiaremos a continuación, no puede, en realidad, pensarse siquiera en un sujeto propiamente humano, tal como nosotros identificamos lo que es un ser de este tipo, al margen de esta pertenencia en un grupo de interlocución y sentidos comunes. Pero ya ahondaremos este punto.

En suma, la cuestión que está en disputa, como se puede ver, es, esencialmente, una cuestión ontológica, esto es, acerca del tipo de *ser* que es un agente humano. Pero de acuerdo a estas dos posiciones respecto del hombre, que se plantean –la del individuo atómico, y la del sujeto social- la cuestión puede dar lugar, asimismo, a una controversia sobre el mejor ordenamiento político. El interés liberal de Rawls es impedir que “la deliberación sobre los principios de justicia emerja a partir de una concepción sustantiva sobre el bien”. Esto es lo que conduce a fundar la noción del agente humano, en esa concepción de la persona, como un sujeto de control racional. Y aunque Rawls, en *Liberalismo Político*, pretende que esto es sólo una concepción política, que implica sólo el ámbito del sujeto en cuanto ciudadano, sin comprometer su dimensión ética privada, es difícil pensar que las cosas no estén conectadas intrínsecamente. Es obvio que muchas de las discusiones al momento de legislar, son polémicas precisamente porque involucran posturas valóricas fuertes, lo que es sobretodo evidente, en casos extremos, como las controversias sobre el derecho al aborto⁸, la eugenesia, y otros temas de esta índole. La pretensión de que es posible erigir una concepción teórica sobre los principios del mejor orden social, prescindiendo de una concepción de la persona, parece incoherente cuando la miramos con mayor detenimiento. Y esto es precisamente lo que está en la base de la postura de Taylor. Esto es, que lo que es realmente fundamental, es dilucidar, o exponer al descubierto la concepción antropológica que subyace a la concepción de persona –o de ser humano- que está detrás de las distintas comprensiones, o modelos de comprensión, de la facultad de agencia, esto es, de las dos alternativas -como decía Sandel- de la agencia bajo

⁷ *Ibid*, 56.

⁸ *Ibid*, 58.

la dimensión voluntarista, o bajo la dimensión cognitiva. Esta es la cuestión relevante para Taylor y que debemos estudiar ahora, siguiendo los razonamientos que presenta al respecto.

2.2.1. La concepción de la persona bajo la dimensión voluntarista de la agencia

En el epígrafe 2.2.2, del capítulo B.2.2, hemos definido lo que Sandel llama la dimensión voluntarista de la facultad de agencia, según la cual el agente humano escoge sus fines. Lo que estudiamos ahora, en el presente epígrafe, es el concepto de persona, o de ser humano, que hay tras esto, es decir, la antropología particular que subyace a esta concepción de la agencia. Para ello revisamos los razonamientos de Taylor, acerca de la noción de sujeto que se funda en la idea del yo desvinculado, y el modo limitado en que se concibe para este caso la valoración de los fines.

Básicamente, para Taylor, la noción que aquí está implicada supone que la persona humana “es un ser dotado de consciencia, allí donde por consciencia se entiende una capacidad de formarse representaciones de las cosas”⁹. El factor central es esta capacidad de representación; un criterio “performativo”, o representacionalista. Esto es lo que hace a los sujetos humanos, seres que pueden tener un punto de vista sobre las cosas, como característica distintiva respecto de los animales, mientras que los animales, por su parte, son concebidos meramente como máquinas complejas. La reducción de la agencia humana que, según Taylor, implica esta concepción se puede plantear atendiendo a la diferencia entre lo que llama propósitos *originarios*, versus, propósitos *derivados*. Por ejemplo, podemos usar una calculadora, para calcular un pago, y decir que la calculadora está “calculando el pago”. Pero es obvio que fuera del contexto en el que la máquina desarrolla un propósito nuestro, en este caso el cálculo, no podemos identificar la acción de la calculadora como un propósito originario. El nuestro sí lo es, pero el que podemos atribuir

⁹ Taylor, 1985. (Artículo: *The concept of a person*). 98. “A person is a being with consciousness, where consciousness is seen as a power to frame representations of things”.

a la calculadora es sólo derivado, esto es, derivado del hecho que hacemos uso de ella para un objetivo nuestro. Según Taylor, al contrario de lo que defiende la postura representacionista, tanto los animales como los seres humanos somos agentes de propósitos originarios. Pero lo que distingue, realmente a los hombres es que las cosas nos importan en el sentido que les atribuimos un significado; como explicamos en el capítulo anterior, lo que aquí está implicado, son sentimientos que incluyen propiedades objetivas relativas a un sujeto de sentidos; esto es, cuestiones de orgullo, de vergüenza, de bondad moral, de dignidad, etc. las que sólo aparecen en la conciencia de un ser de significación.

Naturalmente, si nos limitamos solamente a considerar fines como la supervivencia, o la reproducción, llegaremos a pensar que la diferencia entre los animales y los hombres se reduce a una superioridad estratégica de estos últimos. Es decir, la capacidad de perseguir estos mismos fines con una facultad de cálculo mayor, facultad que es posibilitada, a su vez, por una representación más precisa de la realidad objetiva. Como dice Taylor; desde este punto de vista, “la característica sorprendente de las personas, pues, es su capacidad de concebir diferentes posibilidades, de calcular la modalidad de realización, de escoger entre ellas y de planificar en consecuencia su vida. La estupefaciente superioridad del hombre consiste en su poder estratégico. Las diferentes capacidades que definen una persona están comprendidas en este poder de planificar, cuyo aspecto crucial consiste en la facultad de representarse las cosas claramente. Podemos planificar bien cuando estamos en grado de delinear claramente las posibilidades, cuando podemos calcular el valor a la luz de nuestros objetivos, así como las probabilidades y los costos de su realización. En tal caso nuestras elecciones pueden decirse claras y conscientes. // Desde este punto de vista, el aspecto esencial de las facultades típicamente humanas de valoración y de elección consiste en la claridad y complejidad del cálculo”¹⁰.

¹⁰ *Íbid*, 104. What is striking about persons, therefore, is their ability to conceive different possibilities, to calculate how to get them, to choose between them, and thus to plan their lives. The striking superiority of man is in strategic power. The various capacities definitive of a person are understood in terms of this power to plan. Central to this is the power to represent things clearly. We can plan well when we can lay out the possibilities clearly, when we can calculate their value to us in terms of our goals, as well as the probabilities

Fijémonos bien en el hecho que esta perspectiva implica suponer que los fines que abrigamos los seres humanos se consideran como datos, o en parte como dados, y escogidos arbitrariamente. En cualquier caso “el proceso de valoración presupone que el propósito está fijo”. La facultad del raciocinio humano sirve sólo instrumentalmente, en este contexto, para buscar el mejor modo –o la vía estratégicamente más inteligente- para satisfacer las pasiones, tal como plantea Hume. “La elección es una escogencia en sentido propio a la luz de una valoración clara”. Esto explica que para esta concepción de las capacidades humanas, “la facultad de formarse representaciones claras y distintas”¹¹ resulte crucial. Así, reconocemos la influencia del pensamiento de Descartes, y del ideal del sujeto desvinculado, como asimismo el concepto lockeano del control del yo, en la conformación de esta tradición. Taylor subraya, en efecto, este antecedente, cuando identifica el surgimiento de esta perspectiva con los elementos centrales de la revolución epistemológica del siglo XVII. “Probablemente una de las tesis cruciales de la revolución del siglo XVII, en la que tomaron forma las ciencias naturales modernas, fue el rechazo de aquellas que podríamos definir propiedades antropocéntricas. Las propiedades antropocéntricas de las cosas son aquellas propiedades que ellas poseen sólo en cuanto son objetos de experiencia. Esta era la puesta en juego crucial en la distinción introducida en el siglo XVII entre propiedades primarias y secundarias. Las propiedades secundarias, como el color y el calor percibido, se aplican a las cosas sólo en cuanto son experimentadas. En un mundo privado de sujetos de experiencia, semejantes propiedades no podrían más ser atribuidas sensatamente a los objetos. Esas estaban comprendidas pues como cualidades meramente subjetivas, como relativas a nosotros, no como propiedades absolutas de las cosas”. Es en este contexto epistemológico, que surge -como hemos mostrado en la primera parte de este trabajo-, el ideal de la objetivación. Es decir, de lo que se trata es de poder representar la realidad material lo más fielmente posible, sin intervención de nuestras interpretaciones encarnadas, las que están plasmadas en la forma de experiencia de las propiedades secundarias. Hacer abstracción de éstas, adoptar la postura del sujeto desvinculado, implica

and cost of their attainment. Our choices can then be clear and conscious.// On this view, what is essential to the peculiarly human powers of evaluating and choosing is the clarity and complexity of the computation.

¹¹ *ibid.*

conseguir una visión objetiva del mundo. Precisamente, agrega Taylor, este rechazo de las propiedades antropocéntricas, fue una de las causas del espectacular progreso de las ciencias naturales, desde entonces. Y de aquí emerge el fundamento de base para la concepción representativista de la inteligencia humana, discutida antes, esto es, la asimilación de la conciencia del hombre al actuar de las cosas, “o, en otros términos, su comprensión de la acción a través de un criterio performativo”¹² o representacionista. Lo que queda fuera, como ya hemos advertido -y que volveremos a revisar más adelante- es, en este caso, la dimensión de significación de la conciencia humana. Es a esto a lo cual esta aproximación científicista del comportamiento no concede ningún peso específico.

Atendamos de nuevo a la comparación desarrollada en el capítulo anterior entre las propiedades de las situaciones -u objetos morales- que son, según decíamos, relativas al sujeto y aquellas que no. Esta diferenciación implica que reconocemos ciertas motivaciones como específicamente humanas frente a otras que no lo son, y que pueden ser comunes también con los animales, e incluso podemos imaginar reproducidas en máquinas. Dentro de las primeras, encontramos la culpa, el sentido de mortalidad, el orgullo, y la vergüenza, respecto de la cual nos detuvimos especialmente. Y dentro de las segundas mencionamos el miedo físico. Ahora podemos ver que en el caso de las motivaciones humanas, como la vergüenza, no es posible formular descripciones absolutas, en términos de relaciones meramente objetivas, lo que sí es posible para el caso del miedo físico. En este caso, de hecho, la significatividad de la situación puede ser expresada en términos médicos. “..algo en mi condición amenaza con poner término de algún modo a mi vida: por ejemplo, corro el riesgo de caer y el impacto resultaría letal. Tenemos aquí la sensación de poder describir el resultado incumbente en términos fisiológicos, en términos pues que no hacen referencia a su importancia para mí, tal como podríamos describir la muerte de un pájaro o cualquier otro proceso natural”¹³. Se aprecia, por tanto, que en este caso podemos imaginarnos una descripción desvinculada, o absoluta del comportamiento del sujeto, bajo la cual explicaríamos que las alteraciones fisiológicas producto de la caída, representan un objetivo

¹² *Íbid.* 106.

¹³ *Íbid.*, 109.

negativo, o perjudicial; y que por tanto, es algo que deseamos evitar. Esto muestra que el comportamiento, en este caso, podría ser explicado estratégicamente, y que es susceptible de una descripción de la que incluso podríamos figurarnos una simulación por parte de una máquina¹⁴.

Esta trasposición absoluta de la realidad implicada, en los términos de meras relaciones mecánicas, no es posible, en cambio, en el caso de la vergüenza, pues el fundamento de ésta, es el hecho de la significación que las situaciones –u objetos- tienen para un ser reflexivo como es el ser humano. Las posibles consecuencias mortales de una caída son, por decir así, un hecho bruto, en el sentido que valen para cualquiera. Pero el sentido de la vergüenza depende de las condiciones de significado que las cosas tienen para nosotros, y es por esto que decíamos, anteriormente, que las propiedades de una situación que nos inspira este sentimiento, son propiedades –o *imports*- relativos al sujeto (C.1.). Como señala Taylor, es posible que ciertas situaciones provoquen un sentimiento de vergüenza para personas de una cultura, pero no para otras. Pero, en cambio, no podemos decir que una caída desde cincuenta metros, tenga más probabilidades de ocasionar la muerte a unas personas que a otras. En el caso de la vergüenza no podemos dar una descripción desvinculada, o absoluta, pues aquí está implicado un cierto “criterio”, el que sólo es posible que aparezca en la conciencia de un ser que es sensible a los significados de las cosas, y situaciones. Aquí dejamos fuera, por tanto, a los animales como a las máquinas.

En suma, podemos “distinguir entre los motivos que parecen potencialmente susceptibles de una descripción privada de referencias a la significación, y aquellos que no lo son en

¹⁴ *Íbid.* Es decir, la máquina también podría destruirse por una caída, de modo tal que podríamos imaginar en ella instalado un mecanismo que calcule la probabilidad de caída y destrucción posible en el ambiente y emprenda las acciones evasivas que corresponden. Esto por supuesto dejaría fuera la experiencia subjetiva del miedo, y de hecho no podríamos distinguir si la evasión responde al miedo, o al disgusto, por ejemplo. Es decir, se trata de una mera actitud concomitante ante la caída. La analogía de todas maneras, es útil, para ejemplificar el hecho que podemos dar una descripción absoluta, o desvinculada de la motivación del miedo físico, pues en este caso lo importante parece ser, nada más, que podemos prever el comportamiento del sujeto. Piénsese por ejemplo, en el caso del *behaviorismo*.

ningún modo”¹⁵. Un ejemplo actual, en el ámbito de las ciencias sociales, de promoción del tipo de explicaciones mecánicas, o absolutas (o neutrales), es el recurso a la sociobiología. Esto es, la inclinación a “explicar las prácticas y valores humanos a la luz de los fines de la supervivencia, o de la reproducción”¹⁶. En esta clase de argumentos encontramos la herencia de la tradición representacionista de comprensión de la conducta humana, bajo el viejo requisito de evitar las propiedades antropocéntricas. El modelo de aplicación de la razón que está asociado a esta perspectiva de los fines absolutos, es el de la razón instrumental. El modo apropiado de la deliberación viene a ser el pensamiento estratégico, y la superioridad del hombre respecto de los animales radica precisamente en la superioridad de su inteligencia instrumental en este sentido aquí indicado. El ideal que está detrás de todo esto, como ya lo advertimos antes, es el de la concepción moderna de la libertad. De hecho, la figura de un sujeto, desde la perspectiva absoluta, implica la capacidad de este sujeto, de considerar las cosas y el mundo desprovistas de su significado “humano”. Significa neutralizar la dimensión del significado. Y esto equivale a postular la posesión de un tipo especial de libertad; “la libertad del sujeto que se autodefine, que determina los propios fines, o los reencuentra en los propios deseos naturales”¹⁷.

Llegados a este punto, ya se puede ver notoriamente la analogía que existe entre esta descripción de conjunto que hace Taylor acerca del concepto de la persona, -en particular, la versión que describe al “sujeto desvinculado”-, por una parte, con la definición que da Sandel de la facultad de la agencia humana considerada sólo en su dimensión voluntarista, por la otra. El siguiente párrafo explicita por completo esta equivalencia. Taylor contrasta la perspectiva de la significación con la perspectiva del sujeto de control. Y a este respecto dice: “Según la perspectiva de la significación, el sujeto se encuentra en un mundo de significados que él comprende solo imperfectamente. Su tarea es interpretarlo mejor con el fin de saber quién es él mismo y que cosas debería perseguir, o querer. Pero, según la

¹⁵ *Íbid*, 111. “We can distinguish between motives which seem potentially capable of a significance-free account, and those which definitely are not”.

¹⁶ *Íbid*.

¹⁷ *Íbid*, 112. “..the freedom of the self-defining subject, who determines his own purposes, or finds them in his own natural desires”.

perspectiva representacionista, el sujeto conoce ya los propios fines. Su mundo es un mundo de medios potenciales, que él comprende con el propósito de ejercer un control. Él es en un sentido crucial un sujeto desvinculado”¹⁸. En síntesis, atendiendo a este razonamiento, parece que estamos autorizados a concluir, en definitiva, que el ideal del “sujeto desvinculado” en la definición de Taylor, equivale el sujeto que elige sus fines, en la conceptualización de Sandel, y que el “sujeto de significados”, que corresponde, según Taylor, a la descripción realista del tipo de seres que son las personas humanas, equivale a considerar la dimensión de la agencia en la cual el sujeto “descubre” sus fines, y no sólo los elige.

2.2.2. La concepción de la persona bajo la dimensión cognitiva de la agencia

Debemos revisar ahora la postura que Taylor considera más realista como imagen de lo que es una persona humana. Esta viene descrita por la figura de un sujeto de significados. Una característica central de esta perspectiva es que se concentra principalmente en la naturaleza de la acción, cosa que el enfoque representacionista no atendía. No podemos identificar a los agentes únicamente sobre la base de un criterio de prestaciones, ni asimilar los animales a las máquinas, pues los agentes, en realidad, se caracterizan porque a ellos las cosas les importan¹⁹, y esto significa que les podemos atribuir propósitos originarios para sus actos, cosa que no podíamos hacer coherentemente, como veíamos, en el caso de la calculadora, en la que sólo reconocemos propósitos derivados. A partir de esta separación básica de los hombres y los animales respecto de las máquinas, el rasgo principal que distingue, en particular, a los seres humanos es que a estos las cosas les importan además de una manera

¹⁸ *Íbid*, 112. “The subject according to the significance perspective is in a world of meanings that he imperfectly understands. His task is to interpret it better, in order to know who he is and what he ought to seek. But the subject according to the representation view already understands his ends. His world is one of potential means, which he understands with a view to control. He is in a crucial sense disengaged”.

¹⁹ *Íbid*, 98. “The second view to explore here does, by contrast, focus on the nature of agency. What is crucial about agents is that things matter to them. We thus cannot simply identify agents by a performance criterion, nor assimilate animals to machines”.

que las situaciones incorporan un significado²⁰. Éste es el fundamento, como ya dijimos, de todo ese conjunto de sentimientos propiamente humanos como la vergüenza, el orgullo, la culpa, o el sentido de dignidad, los que sólo aparecen sobre el trasfondo de un criterio de significado personal de las situaciones. La vergüenza, por ejemplo, se produce ante la experiencia de una situación “vergonzosa”, pero esta experiencia sólo es posible para un sujeto que considera ciertas cosas humillantes, en comparación con otras que describen, en cambio, el carácter de lo que es deseable como imagen de sí mismo. Es decir, esto implica una diferencia entre las cosas que se hacen o desean hacerse, de las que merecen ser hechas. Una circunstancia en que podríamos sentir vergüenza es, en efecto, cuando hacemos algo que no sentimos digno de ser hecho, algo que no debíamos hacer, o que no está de acuerdo con aquello que queremos ser. Lo que se requiere aquí es la conciencia de un significado, o del sentido de sí mismo, o del que queremos dar a nuestra vida. Este es un interés específicamente humano, de modo que si recordamos la perspectiva anterior, representacionalista, y la comparamos con ésta, reconocemos su error, pues podemos ver muy bien que, en realidad, la diferencia con los animales no puede consistir sólo en una superioridad estratégica en el uso de los medios para conseguir fines de prestación, o utilitarios, sino que radica –de hecho- en esta propiedad de la significación.

En relación al significado de las cosas como un interés específicamente humano, Taylor dice; “...una vez puesta la cuestión de la acción aflora de inmediato aquella de los fines de los agentes. Y es claro que existen algunos fines peculiarmente humanos”. La consciencia, “no puede ser comprendida simplemente como la facultad de formarse representaciones sino que debe ser vista también como aquello que nos consiente de estar abiertos a tales

²⁰ Es pertinente observar que este criterio distintivo del ser humano es señalado por Taylor, a lo largo de toda su obra, en distintos contextos de discusión, de modo que constituye parte importante de su concepción antropológica. Esto ya se puede ver desde su primer trabajo, “The explanation of Behaviour”, en el que expone el debate precisamente en estos términos; de un lado aquellos que sostienen que el fundamento de la conducta humana es esencialmente distinto del de los procesos naturales, porque obedece intrínsecamente a “significados” y “valoraciones”; mientras que por la otra parte, están aquellos que niegan esta diferencia como una cuestión de principio, y suponen, en cambio, que no hay diferencias entre las ciencias del comportamiento humano y las ciencias naturales. Más aun, desde este punto de vista, las nociones de propósito y mente, no apuntan a nada real, y sólo servirían para oscurecer y hacer más confuso el debate. Esta es la postura, como veremos, que rechaza Taylor con más fuerza. (Taylor, 1967; 3).

intereses humanos. Nuestra consciencia es en algún modo constitutiva de estos elementos de significación y no es solamente la condición de su representación”²¹. Es en el contexto de estas razones que nuestra autor juzga que la esencia de la valoración que efectuamos como agentes no se puede reducir a una mera estimación en base a fines prefijados, sino que debe ser vista más bien a la luz de la “sensibilidad a ciertos criterios: aquellos que están implícitos en los propósitos peculiarmente humanos. El sentido de sí mismo es el sentido de dónde nos encontramos en relación a esos criterios, y una elección personal propiamente es la elección basada sobre tales criterios. (...) El centro de gravedad no está puesto más en la facultad de planificar, sino más bien en la apertura a ciertas dimensiones de significación. Es esto lo que resulta esencial ahora para el actuar humano”²².

Una aproximación distinta para dar cuenta de esta propiedad de significación que poseen los seres humanos, es estudiar la diferencia que existe entre lo que Taylor llama una evaluación fuerte, y una evaluación débil de los fines que ingresan en la consideración del agente. El ensayo titulado “*What is human agency?*” desarrolla este análisis. En este lugar, y siguiendo a Frankfurt, Taylor distingue, primero, entre dos formas del deseo; los de primer grado, para caracterizar el deseo de algo simplemente, y los de segundo grado, para definir un deseo más complejo que consiste en desear tener o no tener ciertos deseos de primer grado, o dicho de otra forma, que los deseos de segundo grado corresponden a la capacidad de valorar los propios deseos, propiamente tales, esto es, los de primer grado. Taylor considera que lo propio, y específico del hombre, en contraste con los animales, es esta capacidad de tener deseos de segundo grado, o de valorar los propios deseos, a la luz de consideraciones más “altas”, relativas al significado. Textualmente dice: “..aquello que

²¹ *Ibid*, 104,105. “Consciousness is indeed essential to us. But this cannot be understood simply as the power to frame representations, but also as what enables us to be open to these human concerns. Our consciousness is somehow constitutive of these matters of significance, and does not just enable us to depict them”.

²² *Ibid*, 105. “The essence of evaluation no longer consists in assessments in the light of fixed goals, but also and even more in the sensitivity to certain standards, those involved in the peculiarly human goals. The sense of self is the sense of where one stands in relation to these standards, and properly personal choice is one informed by these standards. The centre of gravity thus shifts in our interpretation of the personal capacities. The centre is no longer the power to plan, but rather the openness to certain matters of significance. This is now what is essential to personal agency”.

es específicamente humano es la capacidad de valorar los propios deseos, de considerar algunos de ellos deseables y otros indeseables”²³. Lo que aquí está implicado es una “valoración cualitativa de mis deseos; el tipo de situación que tenemos, por ejemplo, cuando renuncio a actuar por un motivo dado –supongamos, por rencor o envidia- porque lo considero despreciable o indigno. En un caso de este género nuestros deseos son clasificados en base a categorías como superior e inferior, virtuoso y vicioso, más o menos realizante, más o menos refinado, profundo y superficial, noble o indigno. Los enjuiciamos pues como pertenecientes a modelos de vida cualitativamente diferentes; fragmentados o integrados, alienados o libres, santos o meramente humanos, valientes o pusilánimes, etc”²⁴.

La diferencia establecida puede describirse, pues, en los términos del tipo de evaluación. Cuando sólo comparamos alternativas deseables, o deseos de primer grado, nuestra deliberación como agentes a este respecto es una evaluación débil, mientras que cuando llevamos a cabo la autovaloración reflexiva de los deseos mismos, efectuamos una evaluación fuerte de los fines, o propósitos. En este último caso “la valoración está interesada en el valor cualitativo de los diferentes deseos”²⁵. Pongamos algunos ejemplos que pone Taylor, para ilustrar esto. El tipo de decisión entre pedir de la carta, un plato de spaghetti o de canelloni, involucra evidentemente nuestra facultad de agencia en términos de una valoración débil. Lo mismo ocurre en la decisión implicada entre ir de vacaciones al sur o ir de vacaciones al norte. Estas alternativas tienen características distintas, y por tanto son cualitativamente²⁶ distintas en su grado de deseabilidad. “Pero aquello que falta en este

²³ *Íbid* (Artículo; What is human agency?). 15. “But what is distinctively human is power to evaluate our desires, to regard some as desirable and others as undesirable”.

²⁴ *Íbid*, 16. “...a qualitative evaluation of my desires; the kind of thing we have, for instance, when I refrain from acting on a given motive –say, spite, or envy- because I consider it base or unworthy. In this kind of case our desires are classified in such categories as higher and lower, virtuous and vicious, more and less fulfilling, more and less refined, profound and superficial, noble and base. They are judged as belonging to qualitatively different modes of life: fragmented or integrated, alienated or free, saintly, or merely human, courageous or pusillanimous and so on”.

²⁵ *Íbid*, 16. “For what is important is that strong evaluation is concerned with the qualitative *worth* of different desires”.

²⁶ Es importante notar que a pesar de tratarse de meros deseos contingentes (de primer grado), las alternativas de todos modos se diferencian cualitativamente, no necesariamente en términos cuantitativos como pretende el utilitarismo. “El utilitarismo ha tenido siempre la tendencia a desembarazarse de las distinciones cualitativas de valor, convencido del hecho que ellas representan percepciones confusas de las bases reales de nuestras preferencias que serían en cambio cuantitativas”. Taylor, 1985, 17. “The bent of

caso es una distinción entre los deseos en relación a su valor, y este es el motivo por el que no se trata de una valoración fuerte”.

Taylor explicita, en suma, dos criterios que establecen la diferencia aludida. “(1) En las valoraciones débiles, para que algo sea juzgado bueno es suficiente que sea deseado, mientras en las valoraciones fuertes existe también un uso de ‘bueno’ o de algún otro término valorativo por el cual no basta el hecho de ser deseado; en efecto algunos deseos deseados pueden ser juzgados malos, despreciables, innobles, triviales, superficiales, indignos, etc. // De esto se sigue que (2) en las valoraciones débiles cuando una alternativa deseada es despreciada, lo es sólo por su contingente incompatibilidad con una alternativa más deseada”²⁷. Mientras que en las valoraciones fuertes, al desplegarse un lenguaje de valoraciones cualitativas (noble-despreciable, profundo-superficial, etc.), existe una incompatibilidad que no es contingente, o dicho de otro modo, “el deseo que es descartado no lo es en función de un conflicto meramente contingente u ocasional con otro fin”²⁸, sino que es más profundo.

En este contexto del razonamiento, Taylor ejemplifica de qué manera una situación particular de la agencia puede ser vista tanto desde el punto de vista que considera nuestras valoraciones fuertes, pero también desde una perspectiva que tiende a reducir el carácter de nuestras valoraciones auténticas a una forma no cualitativa, o a un *médium* homogéneo (cuantitativo), como es el caso del enfoque de la tradición utilitarista. Imaginemos pues – dice Taylor- una persona inclinada a la gula. Puedo considerar el beneficio de abstenerme

utilitarianism has been to do away with qualitative distinctions of worth on the grounds that they represent confused perceptions of the real base of our preferences which are quantitative”.

²⁷ *Íbid*, 18. “(1) In weak evaluation, for something to be judged good it is sufficient that it be desired, whereas in strong evaluation there is also a use of ‘good’ or some other evaluative term for which being desired is not sufficient; indeed some desires or desire consummations can be judged as bad, base, ignoble, trivial, superficial, unworthy, and so on. // It follows from this that (2) when in weak evaluation one desired alternative is set aside, it is only on grounds of its contingent incompatibility with a more desired alternative”.

²⁸ *Íbid*, 21. “...the rejected desire is not so rejected because of some mere contingent or circumstantial conflict with another goal”.

de comer en exceso en base a un criterio profundo que contrasta la dignidad y la degradación, es decir, en el sentido que no quiero ser una persona esclava de este apetito desmesurado, y que esto constituye parte de mi dignidad. En este caso lo que está en juego es el sentido de mí mismo, de la vida digna que quiero llevar, versus la degradación que significa ser una persona incontinente en la alimentación. Pero también puedo juzgar las cosas desde otro punto de vista. Puedo considerar el beneficio de no comer de esa manera excesiva simplemente desde la óptica utilitarista de las “cantidades de satisfacción” implicadas en las alternativas. Si me abandono a la gula, obtengo un determinado nivel de placer, pero también probablemente, incrementará mi tasa de colesterol y arruinará mi salud, en el futuro, lo que me impedirá, llegado el momento, de disfrutar y experimentar placer a partir de otras actividades igualmente deseables. Véase que es perfectamente posible afirmar que el fundamento de nuestra decisión de abandonar el vicio ahora es esta comparación cuantitativa, y nada más que ello. En este caso, dice Taylor, el agente opera como un mero sopesador de alternativas, pero no como un ser humano *profundo*. La mayor profundidad que caracteriza al evaluador fuerte se revela, por tanto, como un factor fundamental. “El valorador fuerte considera las alternativas a las que se enfrenta a la luz de un lenguaje más rico. A sus ojos lo deseable no es definido sólo por aquello que él desea, o de aquello que él más desea bajo un cálculo de consecuencias”. La mayor deseabilidad de una cierta cosa, es algo que puedo articular en este caso, en cuanto soy un valorador fuerte, esto es; en el sentido de algo que expreso en un vocabulario de *distinciones cualitativas* (más digno que, más noble que).

Ahondemos un poco más en este criterio de la *profundidad*, para indicar la articulación de un juicio cualitativo en el marco de la agencia, y su separación con la mera discriminación de deseos incompatibles *de facto*. Recordemos para estos efectos lo que dijimos en B.2.2 (epígrafe 2.2.2). Allí decíamos que los fines *escogidos* en el marco de lo que Sandel llamaba la facultad de agencia, en su dimensión voluntarista, parecían ser un tipo de fines menos profundos o meramente contingentes, en comparación a los fines *descubiertos* por introspección, en el marco de la agencia en su dimensión cognitiva. Taylor formula un argumento que nos permite precisar ahora en qué sentido se justifica esta calificación de

“mayor profundidad”. El sujeto de la agencia que evalúa sus deseos mediante una valoración fuerte, caracteriza estos deseos, o fines -como decíamos-, en función de una *distinción cualitativa*, es decir, como más dignos, más nobles, etc. que otros fines. Pero mirado de cerca esto significa que piensa en alguno de esos fines, o inclinación, “en los términos del tipo de calidad de vida que esta expresa y sostiene”. Dice Taylor; “Yo evito el acto cobarde (...) porque quiero ser un hombre valiente y respetable. Mientras para el simple sopesador la puesta en juego es la deseabilidad de las diferentes consumaciones, aquellas definidas por sus deseos *de facto*, para el valorador fuerte la reflexión examina también los diferentes posibles modos de ser del agente. Las motivaciones o los deseos no cuentan sólo en virtud del atractivo de las consumaciones, sino también en virtud del tipo de vida y del tipo de sujeto al cual propiamente estos deseos pertenecen”²⁹. Y esto es precisamente lo que “agrega profundidad”. Es decir, que cuando consideramos, en particular, esta dimensión de la agencia -en su sentido “cognitivo” como dice Sandel, o *introspectivo*-, lo que hacemos es reflexionar acerca “de nuestros deseos en los términos del tipo de ser que somos por el hecho de poseerlos o realizarlos”. Aquí no nos limitamos a sopesar las alternativas “periféricamente”: “...una reflexión sobre el tipo de ser que somos nos conduce en cambio al centro de nuestra existencia en cuanto agentes. La valoración fuerte no es sólo una condición de articulación respecto de las preferencias, sino también respecto a la cualidad de la vida, al tipo de ser que somos o que queremos ser. En este sentido es más profunda”.

Es decir, el sentido de la profundidad que aquí está involucrado está referido, o responde – dice Taylor- a lo que corrientemente entendemos al contrastar nuestra imagen de una persona profunda versus la de una persona superficial. Sentimos, de hecho, que una persona es vana o superficial, cuando es “insensible, o inconsciente, o no interesada a cuestiones

²⁹ *Íbid*, 25. “I eschew the cowardly act (...) because I want to be a courageous and honourable human being. Whereas for the simple weighter what is at stake is the desirability of different consummations, those defined by his *de facto* desires, for the strong evaluator reflection also examines the different possible modes of being of the agent. Motivations or desires do not only count in virtue of the attraction of the consummations but also in virtue of the kind of life and kind of subjects that these desires properly belong to”.

que conciernen a la cualidad de la vida”. Su vida es “superficial”, de hecho, porque se limita al mero intento de satisfacer o apagar los deseos de facto, sin ser tocado “por lo que estos deseos expresan y sostienen bajo formas de modelos de vida”. Para esta persona esto último carece de importancia, y en cambio se muestra más interesada en los aspectos exteriores de su vida. Taylor sostiene que si tenemos en cuenta el modelo de la agencia propuesto por el utilitarismo, el “utilitarista perfecto” sería precisamente un personaje que se amolda a esta figura de un sujeto extremadamente superficial, al punto de parecer inverosímil como imagen de una verdadera persona humana.

2.3. La obra de Rawls, como ejemplo paradigmático, de una filosofía política fundada en una ética procedimental.

Debemos examinar ahora, un poco más de cerca, de qué manera la postura filosófica de Taylor, y el razonamiento que éste formula en contra de las éticas procedimentalistas, así como la crítica de Sandel -que Taylor confirma-, se aplican, en particular, a los postulados centrales de la corriente liberal que representa emblemáticamente la obra de John Rawls.

La crítica de Sandel ha dejado en evidencia que la teoría de Rawls se erige sobre una particular concepción de la facultad de agencia, constituida en su dimensión “voluntarista”. Esta concepción implica, asimismo, una noción particular de la persona humana bajo el modelo del *sujeto de control*, o desvinculado, pues supone que las partes no descubren – introspectivamente- sus fines, sino que *los eligen*. En *Liberalismo Político*, no obstante, Rawls reformula su concepción teórica, y sugiere un nuevo modo en el que debe interpretarse su teoría. En este nuevo contexto pretende haber presentado una teoría política moralmente neutra. Es lo que llama la concepción *política* de la persona, para decir con ello que prescinde de afirmar una determinada concepción ontológica –o metafísica- de la persona humana, de tal modo que ya no nos vemos conducidos, por su cauce, a suscribir una determinada doctrina comprensiva, o un determinado concepto fuerte del bien, como

base de la teoría. La respuesta de Rawls se articula, precisamente, indicando que el aspecto abstracto de una condición hipotética, como la posición original -la que es sólo un dispositivo heurístico, o como él dice, un *recurso de representación*-, puede suscitar malas interpretaciones. Una de ellas, en especial, es la de Sandel. Esta consiste en entender que las condiciones descriptivas de la posición original, cuando se refiere a las características de las partes, “*presupone una concepción metafísica particular de la persona*”, como por ejemplo, la suposición de que la naturaleza esencial de las personas es independiente, y anterior a sus fines. Esto –dice- equivale a no comprender adecuadamente la propuesta.

Atendamos a la explicación que proporciona Rawls, específicamente, para estos efectos. He aquí lo que afirma en un pasaje importante de LP: “Una vez examinada la idea de la posición original, agregaré lo siguiente para evitar los malentendidos: es importante distinguir tres puntos de vista: el de las partes en la posición original, el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y, finalmente, el de nosotros mismos; el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de la justicia. () Los primeros dos puntos de vista pertenecen a la concepción de la justicia como imparcialidad, y se especifican con referencia a sus ideas fundamentales. Pero mientras que las concepciones de una sociedad bien ordenada y la de los ciudadanos como libres e iguales podrían realizarse en nuestro mundo social, las partes como representantes racionales que especifican los términos justos de la cooperación social poniéndose de acuerdo sobre principios de justicia, son simplemente partes de la posición original. Esta posición la establecemos usted y yo al elaborar la justicia como imparcialidad y, por ello, la naturaleza de las partes de la posición original depende de nosotros: son simplemente las creaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro artificio de representación. Mal se interpretará la justicia como imparcialidad si las deliberaciones de las partes y las motivaciones que les atribuimos son tomados erróneamente como

explicación de la psicología moral, ya sea de personas reales o de ciudadanos en una sociedad bien ordenada”³⁰.

La apreciación que hace Rawls queda bien clara. Es necesario distinguir tres instancias distintas, que se encuentran aquí involucradas de diversa forma. Primero están las partes de la posición original. Estos son –digamos– una mera instancia imaginaria, pero que utilizamos con un propósito metodológico, para construir una teoría. Podríamos decir que son, en tanto entes ficticios, unos *sujetos metodológicos*. En segundo lugar están los ciudadanos de una sociedad bien ordenada. Estos representan una instancia que no sirve a un fin metodológico en sí, sino más bien sirven a un propósito teórico, directamente. Son figuras del contenido mismo de la teoría. Por esto, podemos denominarlos *sujetos ideales*. Por último estamos, como dice Rawls, *nosotros mismos*; “*usted y yo*”, colocados como científicos políticos, que tenemos la capacidad de observar al conjunto de los sujetos hipotéticos, esto es; tanto a los *sujetos metodológicos*, como a los *sujetos ideales*. Podríamos plantear que hay una diferencia, no obstante, entre estos tipos de sujetos, y que consiste en que a los sujetos ideales, aunque sean ficticios, no parece válido atribuirles propiedades arbitrariamente, como si podemos hacerlo con los sujetos metodológicos. Esta es una diferencia importante porque la réplica de Rawls pasa por alto precisamente este punto. Rawls, en efecto, sostiene que las partes de la posición original -los que aquí hemos denominado, sujetos metodológicos-, son unas creaturas meramente artificiales, y que por esta razón, los supuestos descriptivos sobre su naturaleza no implican que la teoría contenga una concepción metafísica de las personas. Las propiedades que les atribuimos sirven sólo metodológicamente, con el fin de modelar las bases de la teoría. Pero una vez que tenemos estas bases -concretamente, los principios surgidos de la deliberación realizada en la posición original-, obtenemos una teoría válida para los sujetos ideales, de manera que podemos olvidarnos de aquellas partes que los representaban.

Debe advertirse bien este desplazamiento de la atención que propone Rawls de los sujetos ideales a los sujetos metodológicos. Estos sujetos son meta-teóricos, no son parte

³⁰ Rawls, 2006; 50.

propriadamente del contenido de la teoría, y sin embargo, es a ellos a quienes se los hace deliberar sobre los principios de la justicia, y quienes determinan por tanto estos principios. Esta es una situación singular porque inicialmente tenderíamos a pensar que para todos los efectos teóricos, lo importante es determinar o suponer unas características determinadas de los sujetos ideales. Lo que nos interesa que se diga, en efecto, ha de ser algo, a propósito de estos sujetos ideales. Estos son los que describen el contenido de la teoría, y son pues los que representan en ésta a los ciudadanos de la realidad. La consideración de lo que pase en el espacio del método implica, por tanto, el problema de cómo extender esos resultados de nuevo al campo estricto de la teoría. Y esto produce la necesidad de establecer claramente cuál es la relación de semejanza ontológica entre los sujetos ideales y los sujetos metodológicos, y lo mismo pasaría, aunque se crearan unos nuevos sujetos ficticios para representar a los metodológicos, y así sucesivamente *ad infinitum*.

De modo que no parece posible, en definitiva, rehuir la condición de establecer la esencia ontológica de las partes, en la teoría. Esto es independiente de los resultados a los que se llegue a partir del análisis de la deliberación de los sujetos metodológicos, que concluye en la determinación de los principios de justicia. Los supuestos que se definen para esos sujetos configuran la materia de la deliberación misma, y deben valer para los sujetos ideales una vez que se ha formado la sociedad bien ordenada. Esto se pueden advertir a partir de dos cosas. Primero, que si no lo hacen, esos sujetos no podrían nunca tomarse como los sujetos ideales que son los habitantes de nuestra ciudad teórica. Y segundo, que deben seguir valiendo para que designen en efecto el ordenamiento más adecuado que las partes juzgaron para la sociedad. Esto se deriva de constatar el carácter contractualista de la concepción de Rawls. En este caso, vemos que los principios de justicia acordados no pueden valer sólo como principios para el momento de la fundación original, porque esto es lo que ya ha rechazado una teoría contractual como premisa, al sostener que su situación teórica es una condición ficticia, y no histórica, por lo que tiene validez permanente,

como si el contrato se refundara una y otra vez en el tiempo. En esto, y no en otra cosa – según el contractualismo de Rawls³¹-, puede estar en lo correcto una teoría de la sociedad.

Ahora bien, podemos estrechar el ámbito de nuestro examen, en este punto, y preguntarnos acerca de cuáles son las características específicas de un ser humano real, que Rawls admite –y considera suficientes- para ser reproducida por los sujetos metodológicos. Véase que esta es la condición, en efecto, que proporciona supuestamente la justificación de unos principios de justicia válidos para sujetos ideales, pero a partir de la deliberación llevada a cabo por partes metodológicas (sujetos metodológicos). El argumento de Rawls diferencia a este respecto, lo que él denomina, la *autonomía racional*, de la *autonomía plena*. Dice Rawls: “*La autonomía racional no es de ninguna manera, como tal, un ideal, sino una manera de modelar la idea de lo racional (en oposición a lo razonable) en la posición original*”³². El asunto es claro. La deliberación de las partes es una manera de modelar la autonomía racional de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada. Pero no es nada más; es un recurso heurístico de alto nivel, pero es sólo eso. Los sujetos metodológicos representan la “racionalidad” de los sujetos humanos ideales. Es decir, esta es la figura epistemológica que se propone para encarnar en el espacio del método, una determinada dimensión intelectual del ser humano ideal (teórico). Los sujetos ideales, por cierto, son también razonables, y no sólo racionales. Pero esto, en opinión de Rawls, es irrelevante para la teoría, mientras nos mantengamos en el espacio del método.

Esta es precisamente la cuestión que nubla el razonamiento, y lo vuelve ambiguo. El problema, en concreto, que no queda despejado, -o que no parece quedar despejado-, es

³¹ Rawls se cuida de tomar el contractualismo en este sentido remozado, que da cuenta de las críticas vertidas a las primeras versiones de la teoría contractualista. Así, por ejemplo, afirma que; “*En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia*” (Rawls, 2006; 25).

³² *ibid*; 50.

que, a pesar de que Rawls nos invita a restringir el supuesto de la mera racionalidad al planteamiento metodológico sobre la naturaleza de las partes, vemos igualmente que con posterioridad, los resultados obtenidos, se consideran como válidos principios de justicia, para seres reales. Y esto no puede sino sorprendernos.

En este punto podemos volver a una explicación puntual que dimos en el capítulo B.2.2 (2.2.1), con el fin tal vez de tratar de entender –en última instancia- esta aparente ambigüedad, y dar todavía crédito a su teoría. Allí, decíamos, que la clave de la propuesta de Rawls es el concepto de la posición original, y la premisa de igualdad, o “imparcialidad”, a él asociado. La característica distintiva de la teoría, es que a este principio de igualdad lo establecemos como un requisito de construcción metodológica del modelo, a través del supuesto del velo de ignorancia, y no como un supuesto *a priori* de la realidad de las personas humanas. En esto consiste la advertencia de Rawls. Es decir, al incorporar el supuesto del velo, introducimos la igualdad como premisa, y condición fundamental que deben cumplir las partes para poder llevar a cabo una deliberación justa que asegure, a su vez, la justicia de los principios acordados. La justicia del procedimiento (validez epistemológica) asegura la justicia del resultado (validez lógica). Pero ahora hace falta saltar, en efecto, a la especificación de este resultado, el que debe valer para las partes reales. Para Rawls el requisito incorporado de igualdad, a través del velo de ignorancia, cumple asimismo con esta exigencia lógica –como veíamos, según la explicación de Schmidt- pues hace posible que podamos pensar en la perspectiva de un solo individuo, que reproduce la racionalidad –la autonomía racional- en el marco de la deliberación, de equilibrio reflexivo, y diluye con ello las diferencias contingentes que muy probablemente se suscitarían si hemos de considerar el espectro completo de la personalidad de los distintos individuos.

Ahora bien, no se puede negar que este es un ingenioso artificio metodológico, un recurso heurístico de alto nivel, como lo entiende Rawls, pero aún así no parece convincente. En realidad -y en contra de lo que dice Schmidt-, mientras que podemos aceptar que, tal vez, la validez del procedimiento³³ es útil para asegurar la validez del resultado, el hecho que este

³³ Procedimiento que incorpora un fundamento moral bajo el requisito de igualdad.

resultado –por otra parte- sea suficiente para modelar las reivindicaciones sociales –o políticas- de los seres humanos, es bastante discutible. Y esto se debe precisamente a lo que indicaba Taylor en su crítica general al conjunto de las éticas procedimentales. Esto es, que las personas reales, no pueden ser modeladas únicamente sobre la base de su racionalidad desvinculada. O no, al menos si se quiere dar cuenta de la integridad de sus motivaciones, y una concepción realista de la facultad de agencia. He aquí que se revela, en efecto, esa posible fuente de incoherencia que emerge, según Taylor, en toda concepción ética procedimentalista, una vez que pretende prescindir, en serio, de una determinada valoración fuerte, o una concepción del bien, como base del análisis. Esto supone, como ya hemos visto, erigir una teoría del hombre sobre supuestos inverosímiles, o por los menos, reduccionistas. Cuando nuestro autor, en *Fuentes del Yo*, ataca, de hecho, el supuesto rawlsiano de que es posible, sobre la base de una teoría débil del bien (una teoría del bien que suponga lo mínimo, desde el punto de vista de un sujeto racional) justificar la primacía de la justicia³⁴, es esto justamente lo que dice. Así, sostiene: “Rawls, por supuesto, logra derivar (si se sostienen sus argumentos para la teoría de la opción racional) sus dos principios de justicia. Pero él mismo está de acuerdo en que reconocemos que efectivamente éstos son principios aceptables de justicia porque encajan en nuestras intuiciones. Si fuéramos a articular las bases de dichas intuiciones, tendríamos que comenzar por exponer una muy ‘densa’ teoría del bien. Afirmar que ‘no es necesario’ hacerlo para desarrollar una teoría de la justicia resulta muy engañoso. De hecho, no se expone minuciosamente sino que se basa en el sentido del bien con que ya contamos, para decidir qué principios de justicia son los adecuados. La teoría de la justicia que parte de esa débil teoría del bien resulta una teoría cuyas nociones básicas se mantienen inarticuladas, como aparece, por ejemplo, en la crítica de Michael Sandel”³⁵.

Naturalmente, que la teoría de la justicia puede seguir siendo válida como argumento filosófico para la justificación de los principios distributivos, en el plano económico, y de los derechos políticos básicos, requeridos en una sociedad liberal. En este sentido el repliegue realizado por el mismo Rawls, respecto de la pretensión teórica de su obra, en LP

³⁴ Y derivar a partir de esto sus principios formales.

³⁵ Taylor, 1996; 105.

salva su validez, y es efectivo, en el sentido también que le salvaguarda de la incoherencia metodológica³⁶. Pero dado que las personas, o los seres humanos reales, no están, en verdad, interesados solamente en el resguardo de esta igualdad mínima, la teoría, en su conjunto, parece estrecha de miras. Los seres humanos aspiran también a la realización de cierto tipo de sociedad, o al menos a cierta forma de la asociación, o convivencia humana, para la realización de sus propias concepciones de significado personal. Y esto implica, por necesidad, de una cierta concepción del bien.

2.3.1. El concepto de *persona* y la *autonomía racional*.

En síntesis, la respuesta que da Rawls, en *Liberalismo Político*, a las críticas comunitaristas vertidas contra la *Teoría de la Justicia*, se muestra, finalmente, efectiva. Si somos fieles, de hecho, a la pretensión mínima reconocida en LP, de que aquí, de lo que se trata es sólo de la formulación de unos principios de consenso político para un Estado liberal, el argumento es, por supuesto, válido. Estamos frente a un liberalismo “político” –en el restringido sentido rawlsiano del término- y no frente a un liberalismo comprensivo. Esto significa, puntualmente, que Rawls reconoce, que esta obra no puede usarse, bajo ningún razonamiento contenido, para justificar la superioridad del liberalismo como régimen social, o político, frente a otras formas de ordenamiento social alternativas. Es esto lo que queda excluido, de partida, al renunciar a cualquier concepción del bien.

No obstante ello, aun cuando el modelo de liberalismo que aquí se valida apunta sólo a un acuerdo político mínimo -sobre la distribución de cargas y beneficios de la asociación ciudadana-, se mantiene una cierta noción de la persona, en el núcleo mismo de la teoría, centrada en el concepto de la *posición original*. La pretensión suscrita en LP, de que la teoría implica sólo modelar la autonomía racional de los sujetos, ratifica esta hipótesis; un particular concepto de la persona humana se mantiene implícito en este propósito, y esto le hace aparecer como continuador de una cierta tradición del naturalismo que tiende a privilegiar, de distintos modos, esa imagen específica del agente. Es más, si tal como se ha

³⁶ Esto significa que la incoherencia, que Taylor señala, se encuentra de pleno en las primeras pretensiones de Rawls, tal como están suscritas en la *Teoría de la Justicia*, pero que aparece solucionada en *Liberalismo Político*.

constatado ya con frecuencia, los principios de justicia finalmente acordados, parecen alcanzables intuitivamente³⁷, sin necesidad de toda esa compleja estructura conceptual, la dedicada producción de este recurso epistemológico parece apuntar a otra cosa. Una parte importante del contenido de TJ se ocupa de la articulación de este abstracto, y sofisticado, aparato procedimental. El objetivo epistémico interno es, como se ha dicho, conseguir que la justicia del procedimiento, valide la justicia del resultado. Pero es difícil pensar que la construcción del procedimiento, no es, en sí mismo, lo central de la obra. De cara a la realidad, fuera del ámbito cerrado en que la teoría se auto-valida, el objetivo declarado es obtener una alternativa metodológica que nos permita prescindir de afirmar una determinada concepción del bien, y reemplazar, por tanto, ese tipo de concepciones fuertes, por un procedimiento formal. Ante esto, es inevitable la impresión de que este objetivo prevalece por sobre la búsqueda misma de unos principios de justicia realmente universales³⁸. Y esto significa que lo que descubrimos, en el fondo de la obra de Rawls, como *leitmotiv* (motivación) fundamental, es precisamente aquél móvil que Taylor reconoce como motivación característica de las éticas procedimentales. Y las fuentes de esto, no son sólo epistemológicas, sino como decía nuestro autor, son razones morales, que favorecen una cierta interpretación del mundo, y por tanto, una visión metafísica, aunque “desarticulada”.

Podemos ver que no sólo Taylor, o los comunitaristas, en general, como MacIntyre, o Walzer, suscribirían esta sentencia sobre la obra de Rawls, sino que, más bien, parece ser una crítica transversal que trasciende el ámbito de una determinada corriente de pensamiento específica, de la filosofía política. A veces, incluso, la crítica va más allá, con

³⁷ Sobre la base del criterio de igualdad y tolerancia como fundamento ético de base. Esto es, en lenguaje de Taylor, sobre la base de una fuerte concepción del bien.

³⁸ Lo que una vez más podemos ver confirmado en el acto de repliegue teórico de Rawls, realizado en LP, y por el cual declara ahora que esos principios son sólo un consenso “político” válido para la constitución del Estado liberal, y, por consiguiente, no universales. El universalismo aquí podríamos entenderlo, de hecho, en el sentido del debate original de la filosofía política, que es la discusión sobre el mejor régimen político, lo que implica siempre una disputa de principios fundamentales que favorecen distintas doctrinas comprensivas. (Strauss, 1970;). La tendencia, por su parte, a supeditar la validez de los principios científicos al uso del método, es una característica propia del positivismo del siglo XIX. Voegelin acusa que esto subvierte el verdadero sentido de la ciencia, en que el método debe servir a la búsqueda de la verdad, y no al contrario, que la utilización del método se convierta en el criterio de la validez científica (Voegelin, 2006).

respecto a la validez de los principios de justicia obtenidos. En un artículo sobre la obra rawlsiana, Nagel duda –en cierto pasaje- que los supuestos que conforman el *velo de ignorancia* aseguren, en realidad, el tipo de resultado que Rawls supone. En concreto, Nagel admite como un supuesto comprensible para la construcción del modelo que las partes contratantes–como establece Rawls- no puedan tener información sobre factores “moralmente irrelevantes” como la raza, el sexo, el origen o las dotes naturales. Sin embargo, no acepta como válido que carezcan de información sobre sus concepciones del bien³⁹. Parece extraño –dice- considerar la concepción particular del bien “como moralmente irrelevante desde el punto de vista de la justicia. Si alguien elige ciertos principios, sobre la base de su concepción del bien, no estará buscando ventajas especiales para él, dado que no conoce su lugar en la sociedad. Más bien, estará optando por principios que favorecen el bien para todos, según como su concepción lo define. (Supongo que una concepción del bien es solamente eso, y no simplemente un sistema de gustos y preferencias.) Sin embargo, Rawls parece creer que sería injusto permitirles a las personas que presionaran por la realización de su concepción del bien, así como permitirles que lo hicieran por la ventaja de su clase social”⁴⁰.

Ahora bien, no vamos a ahondar aquí en esta crítica de Nagel acerca de la validez que puede o no tener el supuesto del velo de ignorancia. Lo que nos interesa, en particular a nosotros, ahora, y que, por lo demás, es la clave misma de esta crítica, está en lo que escribe Nagel entre paréntesis. Esto es, que asume una distinción efectiva, por parte de Rawls, entre una concepción del bien y el sistema de gustos y preferencias. Pero el punto es que esto no es así, pues la condición de agente concebido por Rawls, en su mera dimensión voluntarista, como un agente que elige, hace que la elección pueda no llegar a referirse nunca a ninguna cuestión que tenga que ver en verdad con el nivel más profundo de las concepciones del bien, de modo que justamente lo que hace Rawls es no distinguir sino más

³⁹ Recuérdese que el objetivo epistemológico del *velo de ignorancia*, en el marco de las condiciones imaginadas de la *posición original*, es el de construir una situación del contrato social en la cual las partes que concurren no puedan hacer valer ningún tipo de conocimiento en la elección de principios de justicia que luego puedan favorecerles particularmente.

⁴⁰ Nagel, 2000; 162.

bien, todo lo contrario, identificar, la concepción del bien con las meras preferencias individuales. De este modo es fácil entender que Rawls encuentre injusto que alguien presione por la realización de su concepción del bien, como advierte Nagel, correctamente. Es porque se trata tan sólo de una preferencia individual, y es por esto por lo que presiona.

Como lo ha reconocido Taylor, y como podemos ver aquí, el punto medular de la crítica efectiva a la teoría de Rawls, no está en la coherencia interna de su argumentación, ni en su validez, en el sentido estrecho que éste mismo reivindica en LP, sino específicamente, en la concepción ontológica sobre la persona que se encuentra implícita en toda la obra, y que Sandel ha puesto al descubierto como una concepción voluntarista de la facultad de agencia. Este es el verdadero, y medular, ámbito del debate. Y cuando usamos este criterio para cotejar la modificación de los alcances que hace Rawls a su teoría en LP vemos que el concepto de persona que subyace sigue siendo el de un sujeto desvinculado, o del control racional.

Podemos preguntarnos, por último, más allá de esta mera constatación, respecto del significado, o la tendencia, en la interpretación del mundo, que comporta esta forma de plantear el formalismo ético, dentro de la tradición naturalista, por parte de Rawls. Es decir, qué puede significar el rechazo de una concepción metafísica del hombre, y que concepción antropológica tendríamos que suponer en su reemplazo. La concepción de un sujeto en que sólo reproducimos la capacidad –o la autonomía- racional, refleja exactamente el ideal del sujeto desvinculado, que advertía Taylor, y la correspondiente noción representacionista de la conciencia, y el entendimiento. Desde esta perspectiva –como hemos visto- conocemos las cosas externas según seamos capaces de ordenar nuestras ideas bajo el mismo modo en que éstas se encuentran ensambladas en el mundo. Nuestra potencia intelectual no puede sino más que “representar”, o “copiar”, por tanto, una cierta objetividad de las cosas, y no existe propiamente ningún otro ámbito de la realidad, allende esto, que esté a nuestro alcance de comprensión. En el plano de la razón práctica esto sugiere que reduzcamos el uso de la razón a su mera aplicación instrumental, y ocluir toda esa dimensión del sentido, o del significado, que constituye la esencia propiamente de un ser humano -según veíamos-. La figura de esta perfecta racionalidad representativa, tiene una imagen apropiada, en el ejemplo de la calculadora que no tiene propósitos propios, o

fines auténticos, sino sólo derivados. La diferencia, por supuesto, es que el lugar que tomábamos nosotros como programadores de las funciones de cálculo incorporadas en la máquina, no pueden ser en este caso, de un sujeto humano, más que un compuesto ciego de sentimientos. *La razón es, y debe ser, la esclava de las pasiones*, como dice Hume.

El modelo de ser humano, que nos queda después de esta radical reducción de las propiedades ontológicas del intelecto, es bastante singular. Por un lado mantiene la constitución fisiológica, y la forma humanoide, pero como ya no puede tener lenguaje, ni pensamiento conceptual –como hemos visto que es imposible, bajo el enfoque nuevo sobre la realidad de lenguaje, de Herder, Humboldt y Wittgenstein-, deberíamos reconocer que se parece más a algún tipo de simio, que a un hombre propiamente tal. El rasgo que lo diferencia, no obstante, radicalmente de un animal, es la capacidad racional extremada, para realizar, por ejemplo, rápidas y eficaces operaciones de cálculo, la cual sólo constatamos, en nuestra vida cotidiana, en la función que cumplen algunas máquinas, como es el caso, en efecto, de la calculadora, o bien, dicho en el lenguaje actual de las ciencias cognitivas, en el dominio de la inteligencia artificial. De este modo, vemos que, en definitiva, la figura de humanoide resultante, es la de una especie de simio con inteligencia artificial, o una especie animalesca de androide.

Esta imagen es, por cierto, una mera caricatura de la posible noción del ser humano que debiera colocarse, tal vez, según el naturalismo, como sustituto de la concepción ontológica. No obstante, puede ser útil, en efecto, para mostrar que en el intento de rehuir a toda costa una definición metafísica de la persona, podemos llegar a afirmar, implícitamente un concepto reducido del hombre, que lo ve como a una criatura cuya naturaleza reúne por una parte lo animal y por otra parte lo artificial, pero que no muestra en definitiva, ningún signo de lo que sea propiamente humano, en el sentido que nosotros entendemos el ámbito que constituye su dimensión moral. Esto es confirmado por las propias formulaciones de Rawls quien si bien concibe a la “*autonomía plena*” de los

ciudadanos ideales como una condición “*no ética*”, caracteriza, en cambio, a la “*autonomía racional*”, deliberadamente, como “*artificial*”⁴¹.

En suma, podríamos concluir que esto significa que quizás la alternativa a lo “*metafísico*” que nos propone Rawls es entonces, derechamente, lo “*artificial*”. Esto querrá decir que aquí radica justamente la concepción antropológica involucrada, cuando se pretende prescindir por completo de la ontología, pues la alternativa, como bien hemos visto, siguiendo a Taylor –esto es, una teoría ética que prescinde de un concepto del bien- no sería otra cosa que la completa incoherencia de la teoría misma. Aunque Rawls, se cuida, por tanto, reiterada, y enfáticamente, de aclarar que su propuesta no contiene ninguna concepción moral, esta forma parte, de igual modo -como último exponente-, digamos, de una tradición del pensamiento que reivindica, implícitamente, un concepto de la ética que vacila entre dos posibilidades, que son; o caer en la incoherencia, al declarar que no contiene ninguna concepción del bien, o bien amparar una particular imagen “*artificial*” del ser humano.

2.4. La crítica de Taylor al individualismo liberal.

Si nos hemos extendido bastante, hasta aquí, en la crítica parcial de la obra de John Rawls es porque en ésta, por lo general, es donde se reconoce una de las fundamentaciones filosóficas más sólidas y novedosas -en el periodo reciente-, sobre el liberalismo político. Producto de ello es que la parte medular del debate con las posturas comunitaristas, se articula en relación con los contenidos de esta obra, y en el marco de problemas que plantea su aparato conceptual. Otra razón importante, es que –como hemos visto- el giro que da Rawls a su teoría, tras las críticas de los comunitaristas, deja en evidencia que el núcleo de la discusión entre liberales y comunitarios, ha de estar centrada en las cuestiones ontológicas, y en particular en la ontología específica del tipo de *ser* que es el hombre. Esto corrobora la opinión de Taylor a este respecto, sobre qué es lo importante, y nos pone, de

⁴¹ “Cuando pensadas simplemente como autónomas y racionales, las partes no son sino personas artificiales que ideamos para que habiten en la posición original, como un recurso de representación” Rawls, 2006; 89.

hecho, en el espacio de indagación antropológico-filosófico en que cobra forma la singular propuesta filosófica de Taylor, dentro del ámbito de las posiciones comunitarias.

Al examinar la obra de Taylor es bastante notorio, sin embargo, que a pesar de que su postura objeta el sentido general del liberalismo que Rawls defiende, son muy raros los pasajes en que encontramos una confrontación directa contra éste. Una de ellas podría ser la que hemos citado antes, extraída de *Fuentes del Yo*, pero no hay muchas más. Incluso resulta lógico pensar que tras el repliegue del segundo Rawls, la coherencia interna conseguida con la nueva interpretación del aparato teórico, de alcances reconocidamente mucho más restringidos, lo blindara frente a las potenciales críticas. Al establecer que la concepción de la persona se refiere sólo a sus atributos como ciudadano, y que la concepción respectiva del liberalismo tiene sólo una significación “política”, en el sentido de no ontológica, ni comprehensiva, la obra se convierte prácticamente en una mera justificación del procedimiento mismo en cuanto sirve para derivar principios de justicia consensuados, y comprensibles intuitivamente. Bajo esta condición es difícil, e inconducente, elaborar una crítica robusta contra los términos específicos de la teoría, y parece más fecundo dirigir la atención hacia aquellos componentes generales -no sólo de esta obra, sino de todas aquellas que comparten esta característica- que revelan cierta adscripción al pensamiento naturalista moderno, y en particular, a la modalidad formalista y procedimental, en el plano de la filosofía moral.

En el caso concreto de la teoría rawlsiana, es el intento de mantener este formalismo ético, pero sobre una nueva base, no metafísica, lo que le imprime el carácter naturalista. Con la pérdida del sustrato nouménico subyacente al concepto kantiano de sujeto, la teoría de Rawls se desentiende de las ventajas que confería la perspectiva de los argumentos “trascendentales” para un planteamiento más apropiado de la profundidad humana. Su adscripción a la tradición contractualista, en el plano de su filosofía política, refuerza, presumiblemente, esta tendencia, hacia lo periférico, y todo ello se ve reflejado, finalmente, en la idea particular de *autonomía* que termina siendo suscrita, en su obra, la cual reproduce claramente la noción del sujeto desvinculado, o de control; o la idea lockeana del “yo puntual”, que Taylor tan tajantemente rechaza. Aquí radica, por tanto, el desajuste

específico del pensamiento rawlsiano⁴². La censura de Taylor no consiste en un ataque expreso contra su teoría. No es tanto, podríamos decir, una crítica contra los contenidos de ésta, sino más bien, una desaprobación de cierto enfoque, o corriente de pensamiento a la cual representa, o de la cual parece ser heredero, y continuador.

La crítica explícita de Taylor, en el plano estricto de la filosofía política se orienta, más bien, en contra de lo que él denomina el *atomismo político*, el que tiene sus antecedentes genéticos en ese *atomismo epistemológico* que representa la perspectiva del yo desvinculado, pero que aquí, en el plano de las problemáticas sociales, adquiere un significado *ad hoc*. Básicamente, la noción de atomismo político hace referencia a un tipo de teorías que pretenden explicar la realidad de la acción social en función de la agencia puntual del individuo, y su racionalidad desvinculada (atomismo epistemológico). Las teorías contractualistas –así como algunas formas de utilitarismo– son un claro ejemplo de este enfoque, en cuanto respaldan una cierta visión de la sociedad como si esta fuera nada más que una agregación de individuos atomizados, al servicio de satisfacer sus propios objetivos individuales, más que una entidad real de significación, que forja el horizonte de los sentidos y la autonomía subjetivas. Esto supone que una característica peculiar de estas teorías es la inclinación a favorecer la defensa, y la prerrogativa, de los derechos individuales por sobre cualquier otro tipo de reivindicaciones de la sociedad. En este contexto, una de las principales críticas de Taylor es que este atomismo deja fuera, o no considera suficientemente, la dimensión de los deberes, y compromisos que los individuos tienen que mantener con las formas, y vínculos sociales que están en la base de su misma autonomía, y dignidad humana, como también de su desarrollo. Cualquier reivindicación de derechos del individuo –piensa Taylor– debe reconocer de antemano ciertas capacidades como propiamente humanas (racionalidad, autonomía, sentido moral, etc.), sobre las cuales velarán aquellos derechos, pero esto implica que la verdadera exigencia no puede recaer sólo en su defensa jurídica, sino también en su respeto y fomento activo, a través del reconocimiento de su origen, y práctica social.

⁴² Esto es; en el concepto de persona que es afirmado.

El mismo Rawls, en TJ, incluye esta consideración dentro de su teoría de los bienes básicos, como derechos que nos permiten llevar a realización un proyecto de vida digno que incluye la autoestima, y la valoración de la libertad por sobre la mera garantía de una propiedad estrictamente material, o económica⁴³. En este sentido, si consideramos esta circunstancia, se ve confirmada la percepción de que la crítica explícita de Taylor, bajo el concepto puntual del atomismo político, se inclina más bien hacia las formas extremas del liberalismo individualista, representado, por ejemplo, por posturas como la de Nozick. Aunque, por supuesto, tendríamos que decir, que en cuanto al atomismo epistemológico, el campo abarcado es más amplio, y aquí sí incluiríamos a autores como Rawls.

2.4.1. El concepto de atomismo político

Al principio de su artículo *Atomism*, Taylor define explícitamente lo que entiende por atomismo político. Dice: “El término atomismo en sentido amplio se utiliza para caracterizar las doctrinas contractualistas que surgieron en el siglo XVII y también doctrinas posteriores que tal vez no han utilizado la noción de contrato social pero que heredaron una visión de la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales. Algunas formas de utilitarismo son herederas de estas doctrinas. El término también se aplica a doctrinas contemporáneas que retoman la doctrina del contrato social, o que intentan defender en algún sentido la prioridad del individuo y sus derechos sobre lo social, o que presentan una visión puramente instrumental de la sociedad”⁴⁴.

Revisemos algunos aspectos de esta definición. En primer lugar, es evidente -según lo que ya hemos visto-, que el atomismo político ha de fundarse sobre los presupuestos del atomismo epistemológico, y su respectivo ideal del sujeto desvinculado. Este modelo desemboca en una concepción del ser humano que, en su facultad de agencia, escoge sus fines, desplegando en esta tarea su plena capacidad de “objetivar y comprenderse a sí

⁴³ Pareles, 1994; 152.

⁴⁴ Taylor, 1985b, *Atomism*; 187. “The term ‘atomism’ is used loosely to characterize the doctrines of social contract theory which arose in the seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfillment of ends which were primarily individual. Certain forms of utilitarianism are successor doctrines in this sense. The term is also applied to contemporary doctrines which hark back to social contract theory, or which try to defend in some sense the priority of the individual and his rights over society, or which present a purely instrumental view of society”.

mismo y el mundo que lo circunda”⁴⁵. Luego, esta autosuficiencia y autodeterminación del pensamiento, refleja la premisa de que el individuo es íntegramente una persona humana –o que puede alcanzar esta integridad de su esencia humana, comprendido el total de sus capacidades correspondientes- con independencia de su pertenencia a una comunidad concreta (como nivel en que subyace un trasfondo de significado). Es así como queda establecida la prioridad ontológica del individuo (por sobre la sociedad).

En segundo lugar, está el vínculo del atomismo con las doctrinas utilitaristas, relación que no es difícil de pesquisar. Una vez que la atención real está en el individuo, el bienestar que nos debiera importar es el del sujeto individual. El bienestar social es sólo un resultado ponderado en que la suma de las utilidades individuales es mayor que la de los perjuicios. Naturalmente, existen algunos bienes que son públicos en el sentido que su prestación favorece a varias personas a la vez, sin embargo, “en todos estos casos”, es posible igualmente, “sostener que lo bueno es un bien sólo porque beneficia a individuos”, o dicho de otro modo, que, en última instancia, “la medida o estado de cosas sólo es buena porque proporciona satisfacción a individuos”⁴⁶, y no como un todo social.

Esta última afirmación nos conduce a la tesis central del atomismo político. Esto es que “los bienes públicos y sociales pueden necesariamente ‘descomponerse’”⁴⁷. La figura que probablemente origina esta idea -según Taylor-, es Hobbes. “Las totalidades han de ser entendidas en términos de las partes que las componen –y las sociedades están hechas de los individuos-. Los eventos y estados que son objeto de estudio en la sociedad están en última instancia formados por eventos y estados de los componentes individuales. En último término sólo los individuos actúan y eligen; pensar que la sociedad consiste en algo más, por encima de estas elecciones y acciones individuales, es invocar alguna extraña y mística entidad, un espíritu fantasmal de la comunidad con el que ninguna ciencia austera y respetable puede tener tratos. Significa adentrarse en las brumas hegelianas, donde todos los viajeros acaban perdidos para siempre en la razón y la ciencia”⁴⁸.

⁴⁵ Taylor, 1985b. The diversity of goods. 235.

⁴⁶ Taylor, 1997 (La irreductibilidad de los bienes sociales), 177.

⁴⁷ *Íbid.*

⁴⁸ *Íbid.*, 178.

Este tratamiento de las colectividades como si fuesen meros compuestos de individuos está comúnmente asociado con la defensa del “individualismo metodológico”. La fuerza de atracción que genera este enfoque –sobre lo cual Taylor llama la atención, en uno de sus artículos- es que según parece, es del todo evidente que el lugar efectivo donde se realizan los pensamientos y los sentimientos humanos no es otro que la mente de los hombres individuales, y que son estos por tanto, los que en realidad actúan y eligen, y son afectados, para bien o para mal, por estas acciones⁴⁹. Es de esperar, por consiguiente, que se identifique a los individuos, de modo atomístico, como la instancia relevante del análisis de la utilidad, y que la sociedad aparezca como un mero agregado de estos átomos autosuficientes. Esta noción de autosuficiencia (de los individuos), como se puede ver, es central. Se supone que el sujeto, en un estado de completa independencia del entorno social y cultural, o en la soledad radical de su autonomía privada, es capaz de fundar la moral que le conviene y a la cual se adscribe. La noción antropológica que subyace a esta creencia es, por supuesto –en la manera que Taylor la identifica- la del sujeto de control, o del *yo puntual*, de Locke, que consigue este dominio mediante la desvinculación, y la objetivación –como hemos dicho-. Y uno de los riesgos que señala Taylor, de esta forma de comprensión del hombre, es además del individualismo, y sus potenciales consecuencias sociales, como fomento de una actitud egoísta, e indiferente ante la colectividad; la percepción implícita, además, de que las opciones personales, al estar basadas en la elección del agente, constituyen posiciones morales válidas para el sujeto, por sí mismas, por este sólo hecho. La “proliferación y trivialización de este principio” puede incluso servir como fomento de cierto relativismo y subjetivismo⁵⁰, los cuales, de hecho, constituyen actitudes paradigmáticas de la modernidad, y que, *en cierto modo*, reflejan la decadencia que supone la perspectiva moral asociada al atomismo⁵¹.

⁴⁹ Gracia Calandín, 2010, 200.

⁵⁰ Benedicto Rodríguez, 2004; 89.

⁵¹ Se entiende el modo como a partir de esta situación podemos decaer en el relativismo, pues en cuanto los individuos conciben esa garantía de poder escoger sus proyectos de vida, pueden fácilmente acomodar su postura moral y valorativa, a estos deseos escogidos, y a la vez argumentar que no es posible fundamentarlos racionalmente. Cada quien, por tanto, es libre de adoptar la moral que le parezca, y el deber esencial, más que atender a una verdad objetiva inaccesible, es respetar estas opciones y valores de los otros, como posturas morales válidas para ellos. Esto, piensa Taylor, puede ser, una señal de la decadencia de nuestra comprensión moderna de la razón práctica, pero sólo en *cierto modo*, como hemos

En el plano político, esta defensa y autosuficiencia imaginada del individuo se traduce en la reivindicación fundamental de sus derechos individuales, como “valor supremo frente a cualquier dominio de las formas colectivas de organización social”⁵². Esta supeditación queda plasmada en la primacía que adquieren los derechos como justificación de la estructura política. Además de Hobbes, otro de sus precursores es Locke, entre otros. A este respecto dice Taylor; “Estos escritores, y otros que presentan la perspectiva del contrato social, nos han dejado el legado de un pensamiento político en el cual la noción de derechos juega un papel central en la justificación de las estructuras políticas y de acción. La doctrina central de esta tradición es la afirmación de lo que podríamos llamar la primacía de los derechos”⁵³. Esta *primacía* significa que los derechos se consideran vinculantes, en medida esencial, y prioritarios, por tanto, ante cualquier otro principio de pertenencia u obligación social. Estos últimos, de hecho, se consideran más bien, como algo que es meramente derivativo de esa prerrogativa del interés privado que es amparada por la primacía del derecho individual. La crítica de Taylor, como ya adelantamos, se centra en la incoherencia que contiene esta proposición, puesto que la misma autonomía, y libertad, se basan, en realidad, en la afirmación de la propia identidad, que sólo es posible en la vida con otros. Es en este contexto, en efecto, que desarrollamos nuestro sentido –o proyecto de vida y significación- dentro de la urdimbre del lenguaje y el trasfondo de significado que subyace en las colectividades humanas.

escrito, pues en otra de sus obras, *La ética de la autenticidad*, desarrolla una visión positiva que valida esta búsqueda individual de la autorrealización, aunque en un sentido distinto. Más adelante, ahondaremos este punto, pues es lo que marca la diferencia entre el *individualismo atomista* que es rechazado por Taylor, y cierto *individualismo holista* que podríamos aceptar.

⁵² Benedicto Rodríguez, 2004; 86.

⁵³ Taylor, 1985b, *Atomism*; 187-188. “These writers, and others who presented social contract views, have left us a legacy of political thinking in which the notion of rights plays a central part in the justification of political structures and action. The central doctrine of this tradition is an affirmation of what we could call the primacy of rights”.

3. La fenomenología del lenguaje, en la constitución de la razón práctica.

La obra de Taylor, en su conjunto, podríamos decir que tiene dos caras que destacan notoriamente; una mira hacia el pasado de la filosofía indicando los hitos que marcan el desarrollo de una perspectiva equivocada sobre la naturaleza del conocimiento y la moral humana. Ésta tradición es denominada como una corriente “epistemológica”, o a veces, dependiendo del ámbito de conocimiento puntual, objeto de la crítica, como “naturalista”, o “nominalista”¹. Y en segundo lugar, una cara que enfoca su perspectiva hacia los contenidos filosóficos de una tradición de pensamiento que podemos rescatar y que es fecunda en el presente para elaborar una teoría más correcta sobre todos los aspectos que abarca la especulación filosófica; en particular, una metafísica, u ontología completa, y una ética. En el capítulo anterior hemos abierto el estudio de los aspectos centrales de la propuesta filosófica de Taylor, en este sentido propositivo, identificando esta tradición de pensamiento a la cual nuestro autor suscribe su opinión favorable. La discusión sobre el estatuto del lenguaje nos concede una denominación específica para definir esta tradición. Esta es, lo que Taylor llama la teoría *constitutivo-expresiva*.

En el capítulo que desarrollamos ahora nos corresponde profundizar algunos aspectos centrales del razonamiento, y los argumentos, de Taylor, en relación a la manera como recoge el trabajo –en particular determinados conceptos e ideas- de los autores más importantes que conforman esta tradición, tanto de sus pioneros, Herder, Humboldt, Hegel, como de sus componentes más actuales, Merleau-Ponty, Wittgenstein, y Heidegger. Esto es importante sobretudo porque el mismo Taylor, en su propia obra, no establece una pauta clara, o un planteamiento ontológico completo, es decir, que contemple toda una lógica, una metafísica, y una antropología, sistemáticamente elaboradas en un cuerpo teórico propio. Sino que más bien se ocupa de reconocer que existe esta óptica “constitutiva”, o “constitutivo-expresiva” bajo la cual es posible caracterizar una matriz común de

¹ Nominalista cuando se trata de la crítica de las teorías sobre el lenguaje que son propias de esta tradición.

pensamiento, opuesta al positivismo, al empirismo, o más en general, al naturalismo, predominantes sobre todo en el ámbito de la filosofía anglosajona moderna.

3.1. El concepto de *trasfondo*, como fundamento de la experiencia humana

La idea que Taylor desarrolla es –sintéticamente– que, en función de esclarecer los aspectos más profundos –desde el punto de vista antropológico– del estudio de la ética, existe cierta compatibilidad entre, por un lado, la noción del lenguaje que viene expuesta por la teoría expresiva, de Herder, Humboldt, y más recientemente Wittgenstein, y un tipo de análisis fenomenológico y hermenéutico, por otra parte, tal como es desarrollado por Heidegger, Gadamer, y Merleau-Ponty. La interpretación de la historia de la filosofía que subyace a esta opinión, y el reordenamiento que Taylor propone, de los respectivos acercamientos analíticos de estas dos vertientes, tiene como fundamento dos ideas centrales, que son; el concepto de *trasfondo*, y el análisis de la *situación encarnada* del sujeto humano como condición ontológica primordial. El propósito del presente capítulo es evidenciar los elementos básicos dentro de la obra de Taylor que nos permitirán después –en el siguiente– formular el enunciado final de esta tesis en relación al lugar que ocupa nuestro autor, dentro de la historia reciente de la filosofía moral (y política).

3.1.1. El sesgo esencial de la *perspectiva desvinculada*

En su artículo “*Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*”, Taylor sostiene que un aspecto en común que destaca a estos dos pensadores es su oposición a lo que él denomina como una “ontologización de la perspectiva desvinculada”. Más aun, no es sólo que ambos se ocuparan, cada uno a su modo, de mostrar que esta perspectiva está equivocada, y que una correcta comprensión del ser humano, en cambio, ha de concebirlo a éste como un agente encarnado, sino que, además desarrollan, de distintas maneras, una forma de articular el *trasfondo* que subyace a esa encarnación, o incardinación del hombre en una forma de vida particular; en un cuerpo, en una cultura, y en un lenguaje.

Pero veamos primero en qué consiste esa “ontologización” mencionada. El antecedente fundamental para ésta, es una situación que ya hemos estudiado largamente, en este trabajo; es la afirmación gradual, en la modernidad, de un enfoque *atomista* para comprender el modo en que el hombre conoce, y la respectiva convicción de que la acción apropiada de la inteligencia humana radica en la experiencia del procedimiento racional, más que en la razón, en sentido sustantivo, como una instancia que nos revela, supuestamente, la realidad, bajo el modelo del *logos óntico* (esto es, como un medio de acceso a la realidad del mundo). Según Descartes, el hombre sólo debe atender al modo en que opera su pensamiento lógico, o matemático y no confiar en otro tipo de ideas que no tienen esta claridad y distinción, como pudieran ser, por ejemplo, los razonamientos contruidos sobre la base de una experiencia “encarnada” fundada en el tipo de impresión de las “cualidades secundarias”. Sólo abstrayéndonos de éstas conocemos lo que es “objetivo”, en la realidad del mundo. Dice Taylor: “..la concepción moderna, empezando con Descartes, se centra en los procedimientos. La razón no es aquella facultad que nos conecta a un orden de cosas en el universo, que en sí mismo pueda denominarse racional. Más bien la razón es la facultad por la cual propiamente pensamos. (...) La racionalidad supone un cuidadoso escrutinio por parte del pensamiento de sus propios procesos, lo cual determina el giro reflexivo del moderno racionalismo. Una construcción cuidadosa de nuestra imagen de las cosas requiere que identifiquemos y sigamos un procedimiento fidedigno”². Más adelante agrega lo siguiente respecto del requisito de objetividad; “Nuestro pensamiento es objetivo cuando escapa a las distorsiones y perspectivas de nuestro tipo de subjetividad y capta el mundo tal como es”; es decir, que conseguimos esta objetividad abstrayéndonos del error y la confusión que supone el abandono en el sentido común de lo que percibimos en nuestra experiencia cotidiana.

El rechazo de las ideas innatas, por parte de Locke, permite luego adaptar este racionalismo al contexto de una epistemología empirista (B.1.3) y así provee de una explicación filosófica para las ciencias modernas, sobre todo reforzada después con Hume. En este

² Taylor, 1997; 95.

nuevo marco, Locke, provee una idea que refuerza el ideal de la desvinculación, y del sujeto de control, al postular que podemos descomponer nuestros pensamientos en una suma compuesta de ideas que *representan*, como pequeños átomos, o *bits* de información, los datos reales del mundo. Dice Taylor: “Esta concepción nos proporciona una imagen de los agentes que, al percibir el mundo, reciben *bits* de información de su entorno y luego los ‘procesan’ de cierta manera para que emerja el ‘retrato’ del mundo que tienen; y posteriormente estos agentes actúan sobre la base de este retrato con el fin de realizar sus objetivos, a través de un ‘cálculo’ de medios y fines”³. La idea resultante como ya hemos visto, en el plano de la razón práctica, de la modernidad, es la del yo puntual, o la idea de “un autocontrol reflexivo en nombre de un procedimiento canónico”, que es el procedimiento racional, y cuyo vínculo con el tipo de explicaciones de la epistemología representacionista ya hemos estudiado.

Este es el antecedente para lo que Taylor llama la ontologización del procedimiento racional, o de la perspectiva desvinculada. Pero, ¿en qué consiste ésta, propiamente tal?. Ésta se produce no sólo porque creemos que para poder pensar acertadamente debemos separar los componentes del pensamiento, sino más bien, en un sentido más hondo, porque llegamos realmente a creer que la información entra en la mente bajo la forma de *bits* atómicos. La ontologización es, por consiguiente, el paso decisivo que conduce a la “interpretación del método ideal como la auténtica constitución de la mente”. Como lo aclara Taylor: “Una cosa es llamarnos a analizar nuestras creencias en sus posibles componentes separables y otra pensar que la información primitiva que entra en la mente debe hacerlo en *bits* atómicos. Las “ideas simples” de Locke son el ejemplo clásico de una semejante reificación del procedimiento llenándolo, por así decirlo, de hormigón teórico e incorporándolo en la constitución propia de la mente”⁴.

En suma, la raíz del proceso de ontologización es que realmente atribuimos a la constitución de la propia mente, la perspectiva desvinculada. Es decir, que esta perspectiva representa la auténtica naturaleza de la mente. Mediante ella conseguimos el conocimiento

³ *Íbid*, 94.

⁴ *Íbid*, 95.

objetivo, y asistimos a la neutralidad de los *input* de información. Esto es, que estos son un mero registro de los hechos, desprovistos de una carga evaluativa por el sujeto, lo que significa, precisamente, que nuestras evaluaciones son opciones subjetivas que no tienen un asidero real. Taylor menciona dos posturas epistemológicas, en nuestra época, que continúan esta tradición del pensamiento desvinculado. Una es el dualismo cartesiano, y la otra, el monismo mecanicista. Ambas, “tanto el dualismo como el mecanicismo son ontologías de desvinculación”⁵. Incluso, en el marco de las actuales discusiones filosóficas sobre el funcionamiento de la mente, tal vez podríamos identificar la herencia del empirismo con las postulados conductistas, así como al racionalismo -que subyace en el dualismo cartesiano-, con las posturas funcionalistas, tanto en la vertiente de la psicología cognitiva, como en las investigaciones sobre la inteligencia artificial⁶.

Esta reificación de la mente, o del procedimiento racional, como acción desvinculada, ha tenido gran influencia no sólo en el ámbito de las ciencias humanas, sobre todo en la cultura anglosajona, sino también en nuestros modos cotidianos de entender – popularmente- la mecánica del pensamiento. Esto es, de hecho, lo que ha permitido aquella facilidad con la que aceptamos –y nos hemos familiarizado con- el lenguaje atomístico-computacional, como modelo análogo del funcionamiento mental humano. El combate que llevan a cabo, tanto Heidegger, como Wittgenstein, está dirigido –dice Taylor- a refutar este modelo del sujeto desvinculado, y a proponer cada uno a su modo, una forma que explica la manera, en cambio, en que el sujeto humano se halla, necesariamente, en una condición encarnada. Taylor menciona el lenguaje, el cuerpo, y la cultura, como instancias centrales en que comprobamos esta encarnación, y además de los autores mencionados, destaca la obra de Merleau-Ponty, en especial, en relación a poner al descubierto la relación encarnada del cuerpo.

⁵ *Ibid*, 99.

⁶ El conductismo, en efecto, se centra en las conductas observables, y trata los episodios internos, o introspectivos como aspectos fantasmales, que al no ser susceptibles de investigación podemos ignorar. En este sentido –decimos- se asemeja, o continúa la postura empirista extrema. Incluso algunos nuevos avances conductistas, aunque admiten la posibilidad de incorporar el estudio de los estados mentales internos, lo hacen siempre considerándolos como efectos causados por el medio (Churchland, 1999; 138,139). En cuanto al funcionalismo, continua evidentemente la actitud representacionista que hemos descrito, al atender en lo específico, al carácter funcional o procedimental de los “procesos” mentales.

3.1.2. La situación encarnada del hombre.

Veamos ahora en qué consisten, en general, las proposiciones de estos autores que reivindica Taylor. Una primera formulación puede dar cuenta de la siguiente evidencia. Si hemos de ser rigurosos acerca de la constitución de un mundo, o de la forma del mundo que hallamos en nuestra experiencia, vemos que es “un mundo”, propiamente, en cuanto está conformado por el particular modo en que los seres humanos nos encontramos encarnados. Dicho de otra manera, nuestro mundo se conforma por nuestra encarnación “en el sentido de que el modo de experimentar o vivir el mundo es esencialmente el de un agente con su particular tipo de cuerpo”⁷. Por ejemplo, nos orientamos en el espacio, equilibrándonos verticalmente, de forma que siempre encontramos como algo constitutivo una diferencia entre arriba y abajo aunque nos hallemos eventualmente sin ningún sistema de referencia fijo que defina estas colocaciones, en lugares, o sentidos específicos. Asimismo, encontramos que hay objetos que están ubicados “a la mano”, y otros que están sencillamente fuera de alcance. Estas descripciones de la estructura, o de la forma de la experiencia, no son meramente contingentes, sino que constituyen condiciones de inteligibilidad del tipo de experiencia que es la experiencia humana. Por ejemplo, la diferencia arriba-abajo podría tal vez no aportar una descripción inteligible para otro tipo de seres que no se orienten en el espacio, o que no tengan ninguna relación ontológica con éste. Dicha diferencia no sería significativa, en ningún sentido, para ellos.

De esta manera, decimos que la encarnación corporal sirve como un *trasfondo* de comprensión de nuestra experiencia, sin el cual, en efecto, ésta no se puede entender adecuadamente, o bien, perdemos de vista su núcleo constitutivo. Respecto de este trasfondo dice Taylor: “No es aquello de lo que soy simplemente inconsciente (en el mismo sentido en que no soy consciente de lo que ocurre en la cara oculta de la luna) puesto que es lo que hace inteligible aquello de lo que soy indiscutiblemente consciente. Al mismo

⁷ *Ibid*; 92.

tiempo, no soy explícita o focalmente consciente de ello, ya que esta posición está ya ocupada por lo que está haciendo inteligible”⁸.

La obra de Heidegger y Wittgenstein, como la de Merleau-Ponty no se limita, sin embargo, a desvelar esta condición del trasfondo, y su necesidad ontológica, sino que propone además, cada una desde distinto ángulo, una particular forma de articulación de ese trasfondo. El caso de Heidegger es emblemático pues es sabido que tanto en la primera etapa de su pensamiento, como en la segunda, después del giro de 1949 (Die Kehre), la perspectiva del *ser*, y el estado en que éste se realiza⁹, es siempre descrito como una situación encarnada.

En *Ser y tiempo*, puntualmente, -en el marco de lo que Heidegger denomina la “analítica existencial” del *ser ahí (da-sein)*-, encontramos esta fundamentación del ser humano como sujeto encarnado, aunque aquí, por supuesto, la encarnación no se refiere a la situación corporal –o espacial- de un individuo humano, sino más bien a la condición ontológica del *ser-ahí*, de tal modo que antes que “encarnado” en este caso parece mejor decir “situado”, o mejor todavía; “constituido”. Incluso la palabra *sujeto* no se corresponde con la filosofía heideggeriana que precisamente busca romper con la metafísica moderna del “sujeto”. A lo que se refiere Taylor, probablemente, en cuanto reconoce igualmente, en Heidegger, la idea de la encarnación, ha de ser el hecho que la situación ontológica del *ser-ahí* supone de antemano que el *ser-ahí* es ya un *ser en el mundo*; que el ser en un mundo, es algo constitutivo del modo de ser del *ser-ahí*, y de esta manera no puede pensarse como algo desvinculado del *trasfondo*. Podemos ver esto en el aparato conceptual que Heidegger nos propone. Lo que él define, de hecho, como *existencialidad*, corresponde al complejo de las *estructuras ontológicas de la existencia*¹⁰. Es decir, se refiere a un marco de condiciones que no son contingentes, o subjetivas, sino que son inherentes a esta forma de vida que es el ser humano, y que son, por tanto, condiciones existenciales desde el punto de

⁸ Íbid, 101.

⁹ Ya sea como *ser-ahí*, en la formulación antropológica del primer Heidegger, o como realización por medio del lenguaje, en la segunda etapa.

¹⁰ Heidegger, 1968; 22.

vista de este *ente*. Entre tales estructuras ontológicas, inherentes al *ser ahí*, está precisamente –entre otras- el “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*). Pero esto nunca se reduce a una cuestión espacial. No quiere decir –fundamentalmente- que el hombre está en el mundo, en un sentido accidental, o contingente, de la misma forma que, por ejemplo, el agua “está” en el vaso, o la mesa “está” en la habitación, sino más bien, en un sentido más profundo, que este *ser en el mundo*, “determina en forma radical su ‘estricto hecho de ser’”¹¹. Desde este punto de vista, por tanto, es obvio que la perspectiva desvinculada pierde todo crédito.

Taylor parece aludir a esta propiedad, en particular, -de hecho- cuando concibe que Heidegger refuta la postura del enfoque desvinculado. Acerca de esto dice; “En *Sein und Zeit* Heidegger sostiene que las cosas se descubren primero como parte de un mundo, es decir, como los correlatos de un compromiso relativo y dentro de la totalidad de tales compromisos”. Esto cuestiona (...) el atomismo de *input*, a la vez, que disminuye la plausibilidad de la hipótesis de la supuesta neutralidad de los hechos¹², a través de mostrar que las cosas que descubrimos, en la naturaleza, “se descubren en un mundo a mano”¹³. Lo que quiere evidenciar Taylor por esta vía es la lectura de Heidegger según la cual es un error interpretar nuestra percepción de las cosas fundamentalmente como algo neutral. El concepto de “ser a la mano” (*Zuhandenheit*), derivado del hecho de nuestro “ser en el mundo” como condición existencial, pone al descubierto que esto no es así, y que, por el contrario, nuestra fundamental relación con los objetos, no es la que nos revela su forma “ante los ojos”, característica de nuestra actitud teórica, y especulativa, sino de un modo mucho más esencial y arraigado en el verdadero fenómeno –o experiencia-, por la manera

¹¹ Steiner, 1999; 160. Steiner subraya asimismo el aspecto material de esta circunstancia existencial (o “existencial” del ser en el mundo), lo que deja aun más claro la situación de la encarnación. Dice Steiner: “Dasein es ‘ser ahí’, y ‘ahí’ es el mundo: el mundo concreto, literal, real, cotidiano; ser humano significa estar sumergido, plantado, arraigado en la tierra, en la materia cotidiana, en la ‘materialidad cotidiana’ del mundo (‘humano’ viene de *humus*, ‘tierra’ en latín). Una filosofía que abstrae que pretende elevarse por encima de la ‘cotidianidad’ de lo cotidiano, es una filosofía vacía: no puede decirnos nada del sentido de ser, de dónde está y qué es el *Dasein*”. Dicho de otro modo, el mismo hecho de ser un *ser humano*, implica ser “mundanamente”, o ser “en el mundo”. (Steiner, 1999; 160).

¹² Esto es, que lo registrado por nuestra conciencia, como evento de conocimiento, es un mero hecho, desprovisto de su carga evaluativa, o de valor.

¹³ Taylor, 1997; 106.

en que los vivenciamos, o los utilizamos como parte de nuestra vida, y cuyo sentido “vivido” queda mucho mejor descrito con el término “a la mano”. Dice Taylor: “El objetivo es mostrar que captar las cosas como objetos neutrales es una de nuestras posibilidades sólo a partir del trasfondo de un modo de ser en un mundo en el que las cosas aparecen como a mano. Captar las cosas de modo neutral requiere modificar nuestra actitud hacia ellas, la cual originalmente es la de estar vinculado”¹⁴. Esto equivale a decir que la condición encarnada es lo verdaderamente esencial, y lo que da cuenta de nuestra verdadera naturaleza humana. Esto nos demuestra, en suma, “que no podemos atribuirle a la postura neutral el lugar paradigmático en nuestras vidas que la imagen desvinculada le atribuye”¹⁵.

En su libro “Fenomenología de la percepción”, Merleau Ponty, provee un conjunto vasto de reflexiones, amparadas en antecedentes tomados de la psicología, que ratifican esta perspectiva a favor de la explicación encarnada, en relación –esta vez sí- con el cuerpo y su espacialidad. La prerrogativa ontológica del ser en el mundo frente al mero hecho de la objetividad neutral de las cosas, es suscrita por Merleau Ponty en relación con la realidad del cuerpo, bajo la idea de que éste no es un simple objeto del mundo, entre otros que hallamos, ya dispuestos, sino que es, más bien, en un sentido primordial, nuestro medio de comunicación con ese mundo en sí mismo, donde aparecen esos objetos. Dice; “La permanencia de mi cuerpo no sólo no es un caso particular de la permanencia en el mundo de los objetos exteriores, sino que la segunda únicamente se comprende por la primera; la perspectiva de mi cuerpo no sólo no es un caso particular de los objetos, sino que aun la presentación en perspectiva de los objetos sólo se comprende por la resistencia de mi cuerpo a sufrir una variación de perspectiva”¹⁶. Aquí la encarnación es de nuevo lo fundamental y la piedra de toque, como base ontológica. El autor francés ataca, de hecho, las concepciones tradicionales de la psicología clásica puesto que éstas, al desestimar el fenómeno de la experiencia subjetiva del cuerpo, bajo la exigencia de observar y centrarse únicamente en las propiedades absolutas del objeto como tal -desde una perspectiva desvinculada-, convierten esa “experiencia del cuerpo” en una mera “representación del

¹⁴ Íbid, 107.

¹⁵ Íbid.

¹⁶ Merleau Ponty, 99; 1957.

cuerpo” que tiene lugar en la dimensión de lo “psíquico”. Esto, lo psíquico, es un ámbito que se opone a lo real, pero que, en vez de requerir una nueva definición del ser, se asume que es susceptible de someter al análisis estrictamente científico -positivo-, del mismo modo que al cuerpo. De esta manera, esa experiencia, que exigía un tratamiento fenomenológico, para aproximarnos, en verdad, a su comprensión, se reduce a un “hecho psíquico”¹⁷ que, aun cuando no podemos explicar todavía del todo, ya lo hará una vez que las ciencias positivas consigan el avance requerido.

Por último, la noción del trasfondo, que contradice tan sólidamente, según Taylor, a la explicación desvinculada, podemos rastrearla asimismo en las observaciones de Wittgenstein sobre el lenguaje, desarrolladas en sus *Investigaciones Filosóficas*, y en las que muestra, en lo específico, que cuando tratamos de nombrar alguna cosa, o definirla ostensivamente, ya presuponemos un fondo de significado, y comprensión, subyacentes, que más que con las palabras, tiene que ver con los “juegos de lenguaje” que se pueden establecer con ellas. Luego volveremos más detenidamente sobre este punto al tratar, en particular, del lenguaje como trasfondo de la experiencia humana. Ahora, de momento, debemos seguir el argumento de Taylor en el punto en que éste señala que el conjunto de este tipo de argumentaciones, que ponen al descubierto el papel ontológico central de un “trasfondo” son continuaciones y/o profundizaciones del tipo de los argumentos trascendentales avanzados por Kant en la *Crítica de la razón pura*, los que constituyen, de hecho, el antecedente clave en la refutación de las posturas racionalistas y empiristas modernas, sobretodo de las asociadas a la filosofía anglosajona de Locke, y luego, de Hume.

¹⁷ Íbid, 101. Más adelante Merleau Ponty sintetiza esta idea diciendo que este reduccionismo significa que frente a ciertas propiedades fenomenológicas de nuestra experiencia del cuerpo –como el “inacabamiento del cuerpo”, o su “presentación marginal”- lo que instala la postura objetivista (mecánica o desvinculada) es que no puedan ya considerarse como “rasgos de estructura del cuerpo mismo”, y pasen a convertirse, en efecto, en los “caracteres distintivos” “de los contenidos de conciencia que componen nuestra representación del cuerpo”.

3.1.3. La deducción trascendental de Kant y el trasfondo.

Según Taylor, el pionero de este tipo de argumentos “de-construccionistas”, que reponen la conciencia del *trasfondo*, es Kant. Ya hemos visto que el enfoque desvinculado plantea que las ideas están conformadas como *bit* de información dotadas de sentido por sí mismas. De este modo, aunque no lo explicita, este tipo de perspectiva tiende a ocultar la condición del *trasfondo*, como aquél sustrato, sobre el cual –necesariamente, según los de-construccionistas–, ha de erigirse el pensamiento, a fin de poder obtener, realmente, el sentido, o el significado de las cosas. Taylor dice, en efecto, que los argumentos de la *deducción trascendental*, pueden entenderse, considerando este punto, “como un entierro final de un cierto tipo de atomismo del *input* al que se había adherido el empirismo”¹⁸.

La idea de que el conocimiento de la realidad nos llega en *bits* particulares, o en impresiones individuales, es desarrollada por Locke y luego por Hume, a través del cual arriba hasta Kant. En la perspectiva de Hume, estas impresiones atómicas son asociadas, en un estadio posterior de elaboración del pensamiento, mediante el cual afirmamos psicológicamente ciertas creencias como, por ejemplo, la de la relación causa-efecto. No obstante, nuestro análisis introspectivo puede siempre descomponer estas conclusiones y revelar así el original estado básico, de las impresiones separadas. Es por esta vía, de hecho, que nos damos cuenta de que en el “campo fenoménico” no existe, en realidad, esa necesaria conexión entre la causa y el efecto¹⁹. Lo cierto son las impresiones sensibles particulares, pero no esas creencias construidas por asociación. Ahora bien, lo que Kant cuestiona, es precisamente, la premisa de que las impresiones particulares, consideradas de esa forma -como *bits* atómicos de información-, pueden, en realidad, tener por sí mismas, -independientemente de todo correlato, o trasfondo-, un significado acerca de algo.

Esta “intencionalidad”, o el “ser acerca de” algo, es una condición necesaria –en primer lugar- para que cualquier impresión sensible pueda significar algo real, y esto es una circunstancia que reconoce también la postura empirista, para el caso de los objetos

¹⁸ Taylor, 1997, 104.

¹⁹ *Ibid.*

externos que corresponden a este tipo de impresiones²⁰. “Kant habla” a este respecto, “de la necesaria relación entre el conocimiento y su objeto”. Pero Kant no se detiene en este punto, y va más allá, pues muestra que esta relación no sería posible, de ningún modo, “si tuviéramos que tomar” la impresión de modo aislado, sin ningún vínculo con otras impresiones, u objetos²¹. A lo que se refiere Taylor, en el fondo, es al principio de la *unidad objetiva de la conciencia*, que establece Kant en la *Crítica de la razón pura*, y que nosotros ya revisamos en el capítulo de contextualización relativo a la filosofía trascendental (B.1.4.1.3). Dice Taylor, aludiendo a este principio: “La unidad de este mundo es presupuesta para todo lo que se presente por sí mismo como un *bit* particular de información y, por lo tanto, sea lo que fuere lo que queramos decir con tal *bit*, no puede ser totalmente independiente en relación con los demás. (...) Conseguir, de hecho, romper todos los vínculos entre las impresiones individuales sería perder cualquier sentido de la conciencia de algo”²². Si recordamos lo que dijimos en el capítulo anterior, recién señalado, esto aparece comprensible de suyo. La *apercepción pura*, como allí explicábamos, es una condición *trascendental* de la experiencia, y, por tanto, condición para que esas impresiones, relativas a objetos, alcancen, en efecto, esta constitución ob-jetiva, y “aparezcan” en nuestra conciencia con algún sentido, o referencia de conocimiento. Sin embargo, esa misma apercepción, o autoconsciencia requiere, *a priori*, de la síntesis del entendimiento, la que reúne –o unifica- la diversidad de representaciones bajo el esquema de las categorías. De este modo, esta unidad de la conciencia, o de la apercepción, se encuentra establecida de antemano, y ya mediada por la operación unificadora de la síntesis, para la posibilidad de las impresiones objetivas²³.

²⁰ Impresiones “de la sensación” como opuestas a las “de reflexión”.

²¹ *Ibid*, 105.

²² *Ibid*.

²³ Literalmente decíamos; “En suma, la instancia de la apercepción pura, no puede concebirse como un fenómeno aislado de los requisitos de objetividad colocados por la síntesis como condición de posibilidad de nuestro conocimiento. La síntesis de los conceptos puros, operada por el entendimiento, es, pues, el requisito medular para que tengamos la reunión de las distintas intuiciones en una sola conciencia. Más aun, en cuanto esto es condición para esta unidad idéntica de la conciencia, la síntesis se desemboza, en definitiva, como requisito de la autoconsciencia misma, y de aquí, que Kant la designe a ésta como una “unidad trascendental”²³. -Es decir, porque presupone la síntesis del entendimiento-”.

A esto se refiere Taylor con esa necesaria “unidad del mundo” , que debe ser presupuesta para el sentido posible de los *bits* individuales, y que es lo que destruye, precisamente, la opción de que éstos alcancen ese significado por sí mismos, como postula Hume. Es así que dice Taylor; “La deducción trascendental, junto con los argumentos correspondientes en la *Crítica de la razón pura*, puede considerarse como un cambio decisivo en la filosofía moderna. Retrospectivamente cabe concebirla como el primer intento de articular el trasfondo requerido por las operaciones que el propio retrato desvinculado describe como inteligibles”²⁴.

La perspectiva desvinculada, de hecho, tiende a ocluir, o a invisibilizar este trasfondo, pues presupone, equivocadamente, que “las condiciones de inteligibilidad están incorporadas en los elementos y procesos de la mente en tanto que propiedades internas”. Es decir; considera que “la impresión aislada es información inteligible por sí misma”, que “tienen la entera existencia particular y separable de un objeto externo”. (...) Este punto de vista – concluye Taylor- olvida que, para que algo sea inteligiblemente X, tiene que contar como inteligible X, y siempre hay condiciones contextuales para que cualquier cosa cuente como algo”²⁵. Estas condiciones contextuales constituyen el *trasfondo*.

Tanto Heidegger, como Wittgenstein, considera Taylor que son continuadores de esta perspectiva que recoge la evidencia del trasfondo descubierta revolucionariamente por Kant. En el caso del primero, es fácil justificar esta opinión. Lo podemos ver en la manera en que concibe la situación trascendental descrita por la *síntesis a priori*, en “*Kant y el problema de la metafísica*”. Aquí, en determinados pasajes, Heidegger explica que, en general, el conocimiento humano convencional, que se atiene a objetos, está referido a la percepción de los entes, y constituye, por tanto, un *conocimiento óntico*, pero que en el caso, en particular, de un conocimiento *sintético a priori*, estamos en realidad en un caso diferente. Aquí, si atendemos bien al fenómeno, se trata de un contenido de conocimiento relativo a un determinado *ente*, pero que ha sido obtenido con anterioridad a la experiencia de este *ente*. Desde esta perspectiva, por tanto, el problema de la *síntesis a priori* muestra

²⁴ íbid.

²⁵ íbid.

que este conocimiento *óntico* -o del *ente*-, es derivado de un horizonte en el que ya encontramos su *sustrato ontológico*, esto es, su *ser*. O dicho de otro modo, que la posibilidad de un conocimiento del *ente*, que sea *a priori*, necesita que previamente se conozca al *ser* de ese *ente*, o lo que es lo mismo, que el conocimiento *óntico* requiere del conocimiento *ontológico*. Bajo este contexto, el programa de investigación de la *Crítica*, acerca de ¿cómo son posibles los juicios *sintéticos a priori*?, equivale a preguntarse ¿cómo es posible el *conocimiento ontológico*?. La *síntesis* misma, de hecho, es la que aporta el conocimiento *ontológico*, de manera que es ella misma, en cuanto *síntesis pura*, o *a priori*, el *conocimiento ontológico* propiamente tal²⁶. Esto equivale a plantear que existe un horizonte, o un trasfondo, por tanto, de pre-comprensión, sobre el cual es posible el conocimiento, en general, de los entes, u objetos particulares.

En el caso de Wittgenstein, la línea del argumento seguida en *Philosophical Investigations* presenta –según Taylor- una semejanza aún mayor, con la línea seguida por Kant. “En cierto sentido él hace para un atomismo del significado lo que Kant hizo para un atomismo del *input* de información”. En efecto, “el atomismo del significado consiste en la idea de que una palabra tiene significado al estar conectada a un objeto en una relación de ‘nombrar’ o ‘significar’”²⁷. Esto es análogo a la idea que rechazaba Kant de que las impresiones aisladas, desprovistas de su vínculo con el resto de las representaciones unificadas, que deducimos en el entendimiento, pudieran tener un sentido para el sujeto. Y la réplica de Wittgenstein es igualmente análoga a la que da Kant. Para que las palabras adquieran ese significado, de modo individual, es necesario que exista una comprensión previa de un trasfondo constituido por lo que él llama los “juegos de lenguaje”, y que muestra el lugar que ocupa la palabra en el conjunto de ese lenguaje.

²⁶ Heidegger, 1973; 17-22.

²⁷ Taylor, 1997; 107.

3.2. La teoría *constitutivo-expresiva* del lenguaje

Tal como vimos en el capítulo anterior, Taylor considera que existen dos dimensiones distintas de comprensión del significado, las que designa como teoría designativa, o *nominativa*, representada por la tradición que personifican Hobbes, Locke y Condillac, y la teoría expresiva, o *expresivo constitutiva* -como la llama en “*Heidegger, Language and Ecology*”-, y cuyo desarrollo encontramos primero en la obra de Herder, y más tarde profundizada en Humboldt, Saussure, Heidegger y Wittgenstein.

La primera de estas dimensiones, o concepciones, del lenguaje; la teoría nominalista, tiene sus raíces en la epistemología moderna, que entiende al entendimiento humano de modo atomista y representacional, y que modela, por esta vía, la postura paradigmática del naturalismo. Es una epistemología que comienza con las ideas de Descartes, pero que incluso tiene antecedentes en etapas más tempranas, en el pensamiento ockamista. Locke es una figura importante en la conformación más definitiva de esta postura filosófica, y en la manera en que esta concepción del lenguaje queda vinculada con una particular teoría de la mente. Según el modelo representacionista, el conocimiento de las cosas se produce por medio de las ideas, las que copian, o reproducen, en el interior del sujeto²⁸, una presentación de estas cosas, directamente, o bien el ensamblaje entre ellas, de modo tal que el pensamiento correcto –el “conocimiento” propiamente tal- se realiza cuando este ensamblaje interno de las ideas se corresponde, efectivamente, con la forma como están conectadas las cosas en la realidad exterior. En el contexto de comprensión que provee Locke, sobre el lenguaje, las palabras adquieren su significado, precisamente, en conexión con estas ideas, y no por el hecho que la palabra designe directamente la cosa. En este sentido la noción fundamental de la desvinculación, afirmada en la modernidad, queda formulada en el marco del proceso de interiorización, que, según veíamos, en la primera parte de este trabajo, caracteriza también –según Taylor- la evolución de la epistemología moderna.

²⁸ En el espacio psíquico, en la res cogitans.

Una consecuencia lógica que, en particular, se puede derivar del postulado de Locke y que suscita controversia, es que si la palabra adquiere su significado por medio de la idea, parece que el lenguaje fuese, en lo fundamental, una cuestión privada. Las palabras usadas podrían corresponderse con las mismas cosas que enuncian, para todos los individuos, pero el significado de ellas, al estar ligado a las ideas internas, sería diferente, pues variaría según los sujetos. Una de las cosas que intentó demostrar Wittgenstein era precisamente la imposibilidad de esta hipótesis de un lenguaje privado²⁹. Para ello, esgrimió el criterio de la corrección intrínseca de las palabras, lo que significa que el significado de éstas -o en general, de los signos-, no se obtiene a partir de su adecuación a ninguna condición extrínseca al lenguaje mismo. Esta explicación reafirma los postulados de Herder acerca de la reflexividad del ser humano, como premisa ontológica del lenguaje, o, en la denominación de Taylor, la idea de que el hecho crucial del significado es la participación del hombre en la “dimensión semántica”.

Esta idea de la dimensión semántica, es decir, de un ámbito en que los signos, o las palabras son formas de significado irreductibles a cualquier criterio ajeno al lenguaje mismo, constituye, en efecto, el postulado central de la teoría constitutivo-expresiva. La existencia de esta dimensión equivale a decir que hay un trasfondo de significación que es, en realidad, lo que hace posible el lenguaje. Esto, como vimos, es lo que niega la perspectiva nominalista, según la cual, las palabras adquieren su significado simplemente al designar los objetos, en el uso regular que se hace de ellas. Lo que muestra Wittgenstein es, precisamente, que este tipo de definición ostensiva sólo es posible si el lenguaje, por decir así, pre-existe, lo que puede verificarse, por ejemplo, en la forma de una pre-comprensión

²⁹ Churchland sintetiza el argumento de Wittgenstein en los siguientes términos: “Supongamos que se intenta otorgarle un significado a un término ‘W’ solamente asociándolo con una sensación que se experimenta en determinado momento. En un momento posterior, al experimentar una sensación, uno puede decir ‘Se trata de otro W’. pero ¿cómo se puede determinar que uno ha usado el término correctamente en esta ocasión?. Tal vez uno no recuerde bien la primera sensación, o despreocupadamente ve una estrecha semejanza entre la segunda y la primera aunque en realidad sólo existe un parecido débil y distante. Si el término ‘W’ no tiene ningún tipo de conexiones de sentido con otros fenómenos, como por ejemplo con ciertas causas y/o efectos corrientes del tipo de sensación de que se trata, entonces, no habrá absolutamente ningún modo de distinguir entre el uso correcto de ‘W’ y su uso incorrecto. Pero un término cuya aplicación correcta escapa permanentemente a la posibilidad de determinación es un término que no tiene sentido. Por lo tanto, un lenguaje necesariamente privado es algo imposible”. Churchland; 90-91.

de sus operaciones internas, por parte del sujeto, y del lugar que ocupa la palabra dentro del conjunto dinámico articulado bajo la forma de unos “juegos de lenguaje”.

3.2.1. La encarnación del lenguaje, en las formas de vida.

La idea de que el significado de las palabras presupone el lenguaje como un todo es una propiedad que Taylor identifica como un cierto “holismo del significado”. El precursor de este descubrimiento es Herder. Así, dice Taylor: “Una de las consecuencias más importantes y universalmente reconocidas del descubrimiento herderiano es un cierto holismo del significado. Una palabra sólo tiene significado dentro de un léxico y de un contexto de usos de lenguaje que, en último término, están incrustadas en un modo de vida”³⁰. Los razonamientos de Wittgenstein continúan este postulado, que señala la existencia de un trasfondo, y ratifican también, de hecho, la noción del lenguaje como una realidad situada, o encarnada en las formas de vida (*Lebensform*).

Un componente esencial de esta perspectiva, es la idea de que el pensamiento y la palabra son, en el fondo, la misma cosa, idea que Herder había tomado originalmente de Hamann. Es decir, no es que los hombres primero piensen, mediante conceptos o ideas, “para luego buscar las palabras” con que “vestir”, o envolver estos pensamientos, de la misma forma en que, por ejemplo, buscamos un guante que se ajuste a nuestra mano³¹, sino que más bien, debiésemos entender que el lenguaje es constitutivo del pensamiento, y que no pensamos, en rigor, si no es con las palabras, y sus significados intrínsecos. El meollo de este postulado está en la hipótesis de la naturaleza reflexiva del hombre, y que, como vimos, es la base de la teoría expresiva. Se trata, entonces, de una cuestión antropológica, de plano. Esto es, que el sujeto humano es, por esencia, un ser que, a diferencia del resto de los animales, participa –por su reflexión- de una dimensión semántica –o de significados- que hace posible el pensamiento. En cuanto somos reflexivos, o en cuanto reflexionamos, -o

³⁰ Íbid; 133.

³¹ Berlin, 2000; 214.

actualizamos nuestra *postura reflexiva*³²-, participamos de esta dimensión semántica, de modo que el acto del habla viene a ser la expresión de esta participación en el pensamiento. Taylor explica esto refiriéndose en los siguientes términos a la “postura reflexiva”. “La acción que expresa y actualiza esta nueva postura es el habla. El habla es la expresión del pensamiento. Pero no es simplemente un ropaje exterior de lo que podría existir independientemente; es constitutivo del pensamiento (lingüístico) reflexivo, del pensamiento que tiene que ver con sus objetos en la dimensión lingüística”³³.

En último término, dado que nuestros pensamientos expresan nuestros sentimientos, nuestras creencias, y actitudes, y en general, nuestras formas de vivir, o percibir el mundo, resulta entonces que el lenguaje –que es la articulación de ese pensamiento- está situado, o encarnado en estas formas de vida. Dice Taylor, “..nuestra capacidad para funcionar en la dimensión lingüística está atada, en sus usos cotidianos, así como en sus orígenes, al habla expresiva, como la gama de acciones en las que no sólo es comunicada sino realizada”³⁴. Es decir, que el lenguaje expresa lo que somos, y el pensamiento se articula sobre la base de esta expresión. La lengua no es solo una herramienta para comunicarnos, sino que es constitutiva de un modo de estar en el mundo, y transmite –o porta-, en este sentido, una cierta identidad. “Cada acto de habla tiene como trasfondo la totalidad de un lenguaje que expresa un modo de vida”³⁵.

Pero esta singular circunstancia del lenguaje, como un trasfondo que revela un todo de una forma de vida, implica también que el lenguaje no puede ser un acto particular, de los individuos aislados. El lenguaje no es susceptible de ser controlado, o dominado por los individuos. “No puede ser nunca sólo *mi* lenguaje, sino que es siempre, en gran medida,

³² Es importante esta aclaración para indicar que esta reflexión no se identifica con el mero procedimiento racional, que podría asimilarse con las pretensiones del racionalismo, sino que se refiere, en efecto, a una especie de “actitud reflexiva”, que designa la capacidad de introspección serena, abstraída del “océano de sensaciones” y que incluye otras formas de pensamiento, además de estrictamente racional, como por ejemplo, el pensamiento artístico.

³³ Taylor, 1997; 132.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Benedicto Rodríguez, 2004; 178.

nuestro lenguaje”³⁶. Y esto tiene una importante repercusión en el sustrato que imaginamos de nuestras formas sociales. En su estudio sobre Herder, Berlín evoca esta implicancia. Dice; “Los grupos humanos (...) se convierten en una unidad a partir de tradiciones humanas comunes y memorias compartidas cuyo principal enlace y vehículo –de hecho, más que un vehículo, su encarnación misma- es el lenguaje”³⁷. La comunidad, en suma, es una instancia constituyente del lenguaje.

La situación del trasfondo desacredita, así, la concepción antigua del lenguaje, que, de modo atomista, “sitúa al pensamiento y el conocimiento en la mente del individuo”³⁸ y plantea la posibilidad de un lenguaje privado. Si volvemos, en efecto, la mirada a la situación específica de los sujetos humanos con el lenguaje, y sus relaciones de comunicación, la hipótesis del trasfondo equivale a sostener que el lenguaje, fundamentalmente, “viene modelado y crece ante todo no en el monólogo, sino en el diálogo, o mejor en la vida de la comunidad hablante”³⁹. El contraste en este punto, entre la concepción nominalista y la expresiva, no puede ser más extremo. El enfoque nominalista, centrado en una concepción atomista y desvinculada de la situación humana, considera que el conocimiento se realiza en *inputs* que procesan la información al interior de las mentes. Pero este proceso no puede tener otro lugar más que en los individuos tomados de modo particular. Esta idea se refuerza aun más, dice Taylor, bajo una explicación mecanicista, según la cual el pensamiento se realiza “dentro” de organismos individuales, puntualmente, en el cerebro. Desde esta perspectiva, la manera como compartimos el lenguaje viene a ser nada más que por convergencia. “Lo cual significa, por ejemplo, que mi lenguaje es cercano al tuyo y al suyo”. De este modo; “Si he de ser un hablante, entonces ha de haber algo así como mi lenguaje, mi idiolecto; y si ha de haber algo como el conocimiento común, primero ha de haber mi conocimiento, el tuyo y el suyo”⁴⁰.

³⁶ Taylor, 1985; 234. “The language I speak, the web which i can never fully dominate and oversee, can never be just my language, it is always largely our language”.

³⁷ Berlín, 2000; 214.

³⁸ Taylor, 1997; 110.

³⁹ Taylor, 1985; 234. “Language is fashioned and grows not principally in monologue, but in dialogue, or better, in the life of the speech community”.

⁴⁰ Taylor, 1997; 110.

La perspectiva expresiva, que reconoce la necesidad del trasfondo tiene la gran ventaja, dice Taylor, de resguardarnos de decantar en este tipo de conclusiones. La idea fundamental es que el lenguaje –o más propiamente, el habla- da vida a la expresión, y que sólo por medio de ésta reflexionamos. Es decir, no es que pensemos antes de hablar, o mientras hablamos, sino que la palabra misma es el pensamiento⁴¹, de modo que expresa, en ese acto de habla, la reflexión misma. Desde este punto de vista el lenguaje pasa a ser concebido como la actividad fundamental de expresión que tiene el hombre de su capacidad reflexiva. La idea de Sausurre de una distinción entre *langue*, como trasfondo del lenguaje y el acto de habla particular, o *parole*, puede combinarse con la idea de Humboldt acerca del trasfondo, que concibe al lenguaje como una red en la que el significado de una palabra moviliza el entramado general del conjunto. La *langue* es constantemente recreada en los actos de habla, o *parole*, y esto es lo que atribuye ese sentido activo, o dinámico, al lenguaje. “Si combinamos estas dos ideas” dice Taylor, la de Humboldt y de Sausurre, “llegaremos a ver el lenguaje como un modelo de la actividad con que expresamos/realizamos un cierto modo de estar en el mundo, que define la dimensión lingüística”⁴². Esto reafirma la idea de que la forma esencial del lenguaje es el diálogo, la conversación, y no el monólogo, y que, en consecuencia, no es algo que podamos controlar o dominar desde la posición de un individuo, como implícitamente anhela la actitud nominalista, con su noción del lenguaje como un instrumento del cual hemos de servirnos para conseguir la claridad, y el control de nuestros pensamientos. Como concluye Taylor: “Si el lenguaje ha de ser visto principalmente como actividad, como lo que constantemente se crea y se recrea en el habla, entonces es relevante advertir que el *locus* primario del habla es la conversación. Hablamos juntos, los unos con los otros. El lenguaje se forma y crece principalmente no en el monólogo, sino en el diálogo o, mejor, en la existencia de la comunicación hablada. // De ahí que, en Herder, el *locus* primario del lenguaje lo aportara el *Volk* y Humboldt parte de la misma idea. El lenguaje se forma en el habla de modo que

⁴¹ Merleau-Ponty, 1957; 197. También en *Filosofía y Lenguaje* Merleau-Ponty hace acotaciones interesantes que apuntan en este sentido, como, por ejemplo, al presentar la idea de Goldstein sobre la “forma interior del lenguaje” –que moviliza los instrumentos del lenguaje- y su analogía con el concepto de “*parole*” de Sausurre, como acto de habla que tiene lugar sólo ante un trasfondo de significado representado por la “*langue*”. (Merleau-Ponty, 1969; 32,33).

⁴² Taylor, 1997; 138.

sólo puede crecer en una comunidad de hablantes”⁴³. Para Herder, de hecho, son las formas simbólicas de expresión, las ceremonias sagradas, la poesía, los rituales, el medio donde los hombres expresan sus sentimientos, y actitudes de vida⁴⁴. De modo que, en definitiva se puede decir, que; “Desde este punto de vista, vemos que no es sólo la comunidad de hablantes la que forma y crea el lenguaje, sino que el lenguaje constituye y mantiene la comunidad de hablantes”⁴⁵.

3.2.2. El lenguaje y la razón práctica

La concepción meramente instrumental del lenguaje, que prima en la teoría nominalista, considera que podemos definir la conducta y el funcionamiento mental de los hombres, así como sus propósitos y su voluntad, al margen del lenguaje. Como acabamos de ver, no obstante, esto no es posible, enfocado desde la perspectiva expresiva, que concibe al lenguaje como algo constitutivo del pensamiento mismo. En este caso, todos aquellos aspectos de una personalidad, o agencia humanas, que hemos mencionado, como la conducta, la voluntad, o el razonamiento, más que revestirse, o utilizar las palabras, o signos para realizarse, como si fueran sólo su medio, o instrumento *ad hoc*, expresan ellos mismos, activamente, las posibilidades de unas formas de vida, que están encarnadas en este lenguaje. En la misma dirección de este argumento, tanto en éste como en el capítulo anterior, hemos observado también que el uso humano del lenguaje supone la entrada en una dimensión de significación en que las palabras poseen un sentido intrínseco de corrección. Esto implica establecer una diferencia importante entre el lenguaje humano, propiamente tal, y el mero signo, pues este último puede ser descrito como una mera tendencia a realizar sólo unos objetivos extrínsecos al lenguaje, o a satisfacer ciertos objetivos operacionales, en un sentido que es, efectivamente, sólo “instrumental”.

⁴³ *Ibid*, 140.

⁴⁴ Berlin, 2000; 214.

⁴⁵ Taylor, 1997; 140.

Estas apreciaciones pueden enfocarse en relación con las distintas concepciones de la persona humana, que también estudiamos en un capítulo anterior (B.2.2) e iluminar desde esta perspectiva ciertos antecedentes importantes respecto del dominio de la razón práctica. Los seres humanos, como piensa Taylor, somos sujetos que no actuamos sólo para satisfacer nuestros deseos *de facto*, sino que somos capaces de valorar estos deseos y el conjunto de nuestras propias inclinaciones, a la luz de criterios de significancia que están vinculados al tipo de persona que queremos ser. En esta esfera de nuestra acción, el lenguaje cumple un rol fundamental que ahora, una vez que ya hemos estudiado los principales rasgos ontológicos del lenguaje, y en particular las propiedades suyas que acabamos de mencionar, identificadas desde el ángulo de la teoría constitutivo-expresiva- podemos entender.

La condición del agente humano, es la de un sujeto que prueba emociones que no responden sólo a constituir la reacción apropiada para ciertas situaciones. Esto significa que los eventos para él no comportan unos meros hechos brutos, o ante los cuales realizamos un mero cálculo de acciones con miras a conseguir un objetivo puramente operacional. Existe un tipo de emociones, que son propia y exclusivamente humanas –como la vergüenza, que mencionábamos, o el orgullo- o que son, como decíamos, “relativas al sujeto” (poseen un *import* relativo al sujeto), en el sentido que tienen para éste una relevancia que los hace significativos según el ideal, o modelo de vida, al que aspiramos. La evidencia de que los *import* sean externos al sujeto mismo, es decir, hechos reales, en un mundo concreto, significa que aun cuando dichas emociones sean subjetivas, relativas a cada individuo, las articulaciones de sentido que el hombre elabora respecto de tales eventos, o situaciones, puede ser objetiva⁴⁶. Pero el modo como se realiza este tipo de articulaciones de sentido, o significado, no puede ser otro que el *lenguaje*. Taylor llama “discriminaciones cualitativas”, al tipo de valoraciones fuertes que constituyen este proceso de *articulación*. Así discriminamos algunos de nuestros deseos, o pretensiones, como más dignos, y menos

⁴⁶ Desde este punto de vista, como se puede notar, es la intencionalidad de ciertas emociones, lo que constituye la base ontológica de los juicios morales. No es el sentimiento mismo, como pareciera ser el postulado de los moralistas ingleses del sentimiento, pero tampoco la razón, en el sentido que es entendida, como mera “operación racional”.

dignos, más elevados, o triviales, etc. Lo que está planteando Taylor, por tanto, es que la verdadera fuerza de estas discriminaciones requiere del lenguaje, o bien, que el lenguaje es el vehículo que nos permite realizar esa articulación de sentidos, y las respectivas discriminaciones.

Taylor es muy claro a este respecto, cuando recuerda que las preocupaciones humanas van más allá de los propósitos instrumentales, pues aunque la prosecución de éstos puede agotar la caracterización de los fines de una máquina, o de los fines animales, en el caso humano debe incorporar, asimismo, la significatividad de los propios ideales de vida, y que es, precisamente, lo que define la “profundidad” que es el rasgo distintivo –por excelencia- de los seres humanos. Pero estas preocupaciones, exclusivas del hombre -añade Taylor-, “comparecen sólo en el lenguaje, y pueden ser sólo las preocupaciones de un animal de lenguaje”⁴⁷. De este modo, y con esta analogía, nuestro autor identifica, en definitiva, el sentido de profundidad, y la capacidad de dar significado existencial a su vida, por parte del hombre, con la posesión del lenguaje, que, como vimos, es de hecho, caracterizada como un *habitar en una dimensión semántica*, o un *mundo de significados*.

En suma, es sólo a través del lenguaje que el hombre adquiere conciencia de los valores que asigna a las cosas, y puede experimentar, por consiguiente, estas cosas como buenas o virtuosas. Pero este lenguaje no puede ser creado, o inventado por el sujeto de manera independiente, en el espacio virtual del monólogo, sino que, como dijimos, el lenguaje es esencialmente dialógico, de tal manera que es, en cambio, el espacio común, o de interlocución entre los hombres, el que funda el horizonte, o el trasfondo moral, dentro del cual se mueven, y escogen también sus opciones morales personales, los hombres. Esto como veremos más adelante, no obsta, de hecho, que esta búsqueda personal, o individual, del sentido de nuestras propias vidas, como sujetos únicos, no sea legítima, ni original. Es, de hecho, una de las aspiraciones propias de la identidad moderna, y debe tener un sentido intrínsecamente positivo.

⁴⁷ Taylor, 1985; 263. “Thus man is a language animal (...) because what we consider the essential human concerns are disclosed only in language, and can only be the concerns of a language animal”

Atengámonos, de momento, a extraer una conclusión que podemos ver sin dificultad, a partir de lo que hemos dicho, y es que el lenguaje, en definitiva, resulta ser no sólo el medio para la verificación efectiva de lo que Taylor llama las discriminaciones cualitativas, así como el hecho que en la realización de estos contrastes no podemos abstraernos de un cierto trasfondo social, que define el contexto general de estas valoraciones, y que nuestro autor denomina como unos “marcos referenciales” ineludibles. Sino que también, y por esto mismo que estamos diciendo, el lenguaje es aquello que nos permite dar con una precisión mucho más honda de la articulación de dichas distinciones de cualidad, y otorgamiento de significado, lo que nos lleva, por último, a reconocer que el lenguaje funciona como vehículo también para la creación de nuevos pensamientos, y sentidos, e incluso, por medio de esta fuerza renovada de expresión, a nuevas emociones y formas de sentir. Taylor habla a este respecto aludiendo a la conciencia reflexiva, como definición de la capacidad del hombre de participar en la dimensión semántica, y lo plantea del siguiente modo; “La teoría expresiva abre una nueva dimensión. Si el lenguaje sirve para expresar/realizar un nuevo tipo de conciencia, puede volver entonces posible no sólo una nueva conciencia de la realidad, sino también nuevos modos de sentir, de responder a ella. Si expresando nuestros pensamientos sobre la realidad, podemos llegar a tener nuevos pensamientos, entonces en la expresión de nuestros sentimientos podemos llegar a tener sentimientos transformados”⁴⁸.

La idea que Taylor quiere transmitir es que, en efecto, el expresar nuestros sentimientos, mediante la articulación lingüística, abrimos un campo mucho mayor de contrastes, lo que hace mucho más refinada la descripción. Dice Taylor: “..el desarrollo de nuevas modalidades de expresión nos consciente de tener nuevos sentimientos, más potentes o más refinados, y ciertamente más autoconscientes. Pudiendo expresar nuestros sentimientos, les

⁴⁸ Taylor, 1985, 232,233. “The expressive theory opens a new dimension. If language serves to express/realize a new kind of awareness; then it may not only make possible a new awareness of things, an ability to describe them; but also new ways of feeling, of responding to things. If in expressing our thoughts about things, we can come to have new thoughts; then in expressing our feelings, we can come to have transformed feelings”.

concedemos una dimensión reflexiva que los transforma. El usuario del lenguaje puede probar no sólo rabia, sino indignación, no sólo amor, sino admiración”⁴⁹.

En el artículo “Heidegger, el lenguaje y la ecología”, Taylor reitera, por último, esta misma idea. Dice: “..podemos reformular la concepción constitutiva afirmando que el lenguaje introduce nuevos significados en nuestro mundo: las cosas que nos rodean se convierten en portadoras potenciales de propiedades; pueden tener un nuevo significado emocional para nosotros, como objetos de admiración, de indignación; nuestros vínculos con otros pueden tener cualidades distintas para nosotros, como amantes, esposos o conciudadanos; y pueden tener un valor fuerte”⁵⁰.

3.3. El concepto heideggeriano del lenguaje como la “casa del ser”.

Acabamos de mencionar el artículo “*Heidegger, el lenguaje y la ecología*”, y ahora es necesario que nos detengamos un momento en él. Esto resulta relevante porque dado que Taylor no desarrolla, en el marco de su pensamiento, un sistema propositivo, o una ontología propia, la actitud favorable hacia la filosofía de Heidegger –y, en general, hacia la corriente fenomenológica–, nos puede indicar algunos lineamientos que debería contener, según Taylor, un sistema ontológico más acabado, que resulte satisfactorio, y no ya sólo quedarnos en una mera crítica de las posturas racionalistas y empiristas, paradigmáticas de la modernidad, que es lo que más abunda en su obra. En el artículo mencionado, Taylor atribuye a la filosofía de Heidegger, y, en particular a su concepción del lenguaje, el haber hecho inteligibles “ciertas potencialidades implícitas” de la teoría constitutiva “que no habían sido totalmente exploradas por sus predecesores”⁵¹. Taylor está de acuerdo –en términos amplios– con esta tradición teórica, que incluye en parte –como hemos visto– la

⁴⁹ *Íbid*, 233. “The revolutionary idea of expressivism was the development of new modes of expression enables us to have new feelings, more powerful or more refined, and certainly more self-aware. In being able to express our feelings, we give them a reflective dimension which transforms them. The language user can feel not only anger but indignation, not only love but admiration”.

⁵⁰ Taylor, 1997; 150.

⁵¹ *Íbid*, 158.

obra de Kant, de Herder, de Humboldt, y Wittgenstein. Pero al considerar que Heidegger la lleva hasta sus más recientes potencialidades, está, implícitamente validando esta filosofía como su último eslabón de desarrollo actual. En esto consiste la particular relevancia de lo que tenemos que estudiar aquí.

Una síntesis posible de la idea central de la teoría constitutiva-expresiva es, primero, que el mundo humano es un ámbito en el que las cosas tienen un particular sentido, o significado, que las hace, por ello, dotadas de valor, o dignas de ser perseguidas, lo cual difiere de la dimensión que constituye el mundo animal, en que las cosas son sólo “hechos brutos” carentes de este significado (relativo a la forma de una vida). En segundo lugar, la teoría suscribe que este “sentido humano” es articulado, y expresado, por medio del lenguaje.

Si atendemos a esta teoría, a la luz -ahora- de los conceptos de Heidegger, podríamos decir que esta acción expresiva, encerrada en el lenguaje, permite la *des-ocultación* del ser, y apuntaría de este modo, a la esencia particular del hombre como animal que tiene lenguaje. No obstante, debemos tomar esta interpretación precavidamente, pues una “tentación inmediata” que se deriva –o que podría derivarse de ella- es la de asumir que esta capacidad de expresión es algo que el hombre tiene como un “poder” suyo, como algo que él efectúa, de algún modo siempre activo –o incluso deliberado- lo que nos conduciría al tipo de lectura subjetivista que Heidegger rechaza⁵². La razón de esta censura tiene su sede en el modo como Heidegger comprende la historia de la filosofía a la luz de lo que él denomina la onto-teología. Se supone que la metafísica occidental, ya desde Platón, ha olvidado la diferencia fundamental entre el ser y el ente, tomando al primero en su función de “fundamento universal del ente”, más que en su realidad, y manifestación propia⁵³. En el curso de la filosofía moderna, el desarrollo de una perspectiva subjetivista, profundiza este desvío, y conduce a la creencia de que la des-ocultación, o el conocimiento del ser, es algo que está en poder del hombre, y que éste consigue mediante su capacidad de

⁵² *Ibid*, 159.

⁵³ Como dice Levinas: “Para Heidegger, la comprensión del ser en su verdad quedaba inmediatamente tapada por su función de fundamento universal de los entes por parte de un ente supremo, por un fundador, por Dios. La idea del ser, el ser en su verdad, se convierte en conocimiento o comprensión de Dios: teo-logía. La filosofía europea del ser se convierte en teología”. (Levinas, 2008; 145).

representación mental. Al fenómeno de la des-ocultación Heidegger lo llama el *claro de bosque*, pero esta concepción subjetivista –propia de la modernidad-, tiende a entender que “el claro del bosque es el hecho de la representación”. Es decir, “que sólo tiene lugar en las mentes, en los esfuerzos del sujeto o en su uso de las diversas formas de figuración, incluido el lenguaje”⁵⁴.

Este es el modo particular en que la modernidad “ontifica” el claro de bosque, donde se revela, y manifiesta, el ser. Pero es, según Heidegger, una forma equivocada de comprensión, pues un acercamiento más adecuado a la apertura del ser, aunque debe contemplar el hecho que el claro de bosque debe ocurrir en relación con el *Dasein* –circunstancia que según Taylor, la noción antigua, platónica, del ser, no reconocía- es necesario también que se percate de que este claro no es controlado por el sujeto, o que no es su actividad, como algo que le pertenece, o que acontece sólo en relación con él. Las teorías del lenguaje que se inscriben dentro del ámbito de la perspectiva nominalista, entienden al lenguaje como un instrumento que sirve a los propósitos de sentido de una vida humana que no están establecidos por el lenguaje, y de este modo, concibe al claro de bosque como una representación. Pero esto conduce, en definitiva, hacia una expresión extrema de la voluntad de poder, que trata de forzar la aparición del ser, sin dejar –y más bien obstaculizando- que este ser se revele por sí mismo.

Taylor sostiene que Heidegger construye su propia concepción del lenguaje a partir de las nociones fundamentales de la tradición constitutivo-expresiva, pues éstas son las que comienzan a plantear una solución intermedia entre la concepción del logos óntico, y la epistemología representacionista. Por una parte, las filosofías que surgieron tras la etapa romántica, en especial, la de Hegel, conservan la idea antigua de un orden cósmico que encarna ideas, pero no admiten, sin embargo, que la idea se presente como una realidad autosuficiente, con independencia del hombre; sino que, por el contrario, exigen que la realidad de la idea cósmica se realice en un mundo humano; concretamente, según Hegel;

⁵⁴ Taylor, 1997; 161.

en el marco de la religión, el arte y la filosofía⁵⁵. Por otra parte, no obstante, la expresión de la idea no es identificada aquí tampoco con una mera representación, sino que es entendida más bien como inmersa en una forma de cumplimiento que no es sólo un logro humano. De hecho: “El agente humano es aquí una emanación del espíritu cósmico”⁵⁶. Esto le imprime a la tradición constitutivo-expresiva una cierta posición intermedia entre las concepciones ontificadoras, antigua y moderna. El *claro de bosque* no es algo ajeno totalmente al hombre, sino que está relacionado con él. Pero tampoco es algo que controla, de modo que podamos hallarlo en nuestro interior bajo la forma de una representación de la realidad objetiva. Sino que está situado “en un nuevo espacio constituido por la expresión”. Y esta incluye una parte que es “hacer” –o creación- tanto como una parte que es “encontrar” –o manifestación-.

Según Taylor, la filosofía de Heidegger desarrolla aun más, hasta un nuevo punto, esta postura intermedia que es propia de la teoría expresiva. De partida, es obvio que las proposiciones sobre el claro de bosque no admiten la idea que el espacio de expresión se sitúe dentro de las mentes individuales, sino, tal como planteaba Humboldt, en el espacio del diálogo. Esta circunstancia para Taylor es crucial. Dice; “Si contemplamos el claro de bosque como el espacio abierto por la conversación, entonces ahí está la base para un movimiento desontificador en relación a las categorías de nuestra moderna ontología: materia y mente”⁵⁷. Esta situación del lenguaje es clave como requisito para llevar a cabo la ruptura con la vieja onto-teología, pero aun es necesario llevar las cosas más allá. Y así es que, según Taylor, el tipo de manifestación que acepta Heidegger, a pesar de no caer en una filosofía meramente “creacionista”, es distinto del de Hegel, o de los post-románticos, lo que puede verse en el hecho de que la expresión no se concibe ya, aquí, como una autoexpresión del espíritu, o del yo, sino que “el lenguaje creativo es una respuesta a una llamada”. En la caracterización de lo que sea esta llamada, radica la novedad que aporta Heidegger, en opinión de Taylor, pues el claro de bosque –dice- no se corresponde con ninguna localización óptica, o “no está basado ópticamente”. Dice nuestro autor: “La

⁵⁵ *Íbid*, 162.

⁵⁶ *Íbid*.

⁵⁷ *Íbid*, 163.

mayoría de las interpretaciones manifestacionistas del espacio de expresión estaban basadas sobre algunos postulados ópticos firmes, que se consideraban los apoyos esenciales de esta interpretación, como el espíritu hegeliano o la voluntad en Schopenhauer o la voluntad de poder de Nietzsche, por lo que a esto respecta. Negarlos parecía significar optar por una concepción del espacio de expresión como meramente hecho”⁵⁸. Por su parte, los fundamentos ópticos de la filosofía antigua, en particular de la aristotélica, también son rechazados por Heidegger, puesto que la expresión no viene derivada a partir “de la naturaleza del ‘animal racional’”, sino que “deriva puramente del modo de ser del claro del bosque, de atender al modo en que el lenguaje abre un claro”⁵⁹.

A la pregunta que de inmediato surge en este punto, acerca de dónde debemos entonces hallar la base de esta manifestación⁶⁰ dado que no podemos confiar en ninguna descripción óptica, la respuesta –dice Taylor– es, “en una interpretación del propio espacio de expresión. (...) el propio claro del bosque, o el propio lenguaje, debidamente traído a la luz, nos mostrará como tomarlo”⁶¹. Esto se deduce directamente de la relación misma del hombre con el *claro del bosque*, el cual, a pesar que no puede darse sin nosotros, tampoco es nuestra obra, de modo que nunca debemos forzarlo, sino más bien atender a su desocultación. La tarea del hombre es, más bien, cuidar del ser, custodiar su verdad. De aquí la imagen que evoca Heidegger, del hombre como “pastor del ser”. El lugar donde se lleva a cabo esta relación misteriosa entre la esencia del hombre y la verdad del ser, es el lenguaje, y el pensamiento. Dado que el ser propiamente no habla, sino que los que hablan son los hombres, Heidegger sintetiza esta relación utilizando los términos “llegar” y “llevar”. Como explica Colomer; “el ser *llega* al lenguaje, en la medida en que *lleva* el hombre al lenguaje”⁶². El lenguaje es así, “la casa de ser”. Aquí se alberga y revela como pensamiento.

Ahora bien, el modo en que se produce esta desocultación es cuando las entidades se revelan como *cosas*. Lo que Heidegger entiende por la cosa, o lo “cósico” de la cosa, no se

⁵⁸ Íbid, 166.

⁵⁹ Íbid, 168.

⁶⁰ O expresión del espíritu.

⁶¹ Íbid, 166.

⁶² Colomer, 2002; 596.

reduce a su presentación como mero objeto. Tampoco se refiere a lo que es perceptible mediante las sensaciones, con lo cual rechaza el enunciado kantiano que define la cosa como “la unidad de la multiplicidad que se da en los sentidos”. Hay que ser muy específicos en la comprensión de la cosa, acercarse a ella procurando conservar toda la riqueza del fenómeno en sí mismo sobre lo que es. Heidegger dice: “Todo lo que en la comprensión y enunciación sobre la cosa pudiera estar entre ésta y nosotros, debe ser antes puesto a un lado. Sólo entonces nos abandonamos a la presencia sin obstáculos de la cosa”. Heidegger nos invita a constatar, de hecho, que en contra de lo que se pretende usualmente, lo que percibimos en la manifestación de las cosas no es nunca “primero y propiamente un embate de sensaciones; por ejemplo, sonidos y ruidos”, sino, en efecto, cosas concretas: “oímos silbar la tempestad en la chimenea, oímos el avión trimotor, oímos el automóvil Mercedes”. De tal modo que “las cosas mismas están más cerca de nosotros que todas las sensaciones. Oímos, en la casa, golpear la puerta y nunca oímos sensaciones acústicas, ni tampoco meros ruidos. Para oír un puro ruido necesitamos oír aparte de las cosas, quitar nuestro oído de ellas, es decir, oír abstractamente”. Esta es la razón, en suma, por la cual no llegamos nunca a aprehender realmente la inmediatez de la cosa mientras “le asignemos lo cósmico de ella lo percibido por medio de la sensación”⁶³.

El verdadero modo en que accedemos a lo “cósmico” de la cosa es cuando vemos que ésta desoculta toda la rica realidad que pertenece a lo que Heidegger llama la “cuaternidad”, esto es; las dimensiones de los seres divinos y mortales, del cielo y de la tierra. Una jarra, o un zapato, por ejemplo, son un punto en cuya verdadera forma puede sentirse un conjunto de prácticas, y modos de vida humanos, a las cuales ella evoca. De tal modo que estas formas de vida humana son co-reveladas en esta cosa. Así, respecto de los zapatos, dice Heidegger; “En la oscura boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato está representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los largos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tácita llamada

⁶³ Heidegger, 2010; 44,45.

de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo baldío del invierno. Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpitar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí”⁶⁴.

Pero esta extensa cita muestra bien que las cosas, -como es el caso de los zapatos-, en cuanto evocan una gama de prácticas y formas de vida, co-desocultan también la realidad del resto de las dimensiones mencionadas, que describen la experiencia de los hombres como seres mortales. En las formas de vida están contenidos determinados valores, y modos de sentir la existencia, y que representan los asuntos divinos. Asimismo, en el caso de la jarra, como una entidad formada, “también hablará de su historia, de su emergencia desde la materia informe, de su continuada dependencia de lo informe, ya que sólo puede existir como una entidad mientras esté sostenida por la entera realidad que le rodea”. Y todo esto representa la dimensión de la tierra, como instancia que se desoculta. Por último, la jarra y las actividades a ella asociadas, están abiertas al dominio de las fuerzas cósmicas, como las tormentas, las sequías, e inundaciones, la alternancia del día y la noche, etc, que pueden permitir su florecimiento, tanto como eliminarlas⁶⁵. Y estas fuerzas cósmicas constituyen la dimensión que Heidegger llama el “cielo”.

Las cosas, en suma, co-desocultan todas estas dimensiones de la realidad. Respecto de éstas, la cosa –dice Heidegger- “las reúne (*versammelt*)” de tal modo “que moran (*verweilen*) en ella. Y este es el fenómeno que comprende el claro de bosque. La tarea del hombre como cuidador del ser, consiste en “ser entre las cosas” de este modo en que ellas desvelan. Algo que Heidegger denomina “habitar” (*wohnen*), y que al contrario de la actitud instrumentalista, que quiere forzarlas para nuestro dominio –y que fija en esto nuestra comprensión del ser-, implica dejar que las cosas mismas sean, de tal manera que ellas mismas reclamen su nombramiento por parte de nosotros a través del lenguaje. Taylor

⁶⁴ Íbid, 54.

⁶⁵ Taylor, 1997; 170.

sugiere que esta es la forma como debemos comprender el concepto heideggeriano del “habla”. Es decir, el hecho que más que nosotros utilizar las palabras para comunicar nuestras ideas, el pensamiento esencial, o la verdad del ser, se revela más bien en cuanto las entidades nos interpelan, y nos demandan como seres con lenguaje, para que las desocultemos como cosas. Desde este punto de vista, el requerimiento que las cosas nos hacen para que las desvelemos y saquemos así del ocultamiento, equivale a la demanda del lenguaje, en el que se revela el ser, como habla de ese lenguaje. Y esto significa que las cosas nos exigen que les reconozcamos un significado, lo que, según Taylor, puede ser “incompatible con una actitud puramente instrumental hacia ellas”. Aquí se abre el sentido para la interpretación que hace nuestro autor de la filosofía de Heidegger, como la base para una comprensión –y una “política”- ecológica.

Para fundamentar esto, apela a la oposición que establece Heidegger entre el mundo y la tierra. El mundo -tal como es concebido en los escritos sobre el arte y la poesía-, viene a ser toda esa dimensión del *sentido* en que los humanos percibimos las cosas, pero también es el ámbito donde ocurre, propiamente, el *destino* y la historia de los hombres⁶⁶. La tierra, por su parte, es aquél trasfondo que a la vez que subyace a la esfera del mundo, se desvela genuinamente sólo a través de éste. O dicho de otro modo, que la tierra se hace “tierra”, en efecto, con la apertura de un mundo humano, que la revela por primera vez, aunque por otro lado, cabe decir que resta siempre parcialmente oculta, e inaprehensible. Heidegger pone el ejemplo de la piedra, cuya “pesantez” nunca podremos captar a través de determinar una medida de su peso, pues entonces lo que hacemos es aplicar impertinentemente un cálculo, sin que ello nos permita aprehender realmente en qué consiste la experiencia misma. Ésta, podríamos decir, queda siempre ajena a su conformación temática, de manera que la tierra se muestra -en tanto tierra-, siempre como algo que permanece, en este sentido, sin descubrir. La pretensión de la técnica y de la ciencia de la naturaleza, por el contrario, buscan objetivar la experiencia de la tierra, pero con ello, no pueden conseguir franquear su esencia, la que se conserva siempre cerrada en sí misma, más allá de todo este tipo de descubrimientos que le hacen fuerza.

⁶⁶ Heidegger, 2010; 66,67.

Podríamos decir que atendiendo a estas ideas, Taylor razona del siguiente modo: la desocultación de la tierra como tal, exige entonces el sentido de su ser inagotable en sus formas originarias, como el ser la realidad de las especies y las formas geológicas, pues no de otro modo es algo que no podemos franquear. Pero el sentido y el destino de un mundo, en particular el que asume, y realiza la actitud instrumental del occidente moderno, puede ver la tierra como simple reserva, por ejemplo, en el caso de los bosques como pura reserva de madera. Esta actitud –enfatisa Taylor- es, según Heidegger, incluso anterior a la violencia *de facto* que ejercemos sobre la tierra, pues no es, en el fondo, una destrucción que pudiésemos compensar con alguna tecnología, en el sentido que conseguimos neutralizar los efectos sobre nuestra supervivencia, sino que va más allá, y es más profundo. Se trata de una actitud que obstruye, por completo, el modo en que las cosas se desocultan, genuinamente, y, por tanto, de una actitud que “violenta” nuestra propia “esencia como seres con lenguaje”⁶⁷.

⁶⁷ Taylor, 1997; 174.

4. La búsqueda de una teoría constitutiva de la razón práctica.

Tras estudiar la crítica de Taylor al conjunto de teorías sobre el lenguaje, y la naturaleza humana, y social, propias del enfoque naturalista, hemos identificado ya los elementos básicos del aspecto propositivo del pensamiento de Taylor, cuyos fundamentos hemos reconocido en lo que él denomina una teoría constitutivo-expresiva del lenguaje. Dado que esta teoría, toma la situación del lenguaje como núcleo del “trasfondo”, éste se aplica también al resto de las cuestiones bajo discusión, esto es, sobre la esencia de lo moral, y la concepción antropológica del ser humano. Es por esto que podemos extender esta denominación –de teoría constitutivo-expresiva, o *constitutiva* sin más- al conjunto de la postura teórica que Taylor quiere describir, y presentarnos, para dar cuenta, a través de ella, de la explicación más satisfactoria de los problemas bajo análisis, de la filosofía moral y política.

Recordemos que el problema central, en la argumentación de Taylor, acerca de la moral, ha sido planteado como el problema de la orientación que compromete a cada individuo. El uso práctico de la razón está motivado por esta necesidad ineludible de la existencia humana, pues orientarse en la vida, se revela precisamente como el acto de afirmar ciertos valores o marcos referenciales, bajo los cuales nos identificamos, así como de conducirnos, o querer conducirnos de acuerdo a ellos. Taylor es bastante reiterativo en sus ideas al respecto de las bases de aquella teoría constitutiva que conforma su propuesta positiva, aunque como ya hemos dicho, no erige él mismo, una ontología propia que la formule distintivamente, sino que se dedica más bien a presentar razones –aunque muy sólidas- a favor de ciertas ideas que le parecen acertadas, dentro de un conjunto de obras de filósofos del lenguaje (Humboldt, Herder), de la corriente hermenéutica, principalmente Heidegger, y de la filosofía hegeliana de la *Sittlichkeit*.

Esta aprobación de ideas tomadas de fuentes tan heterogéneas (romanticismo, fenomenología y hermenéutica, hegelianismo) con el objetivo de ser articuladas en una teoría constitutiva, de tipo holístico, hace que, a veces, los argumentos puedan cobrar una

apariencia sincretista. No obstante, Taylor, tiene cuidado en señalar, adecuadamente, las ideas que corresponden a cada cual, entre los pensadores, y atribuirles así de modo correcto. Por nuestra parte, creo que si obramos de este mismo modo, en nuestra interpretación, será posible identificar algunos antecedentes cruciales, de esas distintas fuentes, atendiendo a la lectura de Taylor, y avizorar el lugar que ocupa cada una de ellas en el avance hacia el descubrimiento de la *verdad* de la naturaleza humana, y los fundamentos ontológicos que subyacen al uso práctico de la razón. La obra de Taylor es fecunda, desde este punto de vista, así como puede serlo también una reinterpretación de ella que siga su trazado, y trate de profundizarlo. La búsqueda de una teoría constitutiva, de hecho, podríamos identificarla con esta tentativa de afirmar una base ontológica plausible, que explique mejor el conjunto de los fenómenos de la moralidad, el lenguaje y la asociación humana (la mejor vida en sociedad), a su vez, y que habría de constituir el núcleo de ese *trasfondo* que es el fundamento de la teoría.

Este concepto del *trasfondo*, como idea rectora, o noción central de la teoría, indica cierta precedencia de algo no subjetivo, en relación a la realidad empírica del sujeto, y que es el fundamento último de la *eticidad* a nivel colectivo. En el presente capítulo quiero forzar la búsqueda de Taylor, hacia donde su propia indagación parece apuntar. Hago esto con el ánimo de sondear esa verdad sobre la condición humana que Taylor persigue en sus escritos, y que no lo amilana en su análisis, aun a riesgo de incurrir, como decíamos, en ese sincretismo. Digo aquí “la verdad”, y esto requiere una breve aclaración. Y es que Taylor escribe, y desarrolla su investigación, efectivamente, como un moralista comprometido. Esto es plenamente consecuente con el enfoque que según hemos visto, el mismo privilegia, como alternativa a la equivocada perspectiva desvinculada, y neutral, que pretende usar el mismo criterio objetivista de las ciencias naturales, en la investigación del hombre. Como dice muy bien Carlos Thiebaut. “La tarea del filósofo queda, en la interpretación de Taylor, marcada por la (...) perspectiva del moralista y alejada de cualquier neutralidad o de cualquier caracterización de la filosofía como saber de segundo orden, una característica de la filosofía moderna cuyo silencio sobre las cuestiones

sustantivas Taylor considera ' insalubre' ”¹. Es en este espíritu de la indagación, bajo la convicción de que la filosofía puede ser considerada como una ciencia de las realidades del ser y del espíritu, y que puede avanzar en este sentido -y que no es, por tanto, un conjunto variado de teorías alternativas, meramente ociosas, sobre la realidad-, que abrimos la discusión y el análisis de este último capítulo.

1. La teoría constitutivo-expresiva y el carácter histórico de la filosofía.

Una de las nociones fundamentales de la *teoría constitutiva* es el concepto de la *situación encarnada* de la condición humana, tanto a nivel individual, del sujeto, como en el plano social. Quien inicialmente ha planteado esta tesis, en el contexto de una ontología íntegra, es Hegel, y Taylor la toma de éste, en una medida considerable. Hay una consecuencia importante que debemos atender acerca de este punto. Y es que esta idea de la encarnación implica postular que la filosofía posee un carácter intrínsecamente histórico. Como ya hemos visto (B.5), el desarrollo –o el despliegue (*Entwicklung*)- del Espíritu (*Geist*) es entendido por Hegel, como un proceso por el cual, a través de su encarnación en la historia, consigue realizar sus potencialidades implícitas, de tal modo que lo que es *en sí*, llega por esta vía, a ser *para sí*. Ahora bien, la filosofía, como actividad propia del hombre, que forma parte de la institución humana, es también un producto de esta evolución del Espíritu, y enfocado desde este ángulo, las diversas filosofías de la historia ya no vienen a presentarse como distintos sistemas teóricos enfrentados, e incompatibles inexorablemente, sino que conforman, cada uno de ellos, determinados momentos, que son necesarios en este progreso del *Geist* hacia la adquisición gradual de su autoconocimiento, y toma de conciencia. La filosofía y la historia son, por tanto, coincidentes.

El hecho que esta historicidad intrínseca de la filosofía –o del pensamiento-, se deduzca necesariamente de la situación encarnada, quiere decir que ella misma es una tesis fundamental del enfoque de la *teoría constitutiva*. Podemos verla incorporada, de este

¹ Thiebaut, 2002; 17.

modo, en Taylor, por ejemplo, en su artículo “La filosofía y la historia”, donde intenta demostrar que, en general, el tipo de explicitaciones que efectúa la filosofía, de las formas de sentir, pensar, y actuar que constituyen nuestra realidad práctica, exigen muchas veces, la recuperación de ciertas articulaciones antepasadas, que han caído en olvido, pero en las que podemos rastrear el origen de estas prácticas, y pensamiento actuales. Es así que si queremos realmente llevar a cabo una investigación significativa, el tipo de análisis genético-histórico debe formar parte esencial del examen que se realiza en el acto filosófico. Dice Taylor; “..para comprender adecuadamente ciertos problemas, ciertas cuestiones, ciertas conclusiones, es esencial hacerlo genéticamente. Sin adherir a las razones precisas de Hegel, es una visión de este tipo la que me propongo defender aquí. Quisiera mostrar que este hecho concerniente a la filosofía, el que sea intrínsecamente histórica, es manifestación de una verdad más general concerniente a la vida y a la sociedad humana, de la cual, según pienso, se derivan ciertas conclusiones acerca de la validez y de la argumentación en el terreno de la filosofía”².

Taylor pone el ejemplo -especialmente adecuado al planteamiento general de su obra-, de la crítica contra el modelo epistemológico de comprensión del entendimiento. Éste, como ya sabemos, postula que nuestro saber acerca del mundo se realiza por medio de la representación exacta de la realidad externa, en nuestra mente. La dificultad que tienen los defensores de este modelo para darse cuenta de su error radica en que ni siquiera les resulta inteligible una concepción alternativa. De aquí que lo que debe intentar la crítica, es hacer evidente que necesitamos de esta noción renovada, o que demuestre, en el fondo, que estamos sólo frente a una interpretación posible de la realidad efectiva de las cosas, frente a otras posibles –presumiblemente- de mayor validez. “Ahora bien” –dice Taylor- “es una cuestión de hecho que los que hicieron un acertado análisis de ese tipo –por ejemplo, Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty- recurrieron a la historia. Esto es, sus análisis involucraron la recuperación de las formulaciones que se hallaban en los orígenes del modelo epistemológico”³. Con esto, Taylor apunta al pensamiento hermenéutico más

² Taylor, 1990; 31,32.

³ Íbid, 33

reciente, como la tradición que recoge de mejor manera, esa necesaria historicidad de la indagación filosófica.

El contenido restante del artículo confirma esta señalización de la importancia fundamental de la filosofía hermenéutica. Taylor desarrolla, básicamente, dos ideas en relación con esto. En primer lugar, observa que el modelo epistemológico, que en su origen aparece como un logro creativo del análisis, se convierte luego en el principio organizador de un conjunto importante de las prácticas mediante las cuales pensamos, y actuamos, en nuestra vida corriente. Cuando esto acontece –dice Taylor- con un modelo o sistema filosófico –como es éste el caso-, el tipo de explicaciones del mundo que aporta el modelo se vuelve obvio, y ya no tiene la apariencia de una novedad analítica. Se convierte en un presupuesto de fondo indiscutible. En esta situación, a la crítica, para ser efectiva, le corresponde ofrecer una explicación que restituya el modo como ha operado esta fijación en la práctica, de tal manera que la cuestión, o el problema original vuelva a plantearse como algo sobre lo cual se pueden adoptar posiciones argumentadas a favor o en contra. La necesidad de este tipo de formulación genética significa, pues, que la filosofía es esencialmente histórica. O lo que es igual, que la teoría constitutiva, que Taylor aprueba, debiera serlo.

Ahora bien, si atendemos al contenido de esta descripción resulta claro que el examen del tipo hermenéutico aparece identificado implícitamente como un tipo de aproximación muy pertinente al caso. Pensemos en la idea de *fusión de horizontes* de Gadamer, según la cual encontramos la vía para la interpretación adecuada de un pensamiento pasado en relación con el trasfondo cultural e histórico propio⁴. Con esto, de hecho, se propone un método específico que tiene por objeto, precisamente, recuperar, en una clave de comprensión actual, el problema originario. Pero en realidad toda la hermenéutica, o su enfoque

⁴ Dice Gadamer; “En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ' horizontes para sí mismos.*” (Gadamer; 2001; 376,377). Y más adelante: “..forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir. Es lo que antes hemos llamado fusión de horizontes” (Gadamer, 2001; 453).

fundamental, se dirige a desembozar una adecuada interpretación del sentido real de las cosas sobre la base de la situación encarnada del hombre, y esto, como decíamos, es la base de la historicidad intrínseca. El principio de la encarnación implica un determinado estatuto de la razón, no como una realización desvinculada, sino, al contrario, como una instancia en la cual debemos reconocer como un rasgo suyo propio, la necesidad de su actualización en el seno de una cierta cultura, e historia, en concreto. Es la idea de una *hermenéutica de la facticidad*, como la denomina Heidegger, y que es, de hecho, la base de apoyo de la segunda idea que enuncia Taylor, en este artículo.

Efectivamente, cuando nuestro autor menciona aquellas prácticas, y bienes propios de una sociedad, dice que los seres humanos somos introducidos en éstas, e “iniciados en sus propósitos mucho más, y mucho antes” por su ejercicio mismo no explicitado, “que por medio de formulaciones” de tipo analítico o teórico. Explica; “Ontogenéticamente hablando, ello es perfectamente claro. Nuestro lenguaje mismo está entretejido con un vasto conjunto de prácticas sociales: conversación, intercambio, el dar y el recibir órdenes, etcétera. Lo aprendemos sólo a través de esos intercambios. En especial, aprendemos los términos que designan virtudes, excelencias, cosas dignas de admiración o de desprecio, etcétera, primeramente a través de su aplicación a casos particulares en el curso de tales intercambios”⁵. Es así que, llegados a este punto, y si tenemos en consideración esta circunstancia, no es difícil entender ya el proceso del “olvido histórico”, por el cual se oculta que el modelo era inicialmente eso, un modelo explicativo más, entre otros, y no la única posibilidad inteligible de explicación de la realidad. Es decir; “Cuando una perspectiva obtenida inicialmente por medio de un heroico esfuerzo de sobreexplicitación pasa a constituir la base de una práctica social ampliamente difundida, puede continuar informando la vida de una sociedad –el sentido común puede llegar a verla incluso como virtualmente inmodificable-, aun cuando las formulaciones originarias, y especialmente el trasfondo de razones en que se apoyaban, hayan sido acaso enteramente abandonadas y sean recordadas sólo por especialistas”⁶.

⁵ *Íbid*, 39.

⁶ *Íbid*.

La circunstancia del “olvido histórico”, podríamos decir, releva a la hermenéutica a una posición de importancia y necesidad todavía mayor, lo que confirma la observación que nosotros aquí hemos postulado respecto del lugar central que debe ocupar ella dentro del enfoque de la “teoría constitutiva”, tal como ésta es concebida por Taylor. El conjunto de las ideas desarrolladas por éste, en el artículo que estamos revisando, que busca de hecho, ilustrar su noción de la historicidad como rasgo inherente a la actividad filosófica, no apunta tanto, en definitiva, a recuperar la tesis hegeliana de la evolución del *Geist* -aunque esta sirva originalmente para instalar la importancia de la historicidad, en sí misma-, sino que más bien apunta a la proclamación de la hermenéutica, como cierto enfoque en el cual culmina un tipo de aproximación que critica y hace frente, con una nueva propuesta, a la tradición “epistemológica”, ya sea de tipo empirista, o racionalista.

En suma, la hermenéutica constituye para Taylor, la alternativa al modelo de la razón desvinculada, y el último eslabón del enfoque característico de la teoría constitutivo-expresiva. El concepto heideggeriano de *ser en el mundo* sintetiza la descripción acerca de la realidad, y la condición ontológica del ser humano que caracteriza este enfoque, y su oposición radical con las perspectivas del naturalismo científico. La crítica en general, no sólo de Heidegger, sino de otros autores como Merleau-Ponty, y Wittgenstein, a la manera de concebir del modelo epistemológico, es que no hace inteligible, satisfactoriamente, el fenómeno íntegro de la experiencia del hombre. Y este, pues, es un factor central del contenido que debe caracterizar la postura de la teoría constitutiva.

2. El sistema trascendental kantiano, y el concepto de *intencionalidad*, en Husserl, como puntos de inflexión en la génesis del enfoque *constitutivo-expresivo*.

La captación de que el fenómeno de la experiencia encierra algo más importante, y fundamental, desde el punto de vista ontológico, aparece ya formulada de manera implícita en la elaboración del sistema trascendental kantiano, aun cuando aquí las posibilidades de esta intuición sólo se desarrollan en relación con la constitución noética de los objetos. Ya hemos indicado (B.1.4.2) la manera en que Taylor entiende la validez de los argumentos

trascendentales, y esto significa, que a su juicio califican tempranamente como una primera fórmula alternativa que amplía el tipo de explicaciones del empirismo y el racionalismo, que ahora aparecen como opciones reductivas. De este modo, los postulados enunciados en la deducción trascendental, nos ponen en camino hacia una efectiva emergencia desde el encierro en que parecían sumirnos los modelos de la tradición “epistemológica”. No es extraño que, como primera crítica, precursora en esta gradual demolición del modelo vigente, la atención, y el trabajo analítico se centrara en los aspectos relativos al conocimiento, es decir, como crítica fundamentalmente epistemológica, o gnoseológica⁷, pues ya desde su génesis, y en sus primeros desarrollos, el modelo se había centrado, y afirmado, esencialmente en relación con esta temática.

No obstante, a pesar de la efectividad de la filosofía trascendental como primera etapa en el curso de esta destrucción, se podría decir que la perspectiva abierta por ella, no extraía todas las consecuencias posibles en la dirección requerida para instalar una nueva alternativa plenamente formada. La conclusión explícita de Kant acerca de la imposibilidad de la metafísica, y la aplicación específica del sistema trascendental al plano de la razón práctica, pone al descubierto el límite al que arriba Kant en esta tarea, de formular las bases para una perspectiva “constitutiva”. Es por este motivo, por el que podemos entender que la filosofía trascendental kantiana representa un punto de inflexión en la génesis de esta nueva perspectiva. Es decir, aunque su concepto de la libertad y de la autonomía, en el ámbito práctico del uso de la razón, es meramente formal, y resulta pues insuficiente para una comprensión más completa y satisfactoria de la dimensión moral del hombre desde el punto de vista “constitutivo”, el planteamiento de los argumentos trascendentales, de todos modos, repone por sí mismo, la noción de que la experiencia humana –y el fenómeno de nuestra conciencia- no puede reducirse, bajo una mirada objetivista, a una mera relación de representatividad interna de las cosas, dependiente de la psicología. A partir de este punto, sólo había que empujar un poco más el razonamiento, y sacarlo del molde en que éste se

⁷ “Gnoseológico” parece aquí más acertado, que decir meramente “epistemológico”, pues la crítica de Kant no se reduce –como advierte Heidegger en “Kant y el problema de la metafísica- a una mera investigación sobre los principios de las ciencias naturales, o su respectiva validez, sino que es más profunda, aun cuando ese propósito aparezca planteado como el objetivo formal del programa de análisis.

presentaba como centrado exclusivamente en el problema del conocimiento, para que ofreciera de nuevo, una base ontológica, ya renovada, para pensar en la realidad del sujeto, y de la vida de la conciencia, en toda su amplitud.

El primer paso en esta tarea de reformulación, y ampliación, podríamos decir que lo da Hegel. Así lo plantea Th.W.Adorno, por ejemplo, en el siguiente párrafo extraído de sus estudios sobre Hegel. Dice Adorno: “Tal es la diferencia entre el idealismo alemán, especialmente el de Hegel, y la Ilustración, más que la que la historia oficial de la filosofía señala como tal: más importante incluso que la autocrítica de la Ilustración es la expresa asunción del sujeto concreto y del mundo histórico y la dinamización del filosofar. Con Kant, la filosofía teórica todavía había como mucho aplicado su canon a las ciencias positivas, a la comprobación de su validez, esto es, a la pregunta de cómo es posible el conocimiento científico. Mas ahora vuelve con toda la armadura de la autorreflexión de la teoría de la ciencia a referirse con intención normativa a lo que se divisa como lo central de la realidad, pero que se escapa a través de la red de las ciencias particulares”⁸.

Ahora bien, el principio del sujeto encarnado, desarrollado por Hegel, así como el carácter histórico inherente al acto filosófico, como propiedad que se deriva de este principio, pueden considerarse según hemos visto, como ideas precursoras de la *hermenéutica de la facticidad*. Pero antes de llegar al planteamiento heideggeriano es necesario referirse a otra fuente –más directa- partir de la cual surge, en particular, esta hermenéutica, y que es la fenomenología de Husserl. La variación que supone el enfoque fenomenológico frente al encierro del kantismo, es que el examen de la experiencia –análogo a las observaciones de Hegel- ya no es enfocada desde la perspectiva única –o fundamental- del problema del conocimiento, sino que es concebida, en este caso, en su plena apertura al fenómeno de la conciencia humana. Y en este sentido no es sólo que encarna, de cara al futuro, la etapa preparatoria de la propuesta hermenéutica, sino que también, en relación con el pasado, constituye un punto de ruptura, o de ampliación de los aspectos más restringidos de la filosofía trascendental kantiana, que es tal vez aun más radical que la que representaba el

⁸ Adorno, 2012; 278.

pensamiento de Hegel. El mismo Gadamer, cultor de la hermenéutica contemporánea parecía ver las cosas de este modo, en su interpretación del pensamiento husserliano. Así queda de manifiesto en el siguiente párrafo: "...la investigación fenomenológica, tal como fue inaugurada por Husserl, ha quebrantado las trabas del metodologismo neokantiano. Husserl retornó a la dimensión de la vida vivida un tema de investigación absolutamente universal, sobrepasando así el punto de vista que se limitaba a la problemática puramente metodológica de las ciencias humanas. Sus análisis del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y de esta constitución anónima de todo sentido y de toda la significación que forma el suelo y la textura de la experiencia, han mostrado definitivamente que el concepto de objetividad representado por las ciencias no expresa más que un caso particular. La oposición entre naturaleza y espíritu es una oposición que hay que revisar: ciencias naturales y ciencias humanas deben ser comprendidas a partir de la intencionalidad de la vida universal"⁹.

El ataque al psicologismo que articula Husserl en *Investigaciones lógicas*¹⁰, confirma la destrucción de las posturas empiristas, y escépticas de los filósofos ingleses, operada en primera instancia por la filosofía trascendental de Kant. La confusión del psicologismo, consistente en asumir que la razón –o la verdad de la lógica- es tan sólo la expresión del funcionamiento de nuestra mente, radica, según Husserl en la incapacidad de distinguir entre el acto psíquico mediante el cual accedemos a cierto conocimiento, por un lado –esto es la *noesis*- y el contenido de este acto, propiamente tal, o lo que Husserl denomina *noema*, por el otro, y que no es algo que dependa, en sí mismo –como tal contenido, o *sentido*- de la operación psicológica. Al hecho descubierto por la filosofía trascendental kantiana, de que la conciencia es siempre conciencia de un objeto, Husserl lo llama *intencionalidad*. Desde aquí, no obstante, avanza más allá, y concibe la situación trascendental en un contexto fenomenológico. Para Kant se trata sólo de reconocer las estructuras *a priori* que hacen posible nuestro conocimiento, y fundan, por tanto, el objeto, dentro del ámbito de nuestra actitud natural. Husserl, en cambio, cuando trata de la conciencia, no se refiere sólo a la actualización cognitiva en ella de unos objetos -ya sean ideales, o la representación de unos materiales- sino que apunta al dominio íntegro de la

⁹ Gadamer, 2007; 71.

¹⁰ En especial, de los capítulos 3 a 5. (Husserl, 1976; 67-102).

vida conciente, cuyo núcleo es el *sentido*, que representa el contenido *noemático*¹¹. Como explica el profesor R. Rodríguez; “La apertura del campo trascendental no se lleva a cabo mediante la retroreferencia de lo dado hacia las condiciones lógicas de su posibilidad, sino mediante la contemplación de lo dado desde una nueva actitud. Esto no es una futilidad, pues es lo que permite que la fenomenología trascendental siga siendo intuitivo-mostrativa. Husserl ha reiterado *ad infinitum* que tras la *epojé* lo dado en la vivencia primaria se mantiene íntegramente; no sólo vemos lo mismo, sino que vemos, *con evidencia*, más. (...) Ese *plus* que en la reflexión fenomenológica comparece es el ámbito del *sentido*. La sustitución de la cosa real de la actitud natural por el sentido, es decir, por el puro correlato *noemático* de un acto –este árbol real por el árbol como sentido de esta percepción-, que la reducción trascendental produce, permite descubrir todo lo que en la vivencia natural inmediata no se muestra: investigar lo que aparece en cuanto que aparece y dentro de los límites de tal aparecer –el sentido ampliamente entendido- es el cometido de la fenomenología. (...) La fenomenología es entonces una renuncia crítica a lo inmediato para instalarse en el sentido –“ruina de la representación”, como dice Levinas-”¹².

Esta es la manera en que la intencionalidad queda entendida en el campo de la filosofía trascendental, pero concebida ahora fenomenológicamente; el fenómeno de la intención es, para la conciencia subjetiva, la captación de un *sentido*, pero la intencionalidad en sí misma es anónima. Es algo vivido más bien que conocido. Y así apela al *horizonte* del mundo como el todo de una vida. Esto es una posición firme sobretodo en el último Husserl. “Toda reflexión debe empezar volviendo a la descripción del mundo vivido (*Lebenswelt*) como previo al mundo objetivo. (...) Anteriormente a todo conocimiento concreto se anuncia ya el mundo que constituye el subsuelo en donde se asienta nuestra creencia universal y pasiva en el ser”¹³.

¹¹ Taylor plantea las cosas siguiendo esta misma línea. En el artículo “La superación de la epistemología”, dice; “Kant nos hace tomar conciencia, en primer lugar, de que no tendríamos lo que reconocemos como experiencia a menos que ésta sea construable como de un objeto”, y luego agrega entre paréntesis “(entendiendo que aquí se sugiere un tipo de proto-tesis de la intencionalidad)” (Taylor, 1997; 31). Ya hemos visto además (B.1.4.2) que lo que Kant denomina condiciones trascendentales son, según Taylor, condiciones de intencionalidad.

¹² Rodríguez, 2010; 79.

¹³ Colomer (III), 2002; 390, 394.

El concepto de “mundo vital” de Husserl, que refiere, de esta manera, una noción fenomenológica del mundo, define precisamente la idea del “horizonte” o del “trasfondo” al que alude Taylor, como el fundamento de base de la teoría constitutiva, y señala en dirección a la filosofía de Heidegger, y su noción de *ser en el mundo*. Colomer opina que la teoría de la verdad de Husserl carece todavía de una fundamentación ontológica, sistemáticamente formulada, y que ésta se alcanza, en efecto, sólo con Heidegger, quien integra “el problema de la verdad en una concepción ontológica global, en la que el hombre aparece como apertura al ente y éste como patencia del hombre”¹⁴. Si lo que se busca es, por tanto, la explicitación de una fundamentación ontológica (que ahora sería fenomenología¹⁵), podríamos pensar que Taylor apruebe implícitamente esta sentencia, y que esto explica su preferente alusión al autor de *Ser y tiempo*, como exponente fundamental de las intuiciones más avanzadas del cuerpo plausible de una teoría *constitutiva*. Los conceptos que Heidegger postula dentro de su *analítica existencial*, plantean –o quieren plantear- una ruptura importante con la metafísica tradicional. A esto hay que agregar los aportes muy relevantes que concede su obra, tras la “vuelta”, los que – como hemos visto- Taylor señala explícitamente como contribuciones cruciales. En esta línea los conceptos y nociones fundamentales de la obra heideggeriana podría servir como un sustrato significativo para la evolución futura de una perspectiva distinta, que no sólo refute definitivamente la opción “epistemológica”–como ya habrían hecho, varios de los autores restantes, representativos de la postura *constitutivo-expresiva*- sino que proponga una nueva forma, o espectro de análisis abierto de nuevo al tratamiento de los problemas esenciales de la existencia. Si nos atrevemos a aventurar esta impresión, esta pareciera ser la sugerencia de Taylor.

¹⁴ *Ibid*, 397.

¹⁵ Tal vez es pertinente aclarar que a pesar de la ruptura considerable que Heidegger quiere llevar a cabo respecto de la metafísica tradicional, la fenomenología se presenta sólo como el método apropiado, en *Ser y tiempo*, para la investigación de las cuestiones filosóficas centrales, y en particular del ser, lo que se identifica igualmente con las cuestiones tradicionalmente entendidas como “ontológicas”. Lo que debe dictar el resultado de nuestra indagación son las cosas mismas, y no el tipo de una “disciplina previamente dada”. “La expresión ‘fenomenología’ significa primariamente el concepto de un método. No caracteriza el ‘qué’ material de los objetos de la investigación filosófica, sino el ‘cómo’ formal de ésta”. Heidegger, 1968; 38.

3. La perspectiva fenomenológica y hermenéutica, y el problema de la moral.

La identificación que hace Taylor de los hitos fundamentales, y de los respectivos autores, y principales exponentes de la teoría constitutiva, se lleva a cabo, como hemos visto, ya ampliamente, indicando siempre la clara ventaja que representa el enfoque trascendental, y ahora el concepto de intencionalidad, con respecto a la perspectiva atomista –y representacionista- de la experiencia. En el artículo “La superación de la epistemología”, cuando señala el concepto mejorado de experiencia que propone el enfoque constitutivo bajo la noción heideggeriana del claro del bosque, dice Taylor lo siguiente; “..encontramos una cierta continuidad entre Kant y Heidegger, Wittgenstein o Merleau-Ponty. Todos ellos parten de la intuición de que este fenómeno central de la experiencia, o del claro del bosque no resulta inteligible bajo la interpretación epistemológica, ni en su variante empirista ni en la racionalista”¹⁶. Pero podríamos decir que en este continuo que Taylor postula, existe una secuencia ordenada bajo el reconocimiento de un cierto progreso. Este consiste en el logro de un aparato terminológico, o de una ontología específica, bajo la cual, según parece, podremos realizar un análisis más fino de las principales problemáticas que a Taylor le interesa desarrollar, en especial, el problema del análisis profundo de la dimensión moral. La identificación del enfoque fenomenológico, fundamentalmente en el trabajo de Heidegger, y su *hermenéutica de la facticidad*, parece ser considerado por Taylor como un eslabón último –o aporte ulterior- para el enfoque que él denomina *constitutivo-expresivo*. Si consideramos además la analítica *existencialista*, tal como es presentada en *Ser y tiempo*, las posibilidades de fundar una base sólida para este enfoque parecen ampliarse. Debemos explorar esta posibilidad.

Volvamos a identificar el límite del sistema kantiano. Una primera restricción esencial radica en su concepción de la moral. Como bien ha establecido Taylor en *Fuentes del yo*, y según revisamos en 1.4.3, estamos aquí frente a una mera ética formal –o procedimental-,

¹⁶ Taylor, 1997; 29.

que no da cuenta de la dimensión íntegra dentro de la cual debiéramos concebir -de modo satisfactorio- el problema moral, como la cuestión sobre la vida buena, esto es; sobre cuál es la mejor vida que debiésemos vivir, lo que incluiría, por cierto, la definición teleológica de unos fines específicos. El paso de una concepción teleológica a un enfoque deontológico, está vinculado a la imposibilidad de la metafísica, es decir, a nuestra incapacidad absoluta de tener una experiencia conciente, -o de acceder cognitivamente-, a la región del *nóumeno*, o de las cosas *en sí*. Ya hemos visto que esto es una consecuencia – incorporada en la filosofía kantiana- de la destrucción moderna del estatuto ontológico que antes tenía la razón. La razón –ahora- ya no puede identificar fines positivamente, de tal modo que lo único que queda es el recurso al mero uso de la razón, en sí mismo, esto es; su uso procedimental. Este es nuestro único mecanismo accesible para la realización del juicio moral.

Ahora bien, ¿cómo debiéramos sostener, según Taylor, un orden que dé cuenta de la moral en toda su amplitud?. Él nos habla -como ya hemos revisado (C.1.1.2)- de una dimensión que abarca el campo total de nuestro discernimiento en la discriminación de cualidades –lo que él llama las “distinciones cualitativas”-, incluida la cualidad de las cosas de tener un sentido para nosotros en cuanto factor que completa nuestras vidas. En el marco que define la práctica de estas discriminaciones, existe un trasfondo de valores, y bienes –lo que denomina un “marco referencial”-, que no son sólo indicaciones sobre el bien y el mal éticos en la forma de prescripciones de la intención, o la conducta, sino “bienes” para el sentido de mi vida, en este preciso modo que aquí hemos indicado; como factor que integra mi ideal, y me permite buscarle, o reconocerle, para dirigirme –o situarme- a él. A esta búsqueda que realiza el hombre, inexorablemente, dada su condición esencial, la identificamos con la postulada búsqueda necesaria de “orientación”. Lo que intenta el sujeto humano es orientarse en un espacio de valores, o bienes.

Podemos reiterar esto mismo, pero de otro modo, a fin de identificar un rasgo importante de esta caracterización –sobre el cual tendremos que volver más adelante-. El examen llevado a cabo en (C.1.2) ha mostrado que aquello que determina –según Taylor- la búsqueda de orientación, por parte del hombre, es que éste es, fundamentalmente, un sujeto de sentidos.

Por supuesto, el *sentido* al que se alude, en lo específico, no es sólo el que tienen las cosas en los enunciados del conocimiento, sino el que tienen, en la práctica, para una vida individual humana, en cuanto define aquél modo de vida que representa un ideal subjetivo. El individuo humano es un ser capaz de tener emociones que responden a propiedades objetivas de las situaciones, las que están referidas a la propia subjetividad del sí mismo. El sujeto aspira a una modalidad ideal de hombre, esto es, a una figura humana que encarna un tipo, o una forma de vida buena, o significativa¹⁷, y es bajo esta perspectiva que el factor fundamental es el “sentido”. La actividad práctica del hombre que trata de orientarse es la discriminación de estos sentidos. Taylor habla de esta orientación (práctica) como algo que acontece dentro de un “espacio moral”, y es así que podríamos caracterizar esta tentativa bajo la imagen espacial de una pretensión del hombre de ‘situarse en alguna parte’, o de ‘dirigirse a alguna parte’. Los lugares implicados, el de nuestra ubicación inicial, como aquél que identificamos como punto que orienta nuestro propósito, y nos dirige, no remiten por cierto a un *topos* geográfico, así como tampoco lo es el “movimiento” ejecutado dentro de este espacio, desde el lugar en que estamos, y hacia el cual supuestamente nos dirigimos, o queremos dirigirnos, sino que diríamos, más adecuadamente, que se trata de una topología *existencial*, porque revela la condición de la existencia de un individuo que tiene que actuar, y no puede sino actuar dotando a las alternativas de sentido, o significado –si es que lo hace, en efecto como un ser humano, que es lo queremos aquí describir, y no como un mero animal o máquina-. La referencia al espacio, revela así su analogía. Estos *topos* son, en efecto, “lugares de sentido”, “caracterizaciones de actitudes y conductas humanas”, “formas de sentir, pensar y actuar”, que consideramos buenas, o significativas. El hecho que estemos arrojados en esta existencia nos obliga a actuar, y dado que el carácter propio del ser humano es la acción “con sentido”, esto equivale a “movernos” dentro de este espacio moral. La orientación práctica es, por tanto, una condición “existencial”, definida por el tipo de ser (o persona, o forma del ser humano) al que aspiramos a ser. Taylor puede identificar entonces nuestra situación como sujetos que buscan orientación, por una parte, y la definición de nuestra identidad, por otra. Estas cuestiones, o determinaciones son equivalentes. Esta correspondencia es la prueba decisiva de que, en el pensamiento de

¹⁷ Siguiendo el razonamiento de Taylor en *Fuentes del yo*, diríamos, como alguien digno de *respeto actitudinal*. (Taylor, 1996; 29).

Taylor, la cuestión de la orientación práctica del sujeto tiene su fundamento último, en la condición existencial del sujeto.

En suma, la cuestión sobre el modo en que debemos plantear que existe una fundamentación de la moral más amplia, y satisfactoria que la definida en el marco de la ética procedimental, queda así determinada por el requisito de observar las cosas a partir de la situación existencial del *sujeto* que trata de orientarse, aunque por el momento no tengamos ningún indicio de cómo desarrollar ontológicamente esta indagación. El criterio que favorece esta perspectiva es que describe más íntegramente la profundidad de la esencia humana. El problema central del hombre es el problema de la orientación (existencial); y éste es el fundamento de la moral, por excelencia. No es un problema que tenga que ver con la relación en sí que tiene el hombre con el emplazamiento, y el despliegue de los entes en el espacio de la representación objetiva para el propósito del conocimiento, y por lo tanto no se trata –en primer lugar- de la actitud natural de frente a los “ob-jetos de conocimiento” (ya sean ideales o materiales). Este problema –así formulado- podría definirse como la cuestión de la realidad –y cualidad- de estos objetos, y entonces caería en la antigua categoría del problema de la “sustancia”. Pero esta metafísica ha sido ya desplazada en la modernidad. En Kant, por su parte, aunque se propone una nueva base, trascendental, del análisis, el problema del sujeto se ilumina desde la perspectiva de una investigación gnoseológica. El sujeto –reconocido en la apercepción trascendental- es sólo un principio de conocimiento, que permite de hecho la reunión sintética de las representaciones, pero lo que no es pensado aquí –en lo específico- es la situación del sujeto ante la requerida orientación y cómo ésta se configura en la experiencia intencional de unos *sentidos* de vida. Por supuesto, es asumido que la capacidad de una voluntad autónoma, es el signo de que aquél que hace uso de la razón con un propósito práctico, y consigue con ello la libertad moral, es un sujeto. Pero aparte de esto no hay ninguna indicación para lo que andamos buscando. Ya hemos dicho anteriormente que, en el sistema kantiano, el sujeto mismo no se puede conocer en cuanto tal, o a sí mismo, como *sujeto*, pues las reglas del autoconocimiento son las mismas que para el conocimiento en general de cualquiera otro de los entes de la realidad. El hombre, por tanto, sólo puede conocerse a sí mismo en tanto objeto de experiencia, pero nunca como sujeto, de la misma

manera que nunca tiene un conocimiento de las cosas *en sí*. Se trata de una circunstancia que está determinada por la situación trascendental que es propia de la síntesis. Y que viene a ser, entonces, una condición inherente a toda experiencia consciente del hombre.

Así, pues, tomado en sí mismo, el problema gnoseológico no es lo central. Cuando el conocimiento no concurre, o no forma parte de la tentativa de orientación en la existencia, la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento, es un problema secundario para el ser humano, o lo es, al menos, frente a este otro problema más decisivo acerca de la orientación. Utilizando un modo de expresión heideggeriano, podríamos decir, que en el ámbito de las relaciones con el conocimiento, en cuanto tal, al hombre no “le va su ser” sino de un modo que a todas luces es sólo contingente. Por el contrario, en el ámbito potencial de lo que se abre a la expectativa, o al proyecto de una vida, cuando este conocimiento tiene un fin práctico de auto-conocimiento que sirve al sujeto, por tanto, para orientarse, parece que –en este caso- al hombre sí “le va su ser” de modo completo. El pensamiento discriminativo que aquí efectúa el juicio entre los objetos morales¹⁸, describe *la manera en que el hombre se enfrenta en sí mismo, en su interior, con la interrogación* respecto del lugar hacia dónde se dirige –en su ser-, o dónde quiere situarse, durante su vida, en su esfuerzo de orientación. Es así como este pensamiento discriminativo –que produce, o realiza lo que, según hemos visto, Taylor llama las distinciones cualitativas- es el fundamento de la reflexión moral que verifica el hombre. Y así queda señalada, desde este punto de vista, cuál es la interrogación fundamental, y cuál es la derivada; la primera, ontológico-existencial; y la segunda; gnoseológica.

Pero la situación trascendental descrita por Kant, aunque formulada en función de una investigación fundamentalmente gnoseológica, no describe sólo las condiciones para el conocimiento de objetos, que no son el hombre, sino que debe valer –implícitamente- para todo el espectro de los fenómenos del conocimiento, incluida la circunstancia existencial del sujeto que busca orientarse en el mundo. En este caso el conocimiento toma la forma de un

¹⁸ Que vienen a ser, como ahora veremos, “objetos de intención” más que “objetos sustantivos”. Porque el problema no es ahora el de la sustancia, sino el de la conciencia (la ontología tradicional da paso a la fenomenología).

conocimiento moral, o autoconciencia, y en el entendido que involucra una inquietud existencial del hombre, define también un problema de este tipo; existencial. Creemos que el primer estadio en que empieza a revelarse esta potencialidad del análisis es preparado por Husserl, al identificar el vasto campo de los fenómenos de la situación trascendental. En el epígrafe §17 de la segunda meditación cartesiana, sugiere que el descubrimiento de la intencionalidad como carácter fundamental de la conciencia, nos concede, por primera vez, un método para describir los fenómenos psíquicos de ésta, tanto desde el punto de vista psicológico como trascendental. Dice Husserl; “Una vez que nos hemos apoderado del sentido de la tarea fenomenológica de la descripción concreta de la conciencia, se nos abren perspectivas verdaderamente infinitas de hechos jamás investigados antes de la fenomenología. Todos ellos pueden ser designados como *hechos de la estructura sintética* que dan unidad noético-noemática a las distintas *cogitationes* (en sí, como todos concretos sintéticos) y también a las unas por respecto a las otras. Únicamente el poner en claro la índole propia de la síntesis hace fructífero el mostrar en el *cogito*, en la vivencia intencional, una *conciencia de*, o sea, hace fructífero el importante descubrimiento de Francisco Brentano, que la intencionalidad es el carácter descriptivo fundamental de los ‘fenómenos psíquicos’; y sólo ello deja efectivamente en franquía el método de una teoría descriptiva de la conciencia, una teoría tanto psicológico-natural cuanto filosófico-trascendental”¹⁹.

Aclaremos que el “sentido de la tarea fenomenológica” que menciona Husserl se refiere al esclarecimiento del hecho que el objeto es “la unidad sintética de una diversidad de variantes fenoménicas correspondientes a ella”. Es decir, que el objeto no es “el cubo aquí cerca”, o el “cubo allá, desde cierta perspectiva”, o concebido desde el punto de vista de su color, etc., ni ninguna de las infinitas variantes posibles, en la realidad y en la imaginación, sobre el carácter o la sustancia en que aparece el cubo, sino el “cubo” –estrictamente- como objeto intencional. No es que la intención origine al objeto, o su conciencia, sino que la conciencia, en el fenómeno, ya encuentra abiertos los objetos, o los entes, en cuanto “objetos de un sentido”. La intencionalidad es anónima, pero implica determinadas propiedades, cuando se revela en el fenómeno, que son igualmente *trascendentales*. Es por

¹⁹ Husserl, 1986; 89.

la vía de esta aclaración que hace Husserl, acerca de la tarea de la fenomenología, que la descripción de la situación trascendental queda preservada en la filosofía -que ahora es una “fenomenología trascendental- pero en su condición de simple fenómeno; abierta, por tanto, a la posibilidad de un espectro amplio de investigaciones, que no se restringen a la constatación de una mera relación gnoseológica del sujeto trascendental, como era el enfoque de la investigación kantiana²⁰.

Esta situación puntual quizás no ha sido advertida por Taylor, suficientemente. Y tal vez por eso no se adentra más profundamente, en ninguno de sus escritos, en la cuestión del “sentido” de la intencionalidad –como lo plantea Husserl- y a través de lo cual –según creo- habría podido extraer –tal vez- algunas interesantes hipótesis respecto de su propio razonamiento acerca del hecho de la “orientación”. Pero ya nos detendremos para observar este punto. A diferencia del relativo silencio que adopta ante Husserl, Taylor anuncia reiteradamente que en Heidegger hay una clave a desarrollar, sobretodo en relación con la fundamentación del trasfondo, y del lugar que ocupa en éste la comprensión del lenguaje como el habla, o el decir, del ser.

Queremos explorar aquí cuáles son estas posibilidades que la filosofía de Heidegger abre para la profundización ontológica del sistema conceptual que plantea Taylor en base a los conceptos de *discriminación cualitativa, trasfondo, o marco referencial, y orientación* en el *espacio moral*. Vamos a investigar esto de la siguiente manera. Dijimos recién, al hablar de Husserl, que la intencionalidad es anónima, pero que, al revelarse fenoménicamente, implica ciertas propiedades, que podemos describir como *trascendentales*. alguna de ellas tendrá que caracterizar la situación del sujeto de la conciencia intencional. Pero la hermenéutica de Heidegger, no obstante, pretende prescindir por completo de esta categoría de la subjetividad. La idea del sujeto autofundado y metafísicamente autónomo, es un residuo de la metafísica antigua, en la concepción moderna, con la cual debemos romper. En *Ser y tiempo*, el individuo humano ya no es un su-jeto en el marco de la situación trascendental, opuesto a un ob-jeto, sino que ateniéndonos a las cosas mismas, tal como se

²⁰ Que lo llevó, a Kant, a la definición del sujeto como mero principio trascendental de conocimiento, y sentenciar, de este modo, la imposibilidad del autoconocimiento.

nos aparecen, es más bien, un *ser-ahí*. Lo que se manifiesta como fenómeno es, de hecho, el *ahí* del *ser-ahí*. De este modo el sujeto, o el yo, queda desposeído de su tradicional carácter de fundamento. En las obras posteriores esta exigencia está aun más acusada, pues el ser humano individual, no es sino quien escucha el llamado del ser, de una manera que, en lo decisivo, es pasiva.

A pesar de esta postulada ruptura con la concepción metafísica –y trascendental- del sujeto, hay un sentido en que ya no el “sujeto”, propiamente, pero sí el individuo humano, o el ser humano individual –como lo hemos denominado-, tiene que mantenerse como figura del análisis. Preguntamos, ¿qué es lo que se conserva de este modo, en la filosofía de Heidegger?. El profesor Rodríguez nos aporta la respuesta específica a esto: “Lo conservado no puede ser el lugar trascendental de condición última de posibilidad de todo ser-objeto, sino más bien ciertos rasgos de la subjetividad, como el comprender, la libertad y la palabra, que articulan la respuesta a la apelación”²¹ que el ser hace al hombre. Si atendemos al tipo de rasgos enumerados: la libertad, el entendimiento, la palabra, vemos que corresponden a ciertos aspectos, o actividades básicas de la condición existencial humana, y en este mismo sentido es que, de hecho, se consideran como “rasgos de la subjetividad”. Esta es la forma en que se mantiene la alusión al individuo particular, en el dominio del análisis hermenéutico; no en su función conformadora de los enunciados del conocimiento, sino en su condición existencial. La definición de los *existenciaros* en Heidegger busca aprehender esta caracterización y es por esto que no son, en ningún caso, “categorías gnoseológicas”. Ya hemos dicho (C.3.1.2) que la *existenciariedad* viene definida, en *Ser y tiempo*, como el complejo de las *estructuras ontológicas de la existencia*. Es decir, como rasgos constitutivos de la condición del *ser-ahí*. Por mencionar algunos; el *ser en el mundo*, el *ser para la muerte*, o la *cura*; ninguno de estos indica una realidad sobre los objetos en cuanto conocidos, sino una condición existencial del hombre que se halla ya arrojado, o *yecto*, en un mundo (en que hay, o puede haber, diríamos, entes). La cuestión no tiene que ver con la constitución trascendental del mobiliario del mundo, en sí misma, como susceptible, o no, de conocimiento, sino directamente con la circunstancia de

²¹ Rodríguez, 2010; 125.

la existencia humana, o del *ser-ahí*. El problema no es gnoseológico, sino de pleno existencial.

Un hecho básico de este planteo de la analítica existencial, y del cual, a pesar de su trivialidad, se pueden derivar consecuencias importantes para nuestra indagación, es que no expone el problema de la existencia en relación con sus condiciones materiales, ni con ningún ámbito propio del territorio del sujeto, como por ejemplo, el cuerpo, o las percepciones de su espacialidad, o las pulsiones inconscientes, etc.²². Como aclaramos también con anterioridad (C.3.1.2), el *ser en el mundo*, no se reduce al hecho que el hombre esté encarnado física, o materialmente, en la contingencia de esta vida, aunque esto se pueda deducir posteriormente, para ciertos efectos del análisis. Esto es una derivación fundamental del tipo de acercamiento que propone la analítica existencial, esto es; que el *ser-ahí*, como existencia, no debe definirse como simple presencia (*Vorhandenheit*), al modo como hace la ontología tradicional. La existencia del hombre, a diferencia de las cosas, no se describe íntegramente por la mera condición de una existencia presente, sino que está mejor definida, por el hecho que es, intrínsecamente, una comprensión²³, que implica un *poder ser*, o una *posibilidad*²⁴. La esencia o la “naturaleza” del hombre es *poder ser*. Su modo de ser es así la *posibilidad*. Esto tiene una implicancia crucial. Como dice Vattimo; “Los caracteres que el análisis del ser del hombre pondrá de manifiesto no podrán entenderse como el conjunto de ‘propiedades’ que determinan la realidad del hombre sino sólo como posibles maneras de ser. Si llamamos, con la tradición filosófica, ‘categorías’ a los modos más generales en que se determina el ser de las cosas simplemente presentes (esto es, los modos muy generales de estructurarse la realidad como *Vorhandenheit*), los modos (posibles) de ser del hombre que se pondrán de manifiesto por obra del análisis de la

²² *Ibid*, 124.

²³ “..el comprender es la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo”. (Gadamer, 2007, 72). Gadamer explica que el verbo alemán *verstehen* (“comprender”) no se refiere sólo al “comprender teórico”, sino que incluye el sentido también de un “saber hacer”, un “poder”, y es en esta acepción que se da a entender en este caso por Heidegger.

²⁴ Gadamer, 2007; 72,73.

existencia (lo que Heidegger llama ‘analítica existencial’) se llamarán en cambio ‘existenciales’ (Existenzialien)”²⁵.

Pues bien; la precedencia ontológica radical de la estructura (del *existencial*) del *ser en el mundo* frente a lo que podríamos identificar como las cosas del mundo, que se aparecen al hombre, se puede explicar también desde esta óptica de la ruptura -o la pretensión de romper- con la concepción de la metafísica tradicional, y su respectiva noción del sujeto. “El *Dasein* es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo, antes de toda artificiosa distinción entre sujeto y objeto”. “..no es sujeto como algo que se contrapone a un ‘objeto’ entendido como simple presencia”²⁶. El mundo está ya allí, para el *ser ahí*, antes del hecho que el ser humano individual se encuentre *en*, o *cabe*, un mundo (de cosas). Haciendo énfasis en el hecho que el *ser-ahí* no es el sujeto sino que es simplemente eso que dice el concepto; es decir, el *ser* que se manifiesta *ahí*, en el hombre, podríamos explicar lo que queremos decir, señalando que el *ser-en-el-mundo* no es una propiedad de un *sujeto*²⁷, sino que es estrictamente, una propiedad *existencial* del *ser-ahí*. Esto es anterior –desde un punto de vista ontológico, no temporal- a la conformación de una identidad o un *yo*²⁸. O tal vez podríamos decir, que la existencia del sujeto debe ser –o estar- en un mundo siempre, porque ya antes la misma naturaleza del *ser-ahí* es la de ser en un mundo. Este es su modo de ser, de tal manera que una conciencia –como la del hombre individual- asociada a este *ser-ahí* no puede sino más que estar ya constituida a partir de esta forma de ser del *ser ahí*.

Producto de este nuevo contexto, la noción del ser humano individual, que ya no se corresponde con la figura tradicional del sujeto, se convierte, o pasa a ser -como bien lo

²⁵ Vattimo, 2002; 26,27.

²⁶ *Ibid*, 35.

²⁷ De un modo en que, por ejemplo, podríamos sostener, que el mundo es anterior a las cosas-objeto para un sujeto.

²⁸ La situación así descrita, en el fondo, dice algo análogo a lo que enseña el descubrimiento de los argumentos trascendentales, según los cuales el sujeto se constituye para el conocimiento de los objetos, en la situación trascendental, bajo el requisito de la unidad objetiva de la conciencia. Es sólo una analogía, por supuesto, puesto que en este otro plano, media la salvedad importante de que lo que aquí se apunta a subrayar es más bien el hecho existencial. Es decir, no que el mundo –o la situación de objetividad- es gnoseológicamente “antes”, o “contraparte necesaria” (como condición de posibilidad) del sujeto, sino que el mundo es existencialmente constitutivo con el *ser-ahí*.

caracteriza el profesor Rodríguez- un “sujeto de la apelación”. Con esto lo que se quiere indicar, principalmente, es la naturaleza bajo la cual concebimos ahora al ser humano – sobre todo en relación al planteamiento del segundo Heidegger-, ya no como un sujeto fundado, contrapuesto a los objetos, sino más bien como aquél sujeto que es interpelado –o apelado- por el ser, fundamentalmente a través del lenguaje. Pero todavía en este caso, como hemos dicho, hablar de “sujeto” resulta impropio, y esto nos conduce a la pregunta acerca de cuál es propiamente la consistencia de esta apelación. Rodríguez dice; “...¿en qué consiste(...) el pensamiento de la apelación?. Ya hemos visto dos de sus condiciones básicas: que con ella nos referimos a un momento absolutamente originario que antecede a todo comportamiento humano (algo así como una trascendentalidad sin sujeto) y que supone una exterioridad o alteridad respecto de toda conciencia, que nunca puede llegar a reducirla a un momento de su saber”²⁹.

Aquí hallamos finalmente una pista de la respuesta que necesitamos. El *ser ahí* es anterior ontológicamente al *sujeto*; y en esta precedencia puede estar fundada la situación original que caracterice, desde este punto de vista ontológico -o ahora diríamos con Heidegger, *existenciarlo*-, el problema de la orientación existencial; es decir; como una condición ontológica de la situación trascendental del *ser ahí*, de esa *trascendentalidad sin sujeto*, que es “anterior” al sujeto, y “fundamento” suyo³⁰. En efecto, si el problema de la orientación es una cuestión, en verdad, existencial –y en eso conveníamos al principio de este apartado, que se puede interpretar como la comprensión que tiene Taylor, en el conjunto de su obra- entonces ha de ser una estructura ontológica³¹ previa al sujeto y a los fenómenos de su intencionalidad, como propiedades de la conciencia. Esta lectura pensamos es plenamente plausible para mantener la idea que pareciera querer desarrollar Taylor, según nuestra interpretación, pero para la cual es necesario primero –como decíamos- asentar un cuerpo sistemático de ontología más estructurado. Con este propósito, de hecho, hemos estado explorando aquí, la filosofía de Heidegger, siguiendo la intuición que parece abrigar el

²⁹ Rodríguez, 2010; 125.

³⁰ No como instancia productora, sino como simple fundamento (habría que investigar en qué sentido).

³¹ De la existencia; es decir, un existenciarlo.

mismo Taylor, de que aquí se halla una suerte de aproximación preliminar, a la profundidad de estos problemas.

La dificultad que surge, evidentemente, en este punto, es que este cauce de la investigación nos lleva a caer en una especie de sincretismo que parece obedecer a una simple táctica argumentativa, pues, en el fondo, de lo que estamos hablando aquí, es de una estructura – que usamos para identificar, en distintos niveles, al individuo humano- a la que calificamos al mismo tiempo de “trascendental”, cuando es un sujeto, y de un “existenciario” –o condición existencial- cuando es, simplemente, un *ser-ahí*, lo que significa recurrir a dos tradiciones muy distintas del pensamiento filosófico, una kantiana, y otra hermenéutica, en particular, heideggeriana, para describir una determinada realidad. En estas circunstancias, pareciera ser que lo más pertinente fuera abandonar esta vía de nuestra interrogación, definitivamente, y darla así por terminada. Pero el problema serio que, a su vez, nos impide obrar de este modo, es que si hemos llegado a esta instancia, es porque el mismo examen de las posibilidades de la filosofía ulterior, en Occidente, nos ha traído hasta aquí, de tal manera, que el problema en sí mismo, se muestra como algo real, y significativo, al margen de que no existan los términos específicos, más apropiados –en ninguna de estas filosofías- para expresar completa y satisfactoriamente lo que es necesario decir. Naturalmente, nuestra pretensión no es que aquí mismo podremos dar con estos términos, pero sí queremos dejar planteado, en el marco de estas conclusiones, alguna perspectiva, o noción, aunque sea todavía muy vaga, para los rudimentos del problema.

El ser humano busca orientarse en su vida, en un sentido práctico, o moral, al acecho de un modelo o una forma de la vida buena, bajo la cual realizar su propio ser personal. En realidad, debe hacerlo, pues el hecho de estar vivo y tener que decidir conscientemente, en todo momento, sobre cómo vivir, requiere algún tipo de orientación, a tal punto, que incluso la decisión alternativa por la desorientación total, por el abandonar toda aspiración a fijar algún criterio por el que dirigir y ordenar nuestras vidas es ya de por sí, una elección de orientación, aunque definida –aparentemente- por su negación (explícita). Es así, pues, que el requisito de la orientación se revela, en definitiva, como una condición existencial que es anterior al sujeto, a la subjetividad, o a la estructura de la conciencia, dependiendo

de cómo queramos llamarlo. Esto significa que no es sólo una cuestión práctica, sino existencial. Pero, ¿cómo es esto posible, y qué es lo que describe propiamente?. La tentativa de orientación –o lo que sea que corresponda a este requerimiento práctico en el plano pre-subjetivo- es una actividad necesaria que debe realizar el *ser-ahí*; y por lo tanto, la acción de una forma del ser que todavía no es sujeto, pero que, tal vez podríamos decir, es un sujeto en ciernes. Pero ¿qué es eso que le ocurre –o que debe efectuar- al *ser-ahí*, en este plano, y que luego en el nivel existencial del sujeto reconocemos como una búsqueda de orientación?. Pues esto que le acontece debe ser, de momento, algo que le ocurre en cuanto *ser-ahí*, y no en tanto *sujeto*, y aquí radica la dificultad de concebir con especificidad, de qué es lo que estamos propiamente hablando.

La terminología que introduce Heidegger parece servirnos a este respecto, pero a la vez puede ser un obstáculo. El concepto de *ser-ahí*, en realidad, tomado en el estricto sentido fenomenológico, no nos permite imaginar ese algo previo al sujeto. Pues, ¿qué es el *ahí* del *ser-ahí*?. Fenomenológicamente nos damos cuenta que el *ser* es *ahí* porque nuestra conciencia así lo experimenta. Pero entendemos que el fenómeno de la conciencia, en cuanto tal, como algo que experimentamos como un acto propio, es posterior –o incluso un resultado del- hecho que el *ser* sea *aquí*³². ¿Qué es lo que queda entonces para el *ser-ahí*, como figura que representa al hombre, si no puede identificarse con ninguna propiedad humana, subjetiva, como la conciencia?. Si supuestamente es algo anterior, ontológicamente, a la conciencia misma, tampoco sirve la referencia a una supuesta sustancia, como si esa forma del ser fuera una especie de materia sutil; -el alma o el espíritu personal-, que luego es también consciente, pues estas son categorías de la antigua metafísica que no tienen lugar en estas descripciones renovadas. Nuestra incertidumbre aquí multiplica las preguntas posibles. Parece que, en este punto, debiésemos pasar –o volver- de la fenomenología a la filosofía especulativa, pero ¿con cuáles conceptos?. ¿Cuál es la actividad del *ser-ahí*, en el nivel *existenciarario*, correspondiente a la orientación del sujeto?, o dicho de otro modo, ¿qué es lo que viene a ser esta orientación a nivel *existenciarario*, de un *ser ahí* que todavía no es *sujeto*? (¿quién se orienta propiamente?).

³² Es, en efecto, el factor que nos hace decir que el ser es un *ser-ahí*.

Estas interrogantes –por supuesto- no las podremos responder aquí. No obstante podemos dejar planteada preliminarmente su significancia en los términos en que aquí la hemos formulado. La orientación, pues, es una condición –para el sujeto- que tiene su fundamento último en ese ámbito de la *trascendentalidad* todavía sin sujeto, y esto significa una situación ontológica –o *existenciaría*- anterior a la conformación de la identidad –o del sí mismo- (de la conciencia). La estructura de esta situación amerita una investigación profunda, aunque desconocemos la forma en que deba realizarse ésta, o los conceptos nuevos que requiere. El motivo central que nos insta a no dejar pasar la identificación de este problema, a pesar de la aparente imposibilidad de resolverlo, e incluso de vislumbrar siquiera una forma eficaz de abordarlo, es que su mero planteamiento describe, muy adecuadamente, el tipo de explicaciones que Taylor desarrolla, acerca de cómo tenemos que aproximarnos al fenómeno de la definición de la identidad por parte de los seres humanos, y la situación equivalente, de la tentativa de orientación del hombre dentro del espacio moral de bienes, o valores; o lo que Taylor llama las distinciones cualitativas. Ahora hemos planteado el problema recurriendo a la terminología de la analítica *existenciaría* de Heidegger, a fin de dotar a nuestro examen de una base ontológica estructurada y sistematizada teóricamente con mayor organicidad, y con la esperanza de que por esta vía, nos sea posibilitado calar más hondo, en esta investigación.

Es en este punto que deseo volver más atrás, y recordar la sugerencia respecto de las posibilidades implícitas para el análisis, que podrían surgir, tal vez -como decía-, de la consideración amplia del concepto de “sentido”, entendido éste como el factor central que caracteriza la actividad intencional de la conciencia. El modo como este punto es tratado por Husserl, amplía el marco de la cuestión trascendental del conocimiento -al modo de Kant³³-, pues lo concibe ahora en relación con la fenomenología íntegra de la conciencia.

³³ En su artículo “Sobre el programa de la filosofía venidera”, Walter Benjamin realiza un diagnóstico acerca del futuro de la filosofía que, apunta en este mismo sentido, señalando el límite del programa de investigación explícito del sistema kantiano, aun cuando este funda las posibilidades de su misma superación. En concreto, para Benjamin, el sesgo central obedece a la “vacuidad de la experiencia moderna”. El concepto de experiencia que maneja Kant es pobre porque representa –en efecto- la noción

Creo que esto permitiría proyectar el análisis acerca del aspecto intencional del “sentido” conciente (de las *cogitatum*), a un plano más existencial, de la vida particular del individuo humano, lo que pondría en relación la cuestión del “sentido”, como contenido *noemático*, con la cuestión del “sentido” en el seno de la discusión esencialmente moral, esto es, acerca de la naturaleza del uso práctico de la razón, y, en particular, como elemento que caracteriza fundamentalmente la vida humana individual, en su búsqueda por “orientarse” en la existencia (individual). La filosofía de Heidegger, nos ha dado una terminología específica para nuestro examen, puesto que define una instancia ontológica del ser humano individual que es previa al sujeto, propiamente, y así, de este modo, nos permite colocar la cuestión de la orientación en un plano más “constitutivo”, -o existencialmente más constitutivo, o como diría Heidegger, existenciarario- aun cuando el planteamiento resulte más vago, mientras se remita al simple fenómeno, y no procuremos para él un contenido especulativo, en concreto.

Obtener una indicación acerca de la dirección que debe tomar nuestra investigación para conseguir este tipo de contenido en relación a la verdad del ser humano individual es, en realidad, muy difícil, y parece ser, incluso, una cuestión límite para el tipo de conocimiento

estrecha de la experiencia –o la concepción del mundo- que tiene la ilustración, la que define una realidad de muy bajo rango. Esto se ve reflejado, concretamente, en la determinación de Kant -en su teoría del conocimiento-, de extraer los principios del conocimiento de la experiencia de las ciencias y rechazar, por tanto, la ciencia metafísica por no abocarse –exhaustivamente- al ámbito *empírico* de la realidad. No obstante ello -dice Benjamin-, “*Kant jamás negó la posibilidad de la metafísica. Sólo quiso establecer los criterios según los cuales esta posibilidad puede ser comprobada en casos individuales. La experiencia en tiempos de Kant no requería metafísica; las condiciones históricas no hacían más que favorecer la eliminación de sus reclamaciones, ya que lo que sus coetáneos reivindicaban de ella sólo era expresión de debilidad e hipocresía*” (Benjamin, 1998; 77). Puesto que además, Benjamin juzga que el sistema de Kant constituye el único de alcance decisivo, en la era moderna, el proyecto filosófico del futuro -según Benjamin- radicará en la propuesta de un nuevo concepto de experiencia, más elevado que su correspondiente concepción moderna, siempre dentro del marco del pensamiento kantiano. Benjamin establece una relación concreta para el desarrollo de esta tarea. En referencia a esa experiencia de grado inferior de la mentalidad moderna, y el proyecto que se está por hacer, dice: “*El germen histórico de la filosofía venidera radica en el reconocimiento de la íntima relación entre esa experiencia, a partir de la cual resultó imposible acceder a las verdades metafísicas, y aquella teoría del conocimiento que aún no logró establecer suficientemente el lugar lógico de la investigación metafísica*” (Íbid, 78).

accesible a la especulación filosófica³⁴. Pero en el examen de las condiciones de existencia presentes, que podemos formular a través de la fenomenología de nuestra experiencia, se nos aparece también la cuestión del *mundo*. En Heidegger, el *ser-ahí* es un *ser-en-el-mundo*, constitutivamente, y este mismo carácter constitutivo, en relación con la subjetividad, vale para la situación que describe el concepto de intencionalidad de Husserl, como una condición anónima que circunscribe ontológicamente la constitución del acto de conciencia. La situación que queda planteada así, como precedencia del mundo, o del mundo como un trasfondo constitutivo, queda bien representada en la imagen que evocaba el profesor Rodríguez acerca de una especie de *trascendencia sin sujeto*, sobretodo para el planteamiento de Heidegger. Y aquí es donde volvemos, específicamente, a señalar la importancia de la cuestión del *sentido* en la acepción que cobra dentro del marco de investigación de la *fenomenología trascendental*. Es decir, dentro del tipo de indagación que realiza Husserl sobre el fenómeno íntegro de la conciencia, y la intencionalidad. Ya no se trata, pues, sólo del sentido práctico, o moral, en relación a la situación del hombre que busca orientarse existencialmente. Es decir, en relación a la biografía, o la vida del individuo, sino que ahora consideramos asimismo, y principalmente, la relación particular con el mundo, o con las cosas del mundo, en cuanto contenidos *noemáticos* de los pensamientos mismos, o –como dice Husserl- *cogitaciones*. Esto no significa –sin embargo- de ninguna manera, retroceder hasta el programa de investigación kantiano, acerca de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento. No se trata de una cuestión gnoseológica, sino que seguimos en el ámbito de una cuestión estrictamente existencial. Pero una vez que ya hemos estudiado, y planteado –siguiendo a Heidegger- la situación del *ser-ahí*, en su aspecto constitutivo de la orientación subjetiva, queremos mirar ahora el problema que plantea el hecho que este mismo *ser-ahí* es siempre un *ser-en-el-*

³⁴ Y más afín, en cambio, al terreno de la mística, y sus descripciones acerca de realidades escatológicas (y soteriológicas) sobre el destino del hombre. En todo caso, un acercamiento interesante a este espacio de investigación fronterizo entre la filosofía y el estudio de la mística, es el que ha realizado Henry Corbin, adentrándose, precisamente, en las afinidades de las cuestiones apuntadas –o puestas al descubierto- por el enfoque hermenéutico heideggeriano, y la mística islámica shiíta. (en Corbin, 2005, “El imam oculto”, Losada, capítulo 7 “De Heidegger a Sohrevardi”).

mundo, lo que implica preguntarse por el problema de la conciencia y su carácter intencional, es decir; sobre la realidad –o las realidades- que constituyen este mundo.

Anteriormente, procuramos aclarar que la acepción en que nos interesa la cuestión del “sentido” era, fundamentalmente, en su significado práctico, esto es; como el sentido de una vida, para la consideración del individuo humano. Es así que decíamos que no se trata, en primer lugar, del sentido que tienen las cosas en los enunciados del conocimiento, en cuanto estos tienen un contenido *noemático* correspondiente relativo a la realidad de tales cosas, como ob-jetos, o entes, susceptibles o no de conocimiento (ya sean estos ideales, o materiales). Esto no implica, sin embargo, que la determinación del modo como se articulan y fundan esas *cogitaciones*, con sus respectivos contenidos *noemáticos* sobre el mundo, no sean relevantes, sino sólo que no lo son en cuanto se consideran como parte de un esfuerzo de conocimiento que se agota, en el mero conocimiento, por sí mismo. Es decir, como parte de una actitud puramente teórica. Pero es claro, en cambio, que cuando consideramos la consistencia del mobiliario del mundo no ya en relación con el conocimiento en sí mismo, por el puro conocimiento, sino en relación con la actividad de orientación del sujeto de experiencia, que identifica, en base a este conocimiento, sus posibilidades, y opciones, de vida, la cuestión del contenido de las *cogitaciones* conserva toda su significancia e interés para nuestra indagación, y es, de hecho, un elemento clave para realizar el estudio a fondo, de las cuestiones implicadas en el uso *práctico* de la razón, y, por tanto, en la profundización, del examen de la dimensión moral del hombre, tal como Taylor sugiere - según parece- que debe llevarse a cabo.

4. La dimensión objetiva de la moral, y la condición ontológica del sentido del *mundo*.

En el capítulo 3 de la segunda parte (epígrafe C.3.2.2), en el marco de la indagación acerca de la noción de la razón práctica que plantea la teoría constitutivo-expresiva, hemos sugerido, siguiendo a Taylor, que la moral puede considerarse como una cuestión objetiva. Ahora que al parecer hemos desplegado ya un aparataje terminológico más sustantivo para

ahondar en nuestro examen –fundamentalmente, sobre la base de la ontología heideggeriana-, es momento de precisar esta afirmación acerca de una supuesta dimensión objetiva de la moral, en busca de unos fundamentos propositivos que podamos afirmar plausiblemente, como una posibilidad interna de interpretación del desarrollo de la filosofía constitutiva imaginada –o postulada- por Taylor.

La pretendida objetividad, como vimos, está determinada, según parece, por la realidad concreta de las situaciones que activan nuestras reacciones morales. En el lenguaje de Taylor –en *Fuentes del Yo*- denominaríamos a estas situaciones como “objetos morales”. Esta definición puede prestarse a ambigüedades, porque se puede asociar fácilmente con el tipo de “objetividad” de las meras cosas materiales. Es evidente que las cosas que nos interesan en el presente análisis no son este tipo de cosas; es decir, ésta no es la acepción que debemos afirmar en el concepto de *objeto moral*. Parecería mejor hablar, en lo simple, de *situaciones morales*, pero mantendremos también la nomenclatura de Taylor, y la usaremos a veces, porque nos permite especificar la condición de estas situaciones morales como “objetos” de una investigación científica –o filosófica en este caso-; es decir, como objeto epistemológico, lo que como veremos puede facilitar la comprensión de lo que tenemos que decir.

La objetividad de la moral, pues, radicaría en el hecho que las situaciones son reales. En su estudio sobre Taylor, la profesora Carrasco presenta un ejemplo que parece reivindicar esta hipótesis. Supone que una mujer musulmana a quien se le cae el velo, sentiría vergüenza, o podría sentirla, ya que su rostro queda expuesto. En cambio, una mujer occidental a quien ocurriera esto mismo no experimentaría este mismo sentimiento. A pesar de que la emoción es una reacción meramente subjetiva, la caída del velo es un hecho real³⁵. Tal vez, podríamos postular entonces, que la objetividad de la moral radica en esta circunstancia³⁶. Pero, en realidad, esta explicación no es enteramente satisfactoria, pues a lo que ésta apela es a la objetividad de las cosas del mundo, que son propiedades de la producción efectiva

³⁵ Recordemos, que la emoción de la vergüenza, como vimos, implica un *import* (una propiedad objetiva) de la situación que es relativo al sujeto.

³⁶ Carrasco, 2001; 30-36.

de una situación –u objeto- moral y sólo indirectamente a la dimensión del sentido. Si bien es cierto que la situación objetiva descrita podemos denominarla ‘moral’ sólo en relación al *sentido* que tiene para el hombre (el import), y por lo tanto la mención a éste va implícita, la determinación de la objetividad (de la moral) sigue siendo indirecta, si la referimos sólo a la situación en sí misma, y no ahondamos, específicamente, en la forma presente de este sentido, como un contenido *noemático* particular. Deberíamos plantear mejor que sólo en este análisis es donde se revela la situación de la intencionalidad de la conciencia, y, por tanto, que lo que debiera presumirse objetivo para decir esto de la moral, con alguna convicción, es que el “sentido” en sí mismo, es objetivo y no sólo la situación que lo produce. Es decir, en el ejemplo enunciado, el significado que ese hecho tiene para la mujer musulmana dentro de su propio sentido de sí misma. Ésta es, desde luego, una petición de objetividad más exigente. Pero a esto debe, en realidad, referirse la profesora Carrasco, cuando concluye que Taylor postula la “objetividad de la moral”.

Pero entonces debemos pasar ahora a la pregunta de si realmente estamos autorizados para plantear que ese sentido es algo “objetivo”, o bien a la interrogación previa acerca de cómo debemos entender que un “sentido” sea algo “objetivo”. Cabe incluso la necesidad de dilucidar antes si es que es posible postular siquiera la objetividad de un sentido, y si –en cambio- pueden *los sentidos*, en realidad, no ser nada más –estrictamente- que propiedades de las situaciones de las cosas reales, como, por ejemplo, el color. En el epígrafe §36 de las “*Ideas para una fenomenología...*”, Husserl establece una diferencia clara entre el ser “conciencia de algo” que determina el carácter intencional de la *cogitatio*, o vivencia conciente, implicada, -por un lado-, y el ser un mero ingrediente que no posee esta propiedad -por el otro-, y para el cual, entonces no corresponde la atribución de la intencionalidad que posee la vivencia, en su conjunto, aunque sea un elemento componente de ella³⁷. Tal vez el “sentido” es una forma, o un ingrediente del contenido *noemático* de una vivencia conciente, que se adecúa a esta categoría.

³⁷ Husserl, 1949; 81.83.

Pero quiero plantear, no obstante, que hay una forma que podemos considerar válida para hablar de la objetividad de estos *sentidos*, en sí mismos, tomados todavía desde el punto de vista de su contenido (*noemático*) -y no, por tanto, según si la situación productora de ellos es real, y efectiva-, y que constituye una interpretación que parece seguir fidedignamente la sugerencia implícita en la obra de Taylor, en su conjunto. Esta consideración nos lleva a la cuestión del concepto de “mundo” como veremos ahora.

Conviene hilvanar el razonamiento partiendo de lo más básico. El contenido *noemático* de una vivencia conciente (*cogitatio*) que plantea un *sentido*; es decir; en términos muy amplios, la experiencia intelectual sobre el significado de una vida, no pueden ser ni meras imágenes, ni meros conceptos sobre la realidad, o ningún tipo de enunciados de esta índole, sino que es una reflexión, o una simple conciencia sobre acontecimientos, o eventos, que involucra ideas acerca de los modos de ser y de hacer del hombre, que responden a la necesidad –o la urgencia- práctica, sentida por un ser humano, que intenta orientarse – existencialmente (no geográficamente³⁸) en su vida. Para despejar de inmediato, una posible fuente de ambigüedad, podríamos decir de partida que la actividad y el razonamiento aquí implicado, es práctico (no teórico), pero la situación en sí misma –por la que el hombre está puesto en esta disyuntiva práctica- es existencial. En este motivo nos apoyamos para justificar la referencia a los conceptos de la fenomenología y la hermenéutica, como base de un análisis que cuente con un aparato terminológico más robusto, que el que simplemente sugiere Taylor, aunque, como éste mismo reconoce, es en esta tradición donde debemos hallar la forma para profundizar apropiadamente en aquellos aspectos más ocultos de las cuestiones de la dimensión moral, y la razón práctica, que él mismo examina, y cuyo núcleo –como bien ha subrayado- lo constituye el problema de la orientación.

³⁸ Esta aclaración la hemos reiterado varias veces, pero es importante, porque denota que la necesidad de orientación a que nos referimos no es aquella que se desemboza en el reconocimiento de una representación espacial en la tierra (geo-gráfica), sino en otra dimensión. Esta aclaración, por tanto, no es trivial, porque eventualmente se podrían extraer interesantes consecuencias para el análisis.

El hecho de concebir el problema de la orientación en el nivel existencial, nos ha permitido, de hecho, reconocer en la filosofía de Heidegger, el descubrimiento –o la especificación- de que hay un trasfondo de la condición subjetiva, que es ontológicamente anterior, y que podemos simplemente caracterizar –desde un punto de vista fenomenológico- como la situación de un ser que está ahí; de un *ser-ahí*. El estar arrojado de este *ser-ahí* en la existencia es determinante, en el plano subjetivo, de aquella necesidad de orientación práctica del ser humano individual. Por otra parte, esto queda correctamente descrito también, por el hecho ya apuntado, de que la orientación de la que hablamos no es una orientación geo-gráfica, es decir, que atiende a la representación del espacio, en la tierra física, sino que es una orientación existencial que se desemboza en el ámbito de los sentidos, y sus contenidos *noemáticos* de la experiencia. Esto replica la misma idea, como se puede ver, pues es como decir que el plano en el que se funda el requerimiento de la orientación (existencial) es onto-genéticamente³⁹ previo a la fundación de un espacio y un tiempo reales, en el mundo de la experiencia corriente⁴⁰; esto es, al hecho de experimentar sensiblemente, organizar un mundo de comprensión de objetos, y moverse, y conducirse allí empíricamente⁴¹.

³⁹ Es necesario aclarar el sentido en que utilizamos este término aquí, y en el resto del trabajo. El concepto de onto-génesis es generalmente usado en biología o en psicología. En este último caso, por ejemplo, para referirse a la génesis del yo, o la aparición del yo consciente, dentro del proceso de maduración, o desarrollo psicológico –o de las estructuras psíquicas del sujeto consciente-. El significado que aquí daremos a este concepto, en el marco de una investigación filosófica no puede, evidentemente, referirse a esa acepción de las ciencias positivas. En particular, lo que queremos decir aquí, no implica ninguna hipótesis psicológica (por ejemplo, sobre el momento en que aparece la conciencia en la evolución psicológica del individuo, o cuando fisiológicamente se vuelve posible, el acto de conciencia), sino que sólo quiere suscribir el hecho que el ser es presupuesto de la conciencia, lo que si puede ser entendido como una premisa filosófica. Decimos entonces que la condición de ser del *ser-ahí*, es ontogenéticamente anterior, sólo en el sentido que entendemos que el ser debe estar, o ser *ahí*, para que luego pueda haber conciencia, y no viceversa. La premisa filosófica, reitero, es que la conciencia es un fenómeno del *ser*, o específicamente, del *ser-ahí*.

⁴⁰ Esto es, como espacio-tiempo físico. O para acotarlo específicamente, ‘el que describe la física teórica’.

⁴¹ La moda hoy en día, de las posturas materialistas de la filosofía de la mente tiende a ocultar el verdadero interés, y significancia, de este campo de la indagación (de la fenomenología trascendental), pues pretende que reduzcamos la realidad de la mente a la mera actividad fisiológica de los procesos cerebrales. No obstante, la estrategia utilizada por Husserl en su crítica al psicologismo -esto es, para demostrar que la verdad no es algo psicológico-, refuta indirectamente, pero con la misma certeza demoledora, la reducción materialista sobre la mente. Lo que hace Husserl es distinguir el acto intelectual, o noesis, del noema, o contenido del acto. Pero entonces resulta evidente que aun cuando se probara el origen material de todo pensamiento, el noema –el contenido noemático-, en sí mismo, es algo que queda totalmente ajeno, a cualquier reducción de la descripción material. Dicho de otro modo, lo que se puede reducir así –por la vía

Pues bien, el contenido *noemático* que plantea un *sentido*, decíamos, es la referencia a un evento, o situación de la vida práctica, que implica, en términos amplios, un ideal humano de vida buena. El factor crucial para la conciencia involucrada, es la búsqueda de orientación, y es así que la situación objetiva, o el “objeto moral” es propiamente un ‘acontecimiento de sentido’ para una vida que se orienta en la existencia. Pero si consideramos esta circunstancia para el caso de un grupo humano, y la vida en común, podría postularse que cuando este acontecimiento tiene sentido, o “significado” interpretadamente, en la comunicación, o en la interlocución humana, el mismo es un acontecimiento colectivo, o social, y entonces hablamos, en este caso, de un acontecimiento con potencial sentido para una sociedad, o civilización. Es aquí donde aparece la idea de un *mundo*, como *trasfondo*, y la conexión de esta idea con el despliegue de conceptos que hemos invocado, al respecto de las investigaciones –y hallazgos- de la fenomenología trascendental y la hermenéutica.

Efectivamente, podríamos plantear que el *mundo* constituye la región existencial del *ser-ahí* que corresponde a esa dimensión de la *trascendentalidad sin sujeto*, que hablaba Rodríguez, y postular que aquí es donde se origina el *sentido* de la vida buena que es afirmado dentro de un grupo humano como base de una norma ética. Taylor parece asumir algún tipo de hipótesis, en esta modalidad, cuando favorece la noción de la *eticidad*, de raigambre hegeliana, por sobre la concepción moral de Kant, y asimismo parece estar de acuerdo explícitamente con Heidegger; en que podemos considerar que la realidad que describe el lugar efectivo de este trasfondo, es el *lenguaje*. Esta hipótesis sería, a grandes rasgos, el núcleo de la teoría constitutiva, y su posibilidad de desarrollo estaría, como hemos visto, en conseguir una fundamentación más robusta, de la mano del análisis fenomenológico y hermenéutico.

de la psicología, o las neurociencias, como ciencias empíricas- es su génesis, pero la experiencia en sí misma del contenido, es algo irreductible, de plano. Se podrá decir que son meras propiedades, o epifenómenos, pero esto puede significar tanto que se reduce su importancia, como bien un reconocimiento de la imposibilidad de aprehender el fenómeno, propiamente tal, y atrapar así su realidad en base a términos de la ciencia empírica.

Volviendo a los conceptos heideggerianos, el modo en que la definición del *mundo* aquí es más pertinente, no se refiere tanto a su acepción en la *analítica existencial*, cuando en ésta se habla del *ser en el mundo*, como característica existencial del *ser-ahí*, sino más bien en la acepción que cobra este concepto en el marco de las investigaciones acerca de la obra de arte y del lenguaje, desarrolladas por Heidegger tras “la vuelta”, y en particular, en el trabajo “El origen de la obra de arte”. Esto no quita que la relación específica que pueda existir entre los potenciales hallazgos en el conocimiento relativo a la condición existencial del *ser en el mundo* del *ser ahí*, y la situación del “mundo” que es “abierto” con la obra de arte, no sea un campo de indagación relevante. Probablemente aquí se encuentra un espacio interesante para el descubrimiento de cosas significativas para una antropología filosófica, que apunten precisamente a un planteamiento mejor, y más apropiado para las preguntas que aquí mismo hemos formulado, en aras a interpretar la línea de desarrollo que Taylor reconocería para esa teoría constitutiva. Pero en términos puntuales la consideración a fondo de este problema nos llevaría mucho más allá de las proyecciones de indagación que puede abordar este trabajo de tesis, en particular, y nos obligaría a ahondar, de hecho, específicamente en el pensamiento de Heidegger más que en el del mismo Taylor. Aunque la hipótesis aquí –como se ha sugerido ya- es que el mismo Taylor suscribiría que la profundización del pensamiento de Heidegger inaugura una de las fuentes más relevantes para el progreso de la filosofía constitutiva, una investigación que quisiera abarcar íntegramente esta situación requeriría otro trabajo, que podrá eventualmente llevarse a cabo en el futuro. De todos modos, quiero plasmar, al menos, una sugerencia, que indique, a mi modo de ver, un posible punto de partida para esa indagación.

Creo que se pueden traer al análisis –como decía- los conceptos de “mundo” y de “tierra” que Heidegger despliega en su trabajo sobre la esencia –y el origen- de la obra de arte. La realidad fáctica –en el mundo del sujeto (individuo) empírico- de lo que aparece interpretado en una concepción particular del sentido de la vida humana, ya sea que la tenga ésta un solo individuo, o un grupo humano, constituido como sociedad o civilización, puede definirse, con algún grado de precisión, a la luz de los conceptos heideggerianos del “mundo” y de la “tierra”. El “mundo” que abre la obra de arte, en el mencionado trabajo de Heidegger no es precisamente ese mundo empírico de la *facticidad* corriente (cotidiana),

sino el mundo en la acepción de “sentido” y “destino”. Dice Heidegger: “El mundo no es el mero conjunto de cosas existentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Tampoco es el mundo un marco imaginado para encuadrar el conjunto de lo existente. El mundo se mundaniza y es más existente que lo aprehensible y lo perceptible, donde nos creemos en casa. Nunca es el mundo un objeto ante nosotros que se pueda mirar. Mundo es lo siempre inobjetivable y del que dependemos, mientras los caminos del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos retienen absortos en el ser. El mundo se mundaniza ahí donde caen las decisiones esenciales de nuestra historia, unas veces aceptadas por nosotros, otras abandonadas, desconocidas y nuevamente planteadas”⁴². Aquí, como se puede ver, la alusión al destino, que determina nuestra circunstancia en la vida, está vinculada con la *decisión* de un ser como el hombre, que en cuanto es un ser de sentidos – como diría Taylor, un animal que se auto-interpreta- no puede sino estar basada en la ponderación conciente de las posibilidades mundanas –situaciones, objetos morales- susceptibles de este *sentido*. La realidad del sentido a su vez sólo es posible para un ser cuya conciencia consiste –o está fundada- en una serie de contenidos *noemáticos*, y de aquí que la realidad del sentido exige de un grado importante de evolución y desarrollo de la inteligencia. “La piedra no tiene mundo, las plantas y los animales tampoco lo tienen; pero sí pertenecen al impulso oculto de un ambiente en que están sumergidos. En cambio la campesina tiene un mundo porque se mantiene en lo abierto de lo existente”⁴³. Aquí está presente la condición “existencial” propia del *ser-ahí* tal como es formulado en *Ser y tiempo*; es decir, como comprensión esencial, en la acepción de la *posibilidad* de ser; del *poder ser*.

Los párrafos citados demuestran de manera fehaciente que si bien el mundo es, en primer lugar, de modo evidente, el ámbito donde ocurre el destino humano, esto no debe tomarse solo en el entendido que representa la tierra física donde se realiza históricamente ese destino en la práctica, sino también, y esencialmente, como el ámbito de posibilidades de esos contenidos noemáticos que articulan la materia de los pensamientos, o la conciencia, en que va el “sentido”. He aquí donde cabe entender el uso de la razón, conceptual e

⁴² Heidegger, 2010; 65,66.

⁴³ *Íbid*, 66.

imaginativa, en su función práctica. El mundo humano es, por tanto, antes que nada, el ámbito del sentido. Luego, como este mundo del sentido puede materializarse –por ejemplo en sus formas más logradas- en una civilización, o sociedad histórica, se convierte en destino. Ahora bien; lo que aquí propongo es que el concepto de civilización, precisamente, podemos concebirlo como una “obra”, en la modalidad que define Heidegger. Es decir; como una conjunción existencial de la tierra y el mundo, o de apertura original de estos dos ámbitos o dimensiones del ser. Para Heidegger, la obra de arte, en su ser obra, se distingue del ser de los instrumentos definidos por su uso funcional, o útil, en el hecho fundamental de que –como dice Vattimo- “no expresa ni atestigua un mundo constituido fuera o independientemente de ella” misma, en cuanto obra, “sino que es un mundo que ella misma abre y funda”. En el fondo, la obra de arte es puesta por obra de la verdad, así como en el lenguaje –que como material de la poesía, es el vehículo de la forma más genuina y primordial del arte- habla el ser a través del hombre. En la obra de arte está realizada la verdad y esto constituye la apertura –propriadamente- de “un mundo”. Pero en ello no sólo se revela el sentido, o el mundo, sino que también se des-oculta –parcialmente- lo que Heidegger llama la *tierra*.

Dice Heidegger: “Al ser obra de la obra pertenece el establecimiento de un mundo. En el ámbito de esta determinación ¿qué esencia tiene aquello que en la obra se llama la materia prima?. El útil toma para prestar su servicio, puesto que está determinado por servicialidad, la materia en que consiste. La piedra se usa y se gasta en la confección del útil, por ejemplo, en el hacha. Desaparece en la servicialidad. La materia es tanto mejor y más apropiada, cuanto más se agota sin resistencia en el ser útil del útil. Pero el templo⁴⁴, al establecer un mundo, no hace que la materia se consuma, sino ante todo que sobresalga en la patencia del mundo de la obra; la roca llega a soportar y a reposar, y así llega a ser por primera vez roca; el metal llega a brillar y a centellar, los colores a lucir, el sonido a sonar, la palabra a la dicción. Todo esto sobresale cuando la obra se retrae a lo macizo y pesado de la piedra, en lo firme y flexible de la madera, en lo duro y resplandeciente del bronce, en la luminosidad y oscuridad del color, en el sonar del sonido y la fuerza nominativa de la

⁴⁴ Es el ejemplo de obra que Heidegger está en este caso examinando.

palabra”⁴⁵. En otro extracto Heidegger muestra esta misma idea -de la obra que hace a la tierra abrirse como tal, en su consistencia primordial-, aludiendo a la imagen de la tierra que aparece por primera vez como cuadro de fondo del templo, y que hace sobresaltar su realidad, para la mirada del sentido del mundo y el descubrimiento humano. Dice; “El edificio en pie descansa sobre el fondo rocoso. Este reposo de la obra extrae de la roca lo oscuro de su soportar tan tosco y pujante para nada. En pie hace frente a la tempestad que se enfurece contra él y así muestra la tempestad sometida a su poder. El brillo y la luminosidad de la piedra aparentemente debidas a la gracia del sol, sin embargo, hacen que se muestre la luz del día, la amplitud del cielo, lo sombrío de la noche. Su firme prominencia hace visible el espacio invisible del aire. Lo incommovible de la obra contrasta con el oleaje del mar y por su quietud hace resaltar su agitación. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo, toman por primera vez una acusada figura, y así adquiere relieve lo que son”⁴⁶. A esto señala Heidegger es a lo que nosotros llamamos la tierra. “Lo que aquí significa la palabra dista mucho de la representación de un depósito de materia, como también de la representación sólo astronómica de un planeta. La tierra es donde el nacer hace a todo lo viviente volver, como tal, a albergarse. En el nacer es la tierra como lo que alberga”⁴⁷.

Bajo esta forma de entenderla, pues, la tierra no es sólo el depósito material que es base del mundo, sino que ella misma surge, en el establecimiento del mundo que abre la obra, pues ahora la materia aparece en su nuevo aspecto en el marco de una existencia sentida, que está planteada con el surgimiento de un mundo. Una característica peculiar de la tierra, tomada de este modo, como aquí se la entiende, es que a pesar de su revelación en conjunción con el mundo, posee siempre un fondo que queda oculto, de tal modo que su misma esencia, implica esta permanente ocultación. No entendemos el “significado” que Heidegger atribuye a la tierra si no aprehendemos este punto. Como se ve en el ejemplo del templo, la tierra se revela en el “retraerse de la obra a ella”. Pero ¿por qué la “hechura” de la tierra ocurre de este modo?, se pregunta Heidegger, “¿Qué es la tierra que de este modo

⁴⁵ Íbid, 67.

⁴⁶ Íbid, 63.

⁴⁷ Íbid.

logra su des-ocultación?. La piedra pesa y denuncia su pesantez. Pero mientras que ésta nos pesa, rechaza, a la vez, toda penetración a su intimidad. Si lo intentamos, quebrando la roca, jamás mostrará en sus pedazos algo interior y manifiesto. Luego se ha retraído la piedra otra vez a lo sordo de la pesantez y lo macizo de sus pedazos. Si pretendemos captar la pesantez por otros caminos, poniendo la piedra en la balanza, entonces reducimos su densidad a la cuenta de un peso. Esta determinación de la piedra, quizá muy exacta, queda como un número, pero la pesantez se nos ha escapado. El color luce y sólo quiere lucir. Si queremos entenderlo descomponiéndolo en un número de vibraciones, desaparece. Sólo se muestra si permanece sin descubrir ni aclarar. La tierra hace que toda penetración a su interior se estrelle contra ella. Convierte la impertinencia del cálculo en destrucción. Aunque esto tenga la apariencia de dominio y progreso, bajo la forma de objetivación técnico-científica de la naturaleza, tal dominio resulta una impotencia del querer. La tierra sólo se abre e ilumina como es ella misma allí donde se preserva y se conserva como esencialmente infranqueable, retrocediendo ante cada descubrimiento, es decir, que siempre se mantiene cerrada”⁴⁸.

No es fácil determinar aquí con total precisión a qué se refiere exactamente Heidegger, pero parece apuntar a una cierta *imagen experiencial de la tierra*. Ninguna medida, para las formas de acceso experienciales, pueden dar con la tierra, pues todas destruyen por sí mismas la experiencia misma de ella. Por ejemplo el caso que se enuncia de la pesantez. Cualquier cálculo, o medida suya, no atrapa su experiencia, como tal, y lo mismo acontece –análogamente- con el color, o el brillo. El concepto de tierra aquí propuesto, parece apuntar, entonces, a la experiencia de la tierra en los sentidos mediados en la conciencia, a través de los fenómenos de percepción que ellos permiten, pero en la acepción de lo que otorga la experiencia misma, es decir; no en cuanto hacemos de ésta sujeto de comprensión de una medida, o cálculo, ni tampoco como objeto de comprensión, como tal. Lo que queda entonces es sólo cierta “imagen experiencial”, no susceptible de ser atrapada por una medida, pero tampoco susceptible de un “entendimiento” o “significado”, pues esto, como ámbito del sentido, pertenece más bien, como veíamos, a las posibilidades que “aparecen”

⁴⁸ *Íbid*, 68.

en la dimensión del *mundo* (como fenómenos). –El ámbito de la tierra estaría conformado, entonces, por proto-fenómenos-. La propiedad de la tierra de ser la región del ocultamiento, también queda explicada de este modo, bajo el ángulo de esta interpretación. La ocultación de la tierra –que subraya Heidegger- equivaldría a este ocultarse –o retraerse de ella en la condición irreductible de la experiencia, tal como es en sí misma. Esto es; en ese espacio de la existencia *humana* en que los eventos que vive la conciencia no es posible llevarlos, o reducirlos a la explicación, o la descripción lingüística –o conceptual- de una experiencia comprensiva⁴⁹.

Así sería, desde este punto de vista, como la tierra es, propiamente, *tierra*, -o territorio- para el significado que se articula en la dimensión del *mundo*. Es decir, fundamentalmente como *imagen experiencial*, más que como idea-objeto del entendimiento, ya sea acerca de ella como un conjunto, o sólo de sus componentes y partes imaginables. La realidad física de lo que es la tierra se mantiene, o se puede mantener que es admisible, en el marco de esta interpretación; pero en el modo que describe la base ontológica de un destino, -real e histórico-, y no todavía en la acepción del sentido –o de los contenidos *noemáticos*- que abre la objetividad (del mundo), pues, en efecto, esta condición la puede cobrar la tierra sólo en su conjunción con esa dimensión del *mundo*, y de ningún otro modo⁵⁰. La tierra puede ser considerada, pues, la tierra de experiencia del propio cuerpo, la tierra de los sentidos corporales, en la plena acepción de lo que para nosotros constituye una “realidad

⁴⁹ Cabe enfatizar que esta irreductibilidad es radical. No es sólo la situación que Heidegger describe como un vivir “circunspecto” en el mundo, de tal modo que al usar los utensilios, por ejemplo, no hacemos de ellos un objeto temático de nuestra conciencia, o bien, análogamente, aquella situación en la que vivimos de un modo “transparente” los objetos que no forman parte del centro de atención de una determinada vivencia (estas circunstancias están muy bien descritas por Dreyfus (2003;73-80) en su análisis del concepto heideggeriano de *ser-en-el-mundo*) . Dicho de otro modo, no es sólo aquello que de manera contingente queda en el plano inconsciente de nuestra experiencia, sino que se trata de algo más fundamental; es algo que, en rigor, *no puede ser “dicho” o “pensado”* en un lenguaje humano. Esto es lo que queremos expresar al decir que es algo que sólo aparece como *imagen*. Siguiendo el hilo de nuestra exposición, podríamos entender que la experiencia de la *tierra*, a diferencia de la del *mundo* (que es una experiencia de sentido), es una *experiencia imaginal* (no intelectual).

⁵⁰ En efecto, dice Heidegger; “Llamamos tierra aquello a lo que la obra se retrae y a lo que hace sobresalir en este retraerse. Ella es lo que la obra encubre haciendo sobresalir. (...) El hombre histórico funda sobre la tierra su morada en el mundo. Al establecer la obra un mundo, hace la tierra.(...) La obra hace a la tierra adelantarse en la patencia de un mundo y mantenerse en ella. La obra hace a la tierra ser una tierra”. (Heidegger, 2010; 67,68)

física”, pero no debe ser vista, sin embargo -aun- en su condición ob-jetal, como un contenido *noemático* que se convierte en concepto. Quiero proponer que esta es una forma de entender lo que Heidegger quiere decir, con la idea de la ocultación en que permanece siempre una porción de la tierra (en la obra). Si estoy en lo cierto, y el concepto aquí de la tierra es el de su mera “imagen experiencial” se explica el porqué de su retraimiento, y ocultación parciales. En esta imagen –como no es un sentido, o un concepto- siempre queda, originalmente, una “reserva de significaciones por descubrirse”⁵¹, que no caben en el mundo, y a la tensión que se recrea permanentemente en esta des-ocultación y ocultación de la tierra en el mundo, es a lo que Heidegger se refiere con el conflicto entre la tierra y el mundo. La tierra revela en la obra una parte suya, que entra -o se abre- en el mundo, y consigue, digamos en la poesía, una palabra, o un grupo de palabras que la expresa. Pero todavía hay otra parte que resta ajena, y que está muy lejos del territorio lingüístico en que mora el hombre, y el ser⁵².

Pero lo que yo quería proponer, como motivo central, es que el fenómeno de revelación de la tierra y el mundo que se da según Heidegger, en la obra, se da también, en el surgimiento de una civilización, y que esta puede ser tomada, por tanto, para nuestro análisis, como algo semejante a una obra⁵³. Para Heidegger la obra de arte abre por primera vez estos dos ámbitos, o dimensiones, que el denomina el mundo y la tierra. Pero una civilización, como la obra de arte, “abre” un sentido⁵⁴, e inaugura la historia de un destino, para un grupo humano. Y también funda la tierra como dimensión de reserva de significaciones. Si podemos admitir esta posibilidad que aquí planteo, entonces las dimensiones de la tierra y

⁵¹ Vattimo, 2002; 102-110.

⁵² La tierra no es, por tanto, en primer lugar, una entidad de la comprensión lingüística. Cuando su imagen se reviste de un *sentido* aportado por la conciencia del mundo, puede ser dicha –y pensada- en la verdad del habla. Entonces están *conjugadas* las dimensiones de la tierra y el mundo.

⁵³ Este sentido, por cierto, no es “obrado” por un ser humano, bajo el control de su pensamiento, sino, inconscientemente, por algo que subyace en un estrato mucho más hondo, del mismo modo que el poeta siente que lo que dice es “anterior” a su comprensión, algo que está determinado ya de antemano en alguna zona oscura, o borrosa, al entendimiento; o algo que se ha revelado, y que él sólo contribuye a dar su forma efectiva, y permitir su manifestación.

⁵⁴ De lo que hemos dicho, se desprende que la tierra es –propriadamente- el territorio base que nutre la imaginación (imaginativa) de los contenidos *noemáticos* de la conciencia (objetos), en que aparece el mundo, con su sentido.

el mundo no son sólo planos de lo que es revelado en la obra, sino que son dimensiones de la existencia (algo que tal vez Heidegger denominaría *existenciarior*, del ser ahí). Y asimismo, constituyen en su conjunción recíproca, y en su articulación con el lenguaje, aquél “trasfondo” cuya descripción constituye el núcleo de una “teoría constitutiva” (de la antropología humana, y de la razón práctica).

Si atendemos a las dimensiones de la cuaternidad que define Heidegger; seres divinos y mortales, mundo y tierra; y sustituimos los dos primeros, por el espacio y el tiempo empíricos⁵⁵, entonces, en el contexto de fondo que aquí he presentado, propongo entender que la *tierra* y el *mundo*, son propiamente, las coordenadas de la orientación existencial del *ser-ahí*, así como el espacio y el tiempo, o el espacio-tiempo⁵⁶ lo son de la orientación geográfica del *sujeto*. Tengo que explicar esta hipótesis. La definición del *ser ahí*, por Heidegger, plantea un espacio ontológico que es previo a la determinación subjetiva (Rodríguez dice; una trascendentalidad sin sujeto). Es decir; señala una situación del ser humano individual que no es todavía la de ser un sujeto. Y, por tanto, la de un ser en el mundo, sin que el mundo tenga todavía ob-jetos. No obstante, Heidegger es estricto en indicar que la estructura del *ser-en-el-mundo* es propia de un *ser ahí* no de un *sujeto*. De modo que hay –igualmente– alguna forma del mundo, o una trascendentalidad sin sujeto, y que es el suelo de esa dimensión (existenciarior) en que se encuentra el ser, como *ser-ahí*. Lo que aquí he sugerido es que esto es similar –desde el punto de vista de la individualidad

⁵⁵ Creo que se puede justificar esta propuesta si atendemos al hecho que en la cuaternidad de Heidegger, hay dos términos que son por completo extraños a nuestra experiencia, y, por tanto muy difíciles de interpretar como realidades susceptibles al análisis fenomenológico; estos son; los seres divinos, y los seres mortales. Al reemplazarlos por las dimensiones del espacio y el tiempo nos atenemos más plausiblemente a la realidad del nivel humano que, efectivamente, conocemos. Esto no implica un ánimo cientificista, pues la carga de los antecedentes ontológicos se mantiene, con toda su fuerza, en las otras dos dimensiones de la cuaternidad; la *tierra* y el *mundo*. Por ejemplo a diferencia del mundo que describe la ciencia física que es el “mundo empírico” del espacio y el tiempo (y su respectivo concepto científico, o teórico, del intervalo y el espacio-tiempo geométrico), el *mundo*, como dimensión especial de la cuaternidad, no nos remite al hecho de la constitución del mundo físico –a pesar de que tal vez es el mismo mundo-. Lo que aquí atendemos no es a la descripción más “real”, desde el punto de vista del conocimiento empírico; de nuestras experiencias sensibles, como propiedades electromagnéticas, y estereoquímicas de la materia.

⁵⁶ Tal como es descrito, tanto en el ámbito teórico de la física contemporánea (espacio-tiempo) como en la noción de sentido común, o la experiencia corriente del espacio y del tiempo como absolutos.

subjetiva- a la situación de una conciencia en la que no hay conceptos, u objetivaciones de los entes que tengan lugar en una articulación lingüística. Y sobre esta base, propongo que consideremos la situación de ese *ser-ahí* que está en un mundo, pero que todavía no es un sujeto, como la noción de un ser particular que todavía es proto-conciente, -apenas- porque no posee, propiamente contenidos noemáticos, o mentales “suyos”, pero que puede volverse conciente, en cuanto el lenguaje haga posible, la articulación del conjunto de los contenidos noemáticos, o mentales potenciales, en ideas y formas de *sentido*. Mi planteamiento completo es que esta acción del lenguaje (similar a la iluminación del intelecto agente, que planteaban los escolásticos) se da en el *trasfondo* que constituye la conjunción de la tierra y el mundo, ya sea en una obra, o en la génesis auténtica de una civilización, según la analogía que antes he desarrollado, a la vez que asumo la premisa de Taylor, de que el uso práctico de la razón, y –por ende- el discernimiento moral, se articula lingüísticamente (al menos en sus formas más logradas).

Desde este punto de vista, -se deduce que- el problema de la “orientación” es primero un asunto existencial; del *ser-ahí* que trata de hallarse en un mundo de “sentidos”, y “significaciones”, aun cuando no existan objetos para éstas (y sea lo que sea, por tanto, que signifiquen estos “sentidos”, en un plano de vida que plantea unas dimensiones existenciales que no son el tiempo y el espacio corrientes de la experiencia). Y sólo luego, más adelante, ontogenéticamente, llega a ser la situación de un sujeto que intenta orientarse, en la práctica, situado en un mundo empírico. Para esta última tarea, el hombre individual se sirve –tiene que recurrir- al lenguaje⁵⁷ y es así que –como piensa Taylor- éste es la base para entender el uso práctico de la razón. Pero –aquí se ha agregado que- este lenguaje es el trasfondo mismo de la situación trascendental descrita, y que sólo cuando ilumina primero, esta situación primordial del *ser-ahí*, en el plano conjunto de las dimensiones de la tierra y el mundo, es que el *ser-ahí* propiamente puede ser considerado recién, un *sujeto*, porque accede por primera vez, a los contenidos *noemáticos* que -a través de lenguaje- debe articular para expresar esos sentidos e ideas que le permiten pensar, porque abren su

⁵⁷ Sobre todo se podrá ver que mientras más difícil la disyuntiva o la discusión moral en que nos hallemos más necesidad tenemos de articular la situación con la mayor precisión que nos puede dar el lenguaje.

conciencia en un contexto de ob-jetos⁵⁸. El lenguaje, por tanto, sería ontológicamente anterior⁵⁹, en su constitución, a la situación trascendental en que aparecen ob-jetos de la intencionalidad, y que corresponde al tipo de experiencia del espacio y tiempo habituales de la vida individual de los sujetos humanos. El lenguaje sería el verdadero fundamento universal, como vehículo del sentido.

Dicho de otro modo; que antes de ser “sujeto”, el *ser-ahí* “habita” en ese espacio de coordenadas de sentido –y significado–, que dan la *tierra* y el *mundo*, en su conjunción auto-revelante, y que tras la situación trascendental –más acá de ésta– se constituye como espacio moral en que está asentado –una vez que aparece la posibilidad de los *contenidos noemáticos*, con el lenguaje–, el contexto de los *marcos referenciales* para el discernimiento de las *distinciones cualitativas*; y, por tanto, el *espacio moral* propiamente donde se realiza la *orientación* práctica, o moral, del sujeto⁶⁰. En suma, se podría decir, de acuerdo con esto, que la región del *ser-ahí* es un espacio (*existenciario*) que es ontológicamente previo a la región fáctica de la existencia empírica del *sujeto*. En esa región primordial o *trasfondo* se articula la base de un *sentido* (de la *experiencia imaginal*⁶¹), que luego adquiere forma

⁵⁸ La condición que Kant denomina la *unidad objetiva de la conciencia*.

⁵⁹ Esta anterioridad ontológica que aquí se suscribe es la misma que Heidegger refiere como antecedente decisivo para justificar que el programa de investigación de *Ser y tiempo* (esto es, de la relación esencial del ser con el tiempo) es el tipo de indagación fundamental. En determinado pasaje de su trabajo sobre los “Principios metafísicos de la lógica” dice; “El ser es anterior, no óptica ni lógicamente, sino anterior en un sentido originario; precede a ambos de un modo totalmente distinto en cada caso: no es ópticamente ni lógicamente anterior, sino sólo ontológicamente. Pero éste es el problema. Es decir, es precisamente un problema, cómo es ‘anterior’ el ser, cómo se relaciona originariamente qua ser con el tiempo. Ser y tiempo, ¡éste es el problema fundamental!. Y mientras que no se plantee y, relativamente, se resuelva, incluso el uso de la expresión ‘a priori’ seguirá careciendo de legitimidad y justificación, de la misma forma que la expresión ‘a posteriori’ y, asimismo, la distinción entres ambas. (Heidegger, 2007; 173).

⁶⁰ Tras esta hipótesis está implícita la cuestión no explorada de un correlato existencial –del estado del ser-ahí– que corre paralelo a la situación del sujeto que, en el plano empírico de su existencia, intenta orientarse en un sentido moral, o práctico.

⁶¹ Respecto de la imagen entendida en este sentido, como experiencia imaginal (y que aquí hemos asociado –siguiendo al Heidegger de *Arte y Poesía*– a la modalidad no intencional de experiencia de la *tierra*), no hay mucho que decir si nos atenemos a la tradición de la filosofía occidental. Es, en cambio, un tema central, en ciertas corrientes de la tradición mística del Islam. Según Corbin, la ausencia de un programa específico de indagación respecto de esta dimensión de la imagen ha dificultado la concepción de la imaginación como una instancia gnoseológica necesaria, al lado del intelecto. Dice Corbin en relación a este punto: “Hace mucho tiempo que la filosofía occidental, la filosofía “oficial”, digamos, arrastrada al campo de las ciencias positivas, no admite más que dos fuentes de Conocimiento. Por un lado, existe la percepción sensible, que

plena en la existencia empírica de los hombres, como destino, y en el *ethos* –o la sustancia ética- de una civilización, así como también en la conciencia individual del sujeto a través del medio (médium) de su articulación, operada por el lenguaje. La teoría constitutiva incorporaría así, por la vía de esta interpretación, y tal como parece querer –o sugerir- Taylor, tanto la condición indicada por la hermenéutica heideggeriana, del habla, -o del lenguaje-, como la casa del ser, y el concepto de la *eticidad* de Hegel –como *ethos* de una civilización-, ambos como fundamentos esenciales que conforman el *trasfondo*, u *horizonte* primordial.

Esta explicación ofrece una buena justificación, sistematizada, de la posición de Taylor, acerca de las condiciones humanas del uso práctico de la razón; y en particular, del hecho que el hombre sólo articula su pensamiento y juicio moral, a través del recurso efectivo al lenguaje. Es decir; porque este lenguaje es, en sí mismo, constitutivo del sujeto, en el nivel ontológico del *trasfondo*, y antes, por tanto, de la subjetividad propiamente. El individuo humano, pues, sólo puede descubrir, o articular “significados”, una vez que participa ya de la dimensión semántica que abre el lenguaje⁶². Pero una primera instancia necesaria para que éste surja, e intervenga luego, desde el punto de vista de las etapas de la ontogénesis, es su realidad constitutiva ya en la región en que el *ser-ahí* se halla inmerso en la conjunción de la *tierra* y el *mundo*, como dimensiones existenciales. De este modo es que el sujeto ya se lo ha encontrado, al lenguaje, una vez que adquiere la conciencia, y ya no puede modificarlo –crearlo- o controlarlo deliberadamente, a su voluntad –salvo, parcialmente, en el caso de la re-creación artística-. La *objetividad* de la moral, desde esta perspectiva, que

aporta los datos llamados empíricos, y por otro lado están los conceptos del entendimiento, el mundo de las leyes que rigen estos datos empíricos. Es evidente que la fenomenología ha modificado y superado esta gnoseología simplificadora. Pero también es cierto que, entre las percepciones sensibles y las intuiciones o las categorías del intelecto quedaba un vacío. Se dejó a los poetas lo que hubiera podido situarse entre unas y otras, y que por otra parte ocupaba ya este lugar intermedio, es decir, la Imaginación activa. El que esta Imaginación activa en el hombre tenga su función noética o cognitiva propia, es decir, que nos permita acceder a una región y realidad del ser que sin ella queda cerrada y prohibida, esto es lo que una filosofía científica racional y razonable no podía considerar. De acuerdo con ella, de la Imaginación sólo puede proceder lo imaginario, es decir, lo irreal, lo mítico, lo maravilloso, la ficción, etc” (Corbin, 1996; 20).

⁶² El lenguaje aquí, por cierto, no se reduce al dominio del puro concepto o la descripción; sino en el sentido más amplio, del *habla*, que comporta toda su capacidad de significar. Esto incluye no sólo el lenguaje descriptivo, sino también –fundamentalmente- el lenguaje expresivo, de la poesía y del arte, en general.

era aquello que debíamos caracterizar, de hecho, en este epígrafe, viene dada por este arraigo de un sentido, o de un significado, de la vida humana, que ha tomado cuerpo en el lenguaje, o más precisamente, en el *habla* del ser, tal como lo encontramos abierto, en la obra de arte, y hecho historia, en el *ethos* -y en el destino- de una civilización.

Esto nos lleva, por supuesto, a plantear que la objetividad de la moral está radicada en el *principio de encarnación*, dentro de un marco teórico que podríamos decir, tiene unos fundamentos importantes en el concepto de la *eticidad* (*Sittlichkeit*) hegeliano. En el plano de discusión de la Filosofía Política, y de la historia, la teoría constitutiva que busca Taylor, encuentra su mejor exponente, en el sistema teórico de Hegel. No es necesario aceptar toda la filosofía de la historia de Hegel, ni siquiera sus afirmaciones principales –en sus aspectos específicos-, para adoptar alguna forma del principio de encarnación que está implícito en el concepto de la *eticidad*. Mirada ‘hermenéuticamente’, la eticidad señala la precedencia de un *ethos*, versus la autonomía; es decir, pone al descubierto el fenómeno de la precedencia ontológica de la conformación de un proto-sentido, o proto-significado ético, respecto de la emergencia del sujeto, propiamente tal, y del problema práctico de su orientación moral, dentro de su vida en un mundo empírico. Este sentido previo es una verdad del ser, o del *habla*, que sólo puede aparecer en el pensamiento, y en la unidad objetiva de la conciencia, del hombre, cuando su realidad ya se ha hecho efectiva en el estado existencial en que el *ser-ahí* se encuentra dentro de la conjunción de las dimensiones de la *tierra* y del *mundo*. Y por ello es siempre antecedente respecto de la apertura misma, de las dimensiones materiales de la experiencia; del espacio y del tiempo.

5. La objetividad de la moral, bajo el concepto hegeliano de la *Sittlichkeit*.

Tal como hemos visto ya en el capítulo B.2.1, es posible entender que el proceso gradual de internalización de las fuentes morales, que Taylor identifica con el curso que sigue la evolución del pensamiento en la modernidad, se ve interrumpido finalmente con la solución que aporta el sistema hegeliano. Frente al planteamiento que hace Kant, por ejemplo, como exponente último, en el cual, la concepción gnoseológica de la internalización se

materializa en una teoría moral, Hegel muestra que el antagonismo entre el sujeto y el mundo, no es la prueba de una condición desvinculada del hombre, sino más bien, el producto de una comprensión deficiente, que está fundada en la perspectiva “finita” del entendimiento. En relación a la *praxis* –o a la realización de la *praxis* en la historia- este antagonismo nos constriñe al dualismo epistemológico, de tipo cartesiano, y, producto de ello, constituye la condición efectiva de nuestro aislamiento de unas fuentes morales objetivas. Desde esta perspectiva, como se ha visto, queda negada la posibilidad de una realidad asentada en el cosmos –o en el mundo- y por tanto, de algo real, que no sea sólo el producto de nuestra mente. Esta es la postura que viene a ser superada por el sistema de Hegel a partir de la teoría de la encarnación necesaria del *Geist*⁶³.

La solución de Hegel es novedosa, sin embargo, en el sentido que no sólo repone parcialmente, a su manera, el modelo del *Logos óntico*, o la unidad entre el hombre y la naturaleza, sino que incorpora en esto el ideal moderno de autonomía y realización –expresión, o autorealización- personal (B.2.1.2). Esto es muy importante en el marco de la interpretación de Taylor que favorece a la filosofía hegeliana. En *La ética de la autenticidad*, Taylor identifica ciertas formas perversas en que se traduce el espíritu subjetivista, o individualista moderno, en el desarrollo de un cierto relativismo moral. La libertad deja de tener un trasfondo ético efectivo, o fundarse moralmente, sino que es simplemente la reivindicación de un completo autogobierno, y autonomía sin límites; ¡que nadie me impida hacer lo que yo quiera!. Los valores, desde esta perspectiva, que son afirmados por las personas, son todos válidos, en principio, y no deben ponerse en tela de juicio. No obstante hay también un importante aspecto positivo, fundado en el ideal de auto-expresión, que está vinculado con esta reivindicación de la personalidad, y que es el lugar en el que Taylor reconoce la fuente de lo que él denomina como una “ética de la autenticidad”. Cuando los críticos de la sociedad moderna, desconocen este aspecto, e

⁶³ Es cierto que la doctrina de la necesidad racional supone que el *Geist* requiere de los sujetos humanos, y que su realidad es siempre inmanente, pero, de todas maneras, da por supuesto una *subsistencia* primordial de esta realización, en sí misma, personificada en la instancia del Espíritu, que impide que podamos considerarla como meramente contingente. De hecho, es la participación del hombre, en esta dinámica del Espíritu, la que restablece la posibilidad de identificar la ubicación interna de nuestras fuentes morales con su realidad objetiva, en el mundo.

ignoran su raigambre histórica -en la corriente expresivista romántica, y su posterior inclusión en el sistema hegeliano-, pierden de perspectiva el modo como esa pretensión se articula en la modernidad, como una aspiración legítima. Así, terminan, concentrándose únicamente, en el carácter narcisista y hedonista de la vida de los individuos modernos, y no consideran el sentido positivo, y real, que puede tener esa búsqueda del sujeto⁶⁴. El sistema de Hegel tiene la ventaja que incluye también esta inquietud, en el seno de una concepción que plantea además -aunque parezca, en principio, incompatible- la existencia de una sustancia ética que da objetividad a la moral. Esta es, en suma, una de las razones por las que Taylor encuentra en el sistema de Hegel una propuesta plenamente actual, de las más avanzadas para fundar el concepto de sociedad más apropiado a la naturaleza del ser humano.

Enfoquémonos primero, en este ideal de la autenticidad, y el modo como se articula en lo que Taylor entiende como una *política del reconocimiento*. En el artículo que lleva este mismo título (La política del reconocimiento), Taylor distingue dos formas de liberalismo. El Liberalismo I, representa el tipo del liberalismo procedimental de origen kantiano; neutral, y garante fundamentalmente de los derechos individuales, y una de cuyas formas exponentes más célebres en la actualidad está contenida en la obra John Rawls. Por las razones, gnoseológicas, y antropológicas que ya hemos visto, Taylor se opone a esta primera forma de liberalismo, y en contraste favorece una segunda forma. Este segundo tipo -o Liberalismo II- contempla un plus adicional pues, aparte de proteger los derechos básicos de los sujetos, permite además, “un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones”⁶⁵. La base de este modelo es, por tanto, la afirmación de una concepción más sustantiva de la ética, que contempla la situación de los ciudadanos que reconocen, de manera colectiva, una forma de la vida buena, lo que supera la mera concepción procedimental de la moral. En este sentido, el modelo tiene un fundamento último -como antecedente ontológico- en la hipótesis de alguna sustancia ética al modo de la *Sittlichkeit* hegeliana.

⁶⁴ Taylor, 1994; 49-59.

⁶⁵ Walzer, 2009; 147.

Pero al margen de los argumentos de reclamación por el reconocimiento específico de la diferencia y los derechos de las comunidades –grupos étnicos o religiosos-, en el marco de una política liberal, la postura de Taylor, favorable al hegelianismo de la *Sittlichkeit*, parece más amplia, y se aplica también, como un requerimiento deseable para el funcionamiento efectivo de una democracia real, en el sentido que para que ésta exista propiamente, debe desarrollarse algún grado significativo de identificación cívica con el Estado, por parte de los ciudadanos, lo que es viable, en última instancia, sólo cuando existe alguna medida de concepción ética compartida. En una conferencia, acerca de las condiciones de una democracia viable, Taylor desarrolla esta idea. En cierto pasaje, en el marco de una crítica a la concepción individualista del liberalismo procedimental, cuyas formas extremas encontramos en las teorías económicas de la política, dice; “A la luz de esto, lo que la teoría económica nos entrega no es más que una imagen radicalmente mutilada de la democracia. Si las personas realmente se limitaran a concebir sus objetivos como meramente individuales, si realmente se limitaran a concebir un Estado como un instrumento común, tendrían un grado cero de patriotismo o de ‘vertu’, y el Estado sería incapaz de resistir los ataques desde el exterior o la subversión interna o la mera erosión provocada por los comportamientos antisociales. El fraude masivo al sistema acabaría por inmovilizarlo e impondría a la sociedad formas más despóticas de gobierno. // En suma, una democracia no podría funcionar si los objetivos fueran todos puramente individuales o, dicho de otro modo, si los fines comunes no fueran más que la convergencia de diversos fines individuales. Debe existir al menos este bien común firmemente establecido; la existencia del Estado mismo y de sus leyes debe ser algo que se defienda en común”⁶⁶.

⁶⁶ Taylor, 2012; 18,19. Aunque fijando su atención en otro aspecto de la vindicación del reconocimiento y la autenticidad –en particular sobre la naturaleza de esta vindicación-, Appiah también hace hincapié en la extrañeza que supone el postulado de que en la realidad lo único que prevalece son las reclamaciones individuales. Dice; “Si lo que importa sobre mí es mi yo individual y auténtico, ¿por qué la mayoría del debate contemporáneo sobre identidad se da sobre categorías amplias –género, origen étnico, nacionalidad, razas, sexualidad- que parecen estar tan lejos de lo individual?. ¿Cuál es la relación entre este lenguaje colectivo y la tendencia individualista de la noción moderna del yo?. ¿Cómo se ha unido tanto la vida social a una idea de identidad con hondas raíces en el romanticismo y su celebración del individuo sobre la sociedad? (Appiah, 2009; 213, 214)

El conjunto de estas opiniones de Taylor, representa las distintas variaciones sobre el mismo tema de un liberalismo fundado en, -o que incluya en una importante medida- un concepto positivo de la libertad, por sobre la concepción del liberalismo meramente procedimental. Este es un aspecto muy conocido ya de la obra de Taylor, y sobre el cual se ha consumido bastante tinta, de tal modo que no ahondaremos en ello. Se ha vuelto evidente ya, de manera amplia, que el sustrato de esta postura es alguna noción favorable, y cercana del Estado, a la que postula Hegel. Naturalmente que esto no incluye necesariamente todas las implicaciones y propiedades del concepto hegeliano del Estado, como una entidad casi divina, ni supone la adscripción estricta a las etapas de la historia que describe su filosofía de la historia. Pero si es muy claro que el tipo de sociedad y Estado democrático que se propone, ha de estar fundado en algo más ambicioso, desde el punto de vista de la afirmación colectiva de un ideal de la vida buena, y la participación ciudadana, que el que puede ser garantizado por una política, y estructura jurídica, basada en el ideal de la mera “moralidad”, y los principios de la neutralidad estatal propias del liberalismo procedimental⁶⁷. De lo que se trata aquí es de la aceptación de que existe alguna clase de sustancia ética como trasfondo de la sociedad, y esta es la premisa, o la idea implícita que es recogida a partir del sistema de la filosofía hegeliana, así como el hecho que este fundamento ético puede ser entendido, o planteado, bajo el principio de la encarnación del *Geist*, en algún modo específico que debemos precisar. La pregunta de fondo entonces, no es tanto si Taylor favorece la idea de una sustancia ética objetiva, por sobre la noción de la pura moralidad de los individuos aislados, pues en principio esto ya lo sabemos; sí la favorece; sino más bien, lo que nuestras interrogantes debieran tratar de comprender es, puntualmente, en qué se ha de basar –según Taylor- esta objetividad de la moral, tomando en cuenta lo que dice Hegel, o bien, qué es lo que Taylor quiere tomar de Hegel, y qué debiera conservarse como pilar de una teoría constitutiva, en este caso, en sus aspectos relacionados con la teoría, o la filosofía política.

Creo que para estos efectos es pertinente recordar cuál es el aspecto específico que determina la mayor amplitud del concepto hegeliano de la libertad, en el marco de la

⁶⁷ Es más, se sabe que en opinión de Taylor, el liberalismo procedimental establece un campo, o un escenario favorable para la emergencia y prevalencia de aquella perspectiva atomista, que tanto ataca.

eticidad, en comparación con el mismo concepto, pero en el contexto meramente formal de la filosofía política que se deriva de Kant. Ya hemos visto este punto en el epígrafe B.2.1.5 del capítulo dedicado al pensamiento de Hegel. Para éste la filosofía política de Kant es insatisfactoria porque al fundar el concepto de libertad únicamente en la exigencia radical de la autonomía, el resultado no puede ser sino más que un mero formalismo vacío, que promueve sólo el ámbito “negativo” de la libertad. Como explica Taylor, en referencia a la postura de Hegel: “Debido a que únicamente tiene una noción formal de libertad, Kant no puede derivar su noción de política de ella. Su teoría política acaba por ser tomada en préstamo de los utilitaristas. Su aporte, pudiéramos decir, es la visión utilitaria de una sociedad de individuos cada uno buscando la felicidad a su propio modo. El problema de la política radica en encontrar una manera de limitar la libertad negativa (*Willkür*) de cada uno para que pueda coexistir con la de todos los demás bajo la ley universal. En otras palabras, la radical noción de libertad de Kant, al ser puramente formal y por tanto vacía, no puede fundamentarse en fines derivados intrínsecamente de la naturaleza de la voluntad en sí misma (...) que sería así incondicionalmente válida para los hombres. Por tanto, la teoría política de Kant tiene que tomar prestado su contenido de la naturaleza, por así decirlo. Comienza con los hombres como individuos que buscan fines particulares, y las demandas de moralidad y racionalidad, esto es, de universalidad, sólo tienen lugar como restricciones y limitaciones (*Beschränkungen*) impuestas sobre estos individuos desde fuera. La racionalidad no es inmanente, sino una universalidad externa y formal que demanda solamente que la libertad negativa de todos los individuos sea hecha compatible (PR, §29)”⁶⁸.

Ahora bien, ¿cómo pasamos, según Hegel, de esta concepción restringida de una mera libertad negativa, a una fórmula que admita una consideración más amplia de la libertad en sus aspectos positivos?. La pregunta es pertinente porque, como ya hemos explicado (B.2.1.5), Hegel está de acuerdo con conservar el principio de autonomía, el que considera una conquista importante del pensamiento moral. En este sentido está de acuerdo con Kant, a pesar de que reconoce que a partir de este punto debemos avanzar todavía más. La clave

⁶⁸ Taylor, 2010; 321.

está, como decíamos (en el epígrafe mencionado), en el hecho que la libertad radical, de Kant, es definida como una función de la libertad humana, y que es esto lo que motiva su sesgo, mientras que para Hegel, en cambio, el concepto amplio de la libertad -que permite su aplicación también en la teoría política-, es el que afirma una noción de la libertad como una libertad no de los hombres, sino del Espíritu, o *Geist*, en sí mismo. El hombre individual, de este modo, adquiere su verdadera identidad, y libertad, cuando se descubre a sí mismo como un vehículo del *Geist*, más que al ejercer una mera autonomía privada, desconectada del *Espíritu cósmico*, pues esto no sería verdaderamente libertad, sino una ilusión de ella. Es así, pues, desde este punto de vista, que el concepto apropiado de la libertad que debe considerarse, es el de la libertad del *Geist*, de la cual deriva, propiamente, la libertad del hombre.

Me parece, en suma, que esta fundamentación de la encarnación del *Geist* en el plano de la historia humana, y la condición respectiva del hombre como vehículo del *Geist*, constituye la base de lo que Taylor nos invita a tomar del sistema hegeliano, para la conformación de una satisfactoria teoría “constitutiva”. En esto, debíamos dejar de lado, algunos aspectos particulares, como las etapas puntuales que reconoce Hegel, en el desarrollo de la historia humana, y el significado que tienen dentro de esta evolución, las distintas civilizaciones que considera en su filosofía de la historia, para el desarrollo, y consecución definitiva de la autoconciencia del *Geist*. Creo que también podríamos dejar en suspenso, la hipótesis misma de este desarrollo de la autoconciencia en el marco de la historia, como premisa ontológica, y que, en este sentido, nos acercamos mejor a la postura de Taylor, despejando los elementos de los que puede prescindir el núcleo de una teoría constitutiva. Lo que queda entonces es, en suma, un concepto del *ethos* –o de la sustancia ética- de una civilización como algo que forma parte de un *trasfondo*, cuya precedencia ontológica, le convierte en un antecedente ontogenético previo a la conciencia de un su-jeto. Esta es una interpretación que, por supuesto, tiene en cuenta, fundamentalmente, las conclusiones a las que hemos arribado (antes) en el examen de la adopción que hace Taylor de las contribuciones de la fenomenología y la hermenéutica heideggeriana, en lo específico. Este *ethos*, o sustancia ética, es un cuerpo de sentido, de simbolización, y de concepciones morales sobre el bien

de la vida⁶⁹ -o de proto-sentidos y proto-concepciones- que se articula mediante el lenguaje, en un plano de la existencia humana, anterior a la determinación de la subjetividad, y la conciencia individual. Las dimensiones de la existencia humana –propusimos- son las de la cuaternidad de Heidegger corregida. Las dimensiones del *espacio* y del *tiempo* definen las condiciones de nuestra existencia empírica, o la experiencia corriente de la corporalidad material, mientras que la situación humana en cuanto se encuentra también inmersa en las dimensiones de la *tierra* y del *mundo*, debe ser entendida como la situación de un *ser-ahí* (por tanto, todavía no es la vida de un sujeto, sino sólo un ser “ahí”), en la que se conforma esa realidad de los proto-sentidos de la sustancia ética, y del lenguaje, dando origen, luego, a la actividad intencional que hace frente a ob-jetos de conciencia⁷⁰.

Esta interpretación, nos permite entender el modo como debiera articularse, bajo esta comprensión del *trasfondo*, la hipótesis de la sustancia ética, que -siguiendo a Taylor-, recogemos de Hegel. Es decir; dado que en el dominio del *ser-ahí* no estamos propiamente ante un su-jeto, podemos explicar que allí es donde se produce originariamente el sentido, y el lenguaje, primordiales, como si esta realización tuviera lugar, de una forma colectiva, o anónima; fuera, y completamente ajena al control de los individuos, o de la conciencia individual. La emergencia de la intencionalidad, y de la conciencia de objetos, por tanto, es posterior, y ya se halla en medio del lenguaje, así como el sujeto ya se encuentra, entonces, bajo el imperio de la unidad objetiva de la conciencia, y la percepción necesaria del pensamiento bajo ob-jetos⁷¹. Así es como, en definitiva, constatamos que el repertorio de

⁶⁹ Dentro de los cuales puede haber, por cierto, un espacio para variantes individuales

⁷⁰ Ya hemos hablado sobre esto y su relación con el problema moral de la orientación. A este respecto parece pertinente, en este punto, hacer alusión a las investigaciones en psicología que Taylor refiere, en determinado pasaje de *Fuentes del yo*, según las cuales, algunos pacientes que se encuentran pasando por un profundo estado de desorientación existencial –o crisis de identidad- tienden a mostrar también signos de desorientación espacial y geográfica. Dice Taylor, “Existen indicios de que el vínculo con la orientación espacial está profundamente arraigado en la psique humana. En algunos de los casos extremos de lo que se ha descrito como ‘trastornos de una personalidad narcisista’, que se expresan en una desconcertante incertidumbre acerca de sí mismo y de lo que es valioso para uno mismo, en los momentos de crisis agudas los pacientes muestran también señales de desorientación espacial” Taylor, 1996; 44.

⁷¹ Es decir, la hipótesis que suscribe Taylor de que “el yo sólo existe dentro de (...) la urdimbre de la interlocución”. Taylor, 1996; 52.

significados de la vida buena pertenece a la matriz de una sustancia ética que es anterior a la afirmación de las voluntades individuales.

En conclusión, parece ser que para Taylor, el concepto del trasfondo tiene una doble raíz. La base ontológica, y que da lugar, a la teoría moral, está fundada en la hermenéutica, en especial, la heideggeriana. Mientras que en el campo de la filosofía política tenemos que asociarlo asimismo con la idea de un cierto *ethos* anclado en el lenguaje, de un modo que se acerca a la concepción de la sustancia ética, en el sistema de la *Sittlichkeit* hegeliano.

V. Conclusiones.

[1]. El estudio llevado a cabo en esta investigación, acerca de la concepción de la razón práctica en la obra de Charles Taylor, nos ha permitido explicitar como núcleo central de sus ideas lo siguiente; el ser humano (*homo sapiens*), a diferencia de la máquina (*máquina sapiens*¹) y del animal, es un ser de significados. El carácter intencional de su modo de conciencia está definido por este rasgo peculiar, y característico suyo, producto del cual su estado normal, en la facticidad de su existencia, consiste en buscar ya de antemano, y necesariamente, en las situaciones de su vida, una orientación práctica en base a sentidos –o significados- desplegados concientemente para la interpretación del mundo, y del propio lugar que ocupa en éste; incluida una auto-interpretación de sí mismo, como una identidad única.

Las extensiones de esta comprensión de la ‘unidad de la identidad’ bajo el concepto de ‘persona’ humana -en la acepción específica que toma este concepto en la ética cristiana-, componen un tipo de proyección posible de los argumentos aquí desarrollados, pero que, no obstante, en la presente investigación no se ha seguido. Al margen de estas proyecciones, de hecho, lo que aquí se ha tomado como aspecto fundamental de investigación, ha sido una característica particular del uso de la razón en su sentido práctico, por los seres humanos, que Taylor interpreta como un factor constitutivo de una ciencia de la *praxis*

¹ Tomo este término de la “*machina sapiens*” del libro de Campbell, *La máquina increíble* (1994).

humana. Este antecedente ontológico fundamental es lo que Taylor, -siguiendo una tradición conceptual de la fenomenología, y la hermenéutica- denomina el *trasfondo*, u *horizonte* de pre-comprensión.

Cuando decimos “de comprensión” no debe entenderse, solamente, que este *trasfondo* (*background*) se refiere a un requisito cognitivo, o como una mera condición de posibilidad de la intuición, y de la experiencia humana, para la revelación de objetos del entendimiento, sino que incluye además una implicación práctica del conocimiento del sí mismo que busca el hombre, dentro del proceso al cual está obligado, por la estructura propia de su existencia como un ser que está ahí; esto es, como un *ser-ahí* al modo como lo define Heidegger. Se trata pues, de una condición no meramente gnoseológica, como quedaba restringido en el espacio de las investigaciones kantianas, sino además, de pleno existencial, que incorpora el sentido de la “comprensión”, como posibilidad fáctica del *ser-ahí*, o del hombre, dentro del plano de sus opciones de vida². Efectivamente, según hemos visto, en el curso de nuestra investigación, un enfoque como éste, que se centra –como lo principal- en el examen de la dimensión esencialmente práctica del hombre, constituye una posibilidad temática que se consigue con el desarrollo de los contenidos de la perspectiva que es propia del cultivo de cierta tradición de la fenomenología y la hermenéutica, cuyo exponente fundamental –y más reciente- es Heidegger³.

² Conviene recordar aquí lo que hemos dicho en C.4.3. acerca de la forma en que utiliza Heidegger el verbo *verstehen* (“comprender”), atendiendo especialmente al hecho que su sentido no se agota en la significación del mero comprender teórico, o aprehensivo, sino que se refiere también, como posible acepción, al “poder”, al “saber hacer”, o a la “capacidad” de “realizar satisfactoriamente una tarea en el nivel práctico” (Gadamer, 2007; 73). En realidad, ambos sentidos van de la mano. Cuando conseguimos comprender un texto, o dominar un oficio, no hemos captado sólo un significado propositivo, sino que adquirimos por esta comprensión un estado nuevo de libertad, en el que nos encontramos, o aprehendemos allí. Es, como dice Gadamer, un “conocerse en algo”, un “saber como reencontrarse en ello”. Luego, si la comprensión práctica, en este sentido, para las situaciones, o saberes particulares, implica este encuentro, “resultará no menos verdadero que todas las comprensiones se reduzcan finalmente al nudo común de un ‘sé cómo me aprehenderé allí’, es decir, en una comprensión de sí, con relación a algo de otro” (Íbid; 74). Es en relación con esta referencia a las posibilidades vitales que abre este hallarse, como debe entenderse que “el comprender” para Heidegger, sea “la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo” (Íbid, 2007; 72).

³ Como hemos visto en B.1.1.3, la concepción del *ser ahí* como *posibilidad* de ser, implica centrarse en la perspectiva de su existencia práctica, por sobre su mera actitud teórica. No obstante ello, es importante

Esa situación de búsqueda, o requerimiento existencial, de la comprensión, y asunción, del sí mismo, es lo que Taylor entiende como el acto de una “orientación”, o una tentativa de orientación. Es decir; así como el sujeto de conciencia puede –y debe- orientarse geográficamente en un espacio físico; asimismo puede –y debe- orientarse –necesariamente- en el espacio de su existencia moral (vida práctica), como un sujeto de sentidos⁴, que debe realizar su vida, dentro de ciertas formas y modelos específicos, que considera apropiados. Aquí radica, el presupuesto antropológico que sirve de base a la defensa que hace Taylor de un concepto de la ética, como moral de la vida buena, en contra de las éticas sólo formales, o procedimentalistas. El punto medular de la justificación radica en que el requerimiento de la orientación se arraiga en una necesidad existencial –o *existenciaria*⁵, como diría Heidegger; y no en una opción autónoma, que se pueda o no realizar.

Es en esta tentativa de fundar el requisito de la orientación práctica del hombre en una situación del *trasfondo*, u horizonte de pre-comprensión –que es anterior ontológicamente a la agencia, o a la elección del individuo-, donde se sitúa la novedad de lo que propone

hacer aquí un alcance, pues de lo que se trata con esto no es tanto de una intención premeditada por resaltar, o vindicar en sí misma, la dimensión práctica de la existencia, por sobre todo lo demás, sino más bien de atender al hecho que el *ser-ahí* es estructuralmente (ontológicamente) un *ser-en-el-mundo*, y por tanto indisoluble del mundo. Esta es, en realidad, la intención argumental a este respecto, en *Ser y tiempo*. Como bien dice Dreyfus, en su comentario a Heidegger; “Heidegger no desea hacer que la actividad práctica aparezca como algo primario y originario; quiere mostrar (siguiendo a Husserl) que ni la actividad práctica ni el conocimiento contemplativo se pueden entender como una relación entre una mente autosuficiente y un mundo independiente” (Dreyfus, 2003; 55).

⁴ Es algo inherente al ser un humano, como decíamos, y no una máquina o un animal, el informar la vida según un significado. Pero esta búsqueda de significados, y la “discriminación cualitativa” que efectuamos en esta tarea, entre valores, o concepciones alternativas de lo que es bueno, o significativo, frente a lo que es despreciable, o banal; constituye, de hecho, el modo como nos orientamos los humanos, según Taylor, en el “espacio moral”, y lo que define asimismo nuestra identidad. Saber quién eres, no es para Taylor, conocer una biografía, sino averiguar este otro tipo de cosas; qué es lo importante, o significativo para esta persona, en la vida, frente a lo que no lo es, y qué es lo que considera bueno, o digno, para el tipo de vida de un ser humano, frente a aquello que no. Se trata precisamente, del “sentido” que es afirmado por la persona como concepción de lo que es una *vida buena*, o apropiada, para un ser humano.

⁵ Esto es, que involucra el conjunto de las *estructuras ontológicas de la existencia* que son propias del tipo de ser que es el *ser-ahí* (Heidegger, 1968, 22).

Taylor. No se trata sólo de considerar el *trasfondo* como condición de posibilidad de la experiencia intencional, o conciente –como en Kant-, pero tampoco se reduce a la mera pre-comprensión social, o inter-subjetiva del mundo, realizada en el lenguaje –como en Humboldt, o Herder-, aunque la incluye también a ésta. Sino que además, en base a la caracterización dada del hombre, como animal que se auto-interpreta, busca incluir también una consideración acerca del modo en que el horizonte, o *trasfondo*, es el fundamento de la deliberación personal del sujeto humano, en cuanto agente moral, o de *praxis*. Para conseguir una formulación plausible de esto, Taylor debe disponer de un aparato teórico, con una base ontológica desarrollada⁶, que le permita adentrarse en estas profundidades. Pero esto es algo que no provee su propia filosofía. Y aquí es donde su indicación implícita de que la filosofía de Heidegger constituye, en este sentido, una instancia de avanzada, puede tomarse como una señal de que, a su juicio, la posibilidad de este desarrollo ontológico, se encuentra apuntada, en parte, en la *analítica existencial*, y en la *hermenéutica de la facticidad*.

Así y todo, resta la dificultad de que un programa de indagación como éste, parece exigir una metafísica de la subjetividad que no es compatible –en el estado de la filosofía actual-, con los presupuestos de la ‘hermenéutica’, y ‘la analítica’, heideggerianas. Heidegger ha roto con la metafísica tradicional del sujeto, y aquello que muestra esta ruptura, es que previo a este *sujeto*, al no poder tratarlo de antemano como una realidad sustancial, vale mejor considerarlo en un aspecto menos ambicioso, o más rudimentario, en base al mero fenómeno del *ser-ahí*. Taylor, sin embargo, quiere tomar, de igual modo, al yo, en un sentido pragmático, y una concepción como ésta, debe respaldar necesariamente la investigación sobre la situación personal del agente moral, en su planteamiento. El problema entonces se convierte en cómo compatibilizar estas dos perspectivas tan heterogéneas. Por una parte, un concepto del *trasfondo* que plantea la situación de una “trascendencia sin sujeto”⁷, y la exigencia, por otra, de articular un fundamento

⁶ Como se ha visto extensamente en este trabajo, la crítica de Taylor al naturalismo, se centra, precisamente, en el hecho que éste prescinde –y proclama la prescindencia- de la ontología, en el análisis.

⁷ Rodríguez, 2010; 125. Rodríguez utiliza esta expresión –como hemos visto en C.4.3- para referirse, de hecho, a la condición que caracteriza al *ser-ahí*.

comprendido del requerimiento de la orientación del yo individual, o de la definición de la identidad subjetiva, sobre la base de un trasfondo igualmente trascendental.

Una opción natural para afrontar esta dificultad, e incorporar igualmente de esta manera, en la ecuación del *trasfondo*, el problema de la identidad, sería postular, tal vez, que aquello que plantea la situación misma del horizonte, o del *trasfondo*, es la hipótesis de una supeditación del sujeto a la estructura del *ser ahí*. Es decir, que el *ser-ahí* es un antecedente ontológico que subyace a las estructuras intencionales que describen la condición de la subjetividad conciente. Taylor no desarrolla, sin embargo esta alternativa. Su argumento a este respecto, tiende a diluirse, en realidad, en una vaga referencia al horizonte que funda el lenguaje, pero tampoco en esto consigue una mayor profundización ontológica. Esto podría explicarse tal vez, asumiendo que Taylor quiso evitar los extraños problemas que comportaría el análisis ulterior exigido por esa potencial materia de indagación que aquí hemos señalado⁸.

No obstante ello, creo que sería un poco injusto, exigir de Taylor este desarrollo en particular, pues en este caso le pediríamos a nuestro autor, algo de lo que él mismo nunca pretende hacerse cargo; esto es, una discusión, en sí misma, de las cuestiones metafísicas últimas. Creo que la omisión en este punto se explica mejor si tenemos en consideración una diferencia corriente entre un tipo de trabajo filosófico que se limita al comentario de las grandes empresas del pensamiento, y el que constituye, de hecho -o por sí mismo-, un gran pensamiento. La obra de Taylor, efectivamente, no tiene esa característica, que sí posee, en general, la filosofía de aquellos que tendemos a clasificar como “grandes pensadores”, precisamente porque ofrecen una perspectiva integrada, y completa, respecto de los problemas metafísicos, tomados en sí mismos. En este sentido, la obra de Taylor se parece

⁸ En parte, en el marco de reinterpretación de Taylor (C.4.4) hemos ensayado un planteamiento de estos problemas en la dirección sugerida. La dificultad peculiar radica en la extraña situación que se produce al concebir como trasfondo del requisito subjetivo de la orientación a la estructura del ser-en-el-mundo del ser-ahí, que es una forma del ser “sin sujeto”. Es decir, ¿que podría significar la búsqueda de orientación por parte de un ser que no es –o no puede ser todavía- un sujeto de sentidos?.

más a la de un erudito, que a la de un gran pensador⁹. Taylor se atiene nada más a señalar, y a juzgar -como desde fuera-, lo que parecen argumentos razonables y los que no, de los grandes pensadores, a la manera, tal vez, como lo haría un estudioso, o un crítico profundo, que conoce las pautas de validez fundamentales. No se mete con los problemas filosóficos propiamente, aportando una respuesta –o un enfoque de comprensión- posible, y original, sino que denuncia errores y aprueba argumentos ciertos, y así determina la veracidad básica de ciertos razonamientos frente a otros. Para efectuar esta tarea, somete el conjunto de las aseveraciones que constituyen un determinado sistema, o filosofía, a un criterio antropológico del fenómeno del ser un *ser humano*; en este cotejo, encuentra que el naturalismo no da argumentos plausibles (atendiendo a *cómo son* los seres humanos, o a cómo se desemboza su uso práctico de la razón), mientras que la fenomenología, y la hermenéutica filosófica sí lo hacen.

[2]. Una vía alternativa que Taylor explora en sus escritos, para dar cuenta de la situación de pre-comprensión que provee el *trasfondo*, u *horizonte*, es la que lo identifica a éste con la propiedad del lenguaje, como una dimensión semántica, cuyo dominio, sobre la conformación de los sentidos es anterior a la que introduce la intencionalidad de los sujetos particulares. Hay una diferencia ostensible, sostiene Taylor, entre la concepción representacionista del nominalismo, respecto del lenguaje, y de la mente, en comparación con el conjunto de planteamientos que conforman lo que denomina la base de una teoría

⁹ Hago esta observación atendiendo a la diferencia que establece Strauss (aludiendo, a su vez, a una distinción de Heidegger), al identificarse a sí mismo, bajo la figura del erudito, en contraste con los grandes pensadores. Cito a continuación la respectiva caracterización de Strauss, porque muestra muy bien que la obra de Taylor, en cuanto se centra fundamentalmente en el estudio de los errores y aciertos de los pensadores, en general, debiera clasificarse, de igual modo, dentro de la categoría de la erudición, y no del pensamiento. “Heidegger hizo una distinción entre los filósofos y aquellos para quienes la filosofía se identifica con la historia de la filosofía. Distinguió, en otras palabras, entre el pensador y el erudito. Yo se que sólo soy un erudito. (...) El erudito depende fundamentalmente del trabajo de los grandes pensadores, hombres que enfrentan los problemas sin que estuvieran dominados por alguna autoridad. El erudito es cauto: metódico, no atrevido. No se pierde de vista en alturas inaccesibles y neblinosas para nosotros, tal como lo hacen los grandes pensadores. (...) El erudito llega a ser posible en virtud del hecho que los grandes pensadores discrepan entre sí. Su desacuerdo nos brinda una posibilidad de razonar acerca de sus diferencias, de preguntarnos cuál de ellos tiene más probabilidades de estar en lo correcto” (Strauss, 2007; 84).

“constitutivo-expresiva”. Para los nominalistas, como vimos (C.1 y C.3), la aparición del lenguaje, o del significado, es entendida considerando la simple denotación ostensiva, como hacía ver Condillac, en la fábula de los niños. Pero lo que esta descripción deja inexplicado es el modo en que una palabra toma el lugar de una cosa, y que es esto, en efecto, lo que comporta el verdadero misterio de la significación. –La cuestión decisiva es, por tanto, ésta; es decir; cómo es que se une, el lenguaje con el mundo-. En el pensamiento de autores como Herder, Humboldt, y Wittgenstein, Taylor cree encontrar una explicación satisfactoria, o al menos una vía fecunda para abordarla. En realidad, no sabemos –con precisión- como sucede eso, y la vinculación ontológica entre el mundo y el lenguaje sigue siendo un arcano, pero sí sabemos, al menos, que quienes lo hacen –o bien, cuya experiencia intelectual refleja dicha operación- son aquellos sujetos, como los seres humanos, que son sujetos de sentido, y que participan por ello de una “dimensión semántica”, o del “lenguaje” propiamente, mientras que aquellos que no participan de esta dimensión, no se puede decir que sean seres de sentido; en estos casos, aunque en ciertas circunstancias, sus acciones parezcan responder a directivas, o indicaciones verbales, no pueden sino considerarse más que como meras “reacciones a señales”, en sentido bruto, pero no como “lenguaje”.

Una distinción esencial en esta dirección que aportan, por tanto, las argumentaciones propias de los autores que, en su conjunto, contribuyen a una teoría constitutiva, es que dicho mundo, o dimensión del sentido, que conforma el lenguaje, no puede ser, un producto del mundo empírico, o un reflejo de él, como es lo que sí parecen sostener, en cambio, los razonamientos del nominalismo, o del representacionalismo empirista (en el caso de la filosofía de la mente). Wittgenstein, por ejemplo, es claro, en afirmar que la lógica –dentro de la cual tendríamos que incluir la lógica del sentido, en el lenguaje- es por completo independiente del mundo, o de la realidad empírica, pues no dice nada acerca de hechos. No obstante ello, los objetos del mundo humano –esto es, del mundo en que comparecen objetos intencionales, articulados con un significado- sólo lo son en virtud del sentido, y por tanto, de cierta estructura que es mostrada por la lógica¹⁰. Esto se puede entender con

¹⁰ Mounce, 2007; 22-26.

mucho más nitidez si observamos algunos desarrollos de la filosofía matemática, o más específicamente, de la filosofía de la lógica, como es el caso de la obra de Frege.

Frege nos propone ver que las proposiciones del lenguaje pueden concebirse como funciones matemáticas¹¹. Así como una función matemática, digamos $x + 2$, puede tomar infinitos valores, una proposición expresada como función, puede asumirse que también tiene algo equivalente a una especie de ‘valor’, aunque en este caso las alternativas son sólo dos; el que la proposición sea verdadera, o el que sea falsa. Por ejemplo, “ x descubrió América”, es una función propositiva, que es verdadera si x se refiere a Colón, y falsa si se refiere a Garibaldi. Me parece que podemos agregar a esto, que si uno tuviese conocimiento metafísico, podría a lo mejor saber decir también si el reemplazo de “ x ” por “ángeles”, en la proposición funcional “los X son inmensos”, la hace a ésta verdadera o falsa. De modo que no es necesario que restrinjamos la aplicación a los meros hechos empíricos. Pero lo que, en realidad, nos interesa, de lo que dice, en particular, este carácter funcional de la proposiciones, es que mientras que la verdad o falsedad de una proposición depende de los hechos, ya sean empíricos, o metafísicos, el ‘sentido’, en cuanto tal, es por completo independiente, y anterior a la sentencia veritativa sobre los casos, es decir si son o no son hechos, efectivamente. La proposición planteada, “Colón descubrió América”, tiene sentido, independiente de que sea verdadera, o falsa, mientras que el que sea verdadera o falsa, es algo de lo cual nos enteramos posteriormente, una vez que entendemos, en efecto, el sentido de lo que en la oración, se nos plantea, como un hecho posible. Esto significa que la lógica, en sí misma, no nos dice nada respecto de los hechos –como diría Wittgenstein-, pero lo que sí efectúa, es que nos muestra la forma en que se articula un sentido posible

¹¹ Esta consideración es posible, en el fondo, porque como explica, una función a diferencia de un mero número es una expresión incompleta, o “no saturada”, lo mismo que la estructura lógica de una proposición en la que podemos colocar distintos objetos. Frege llama a x , el argumento de la función. Luego dice; “Me interesa señalar que el argumento no forma parte de la función, sino que constituye, junto con la función, un todo completo; pues la función, por sí sola, debe denominarse incompleta, necesitada de complemento, o no-saturada. Y ésta es la diferencia de principio que hay entre las funciones y los números. Y por esta naturaleza de la función se explica que, por una parte, reconozcamos la misma función en “ $2x1^3 + 1$ ” y “ $2x2^3 + 2$ ”, a pesar de que estas expresiones se refieran a números distintos, mientras que, por otra parte, en “ $2x1^3 + 1$ ” y “ $4-1$ ”, a pesar de su mismo valor numérico, no encontramos la misma función”. (Frege, 1985; 23)

acerca de los hechos enunciados en una proposición, de tal manera, que luego podamos decir, por ejemplo, si son verdaderos, o falsos, o en general, pensar acerca de ellos, de modo predicativo.

De esta manera, a lo que arribamos es que participar de la dimensión semántica es equivalente a participar de un mundo de sentidos que reflejan una consistencia lógica. Cuando Taylor señala que el hombre es un ser de sentidos estaría diciendo, básicamente, que los seres humanos, en cuanto seres de significado, son quienes habitan este mundo o estructura de la lógica. Pero, por otro lado, es evidente que esto no es todo lo que quiere decir Taylor, pues el “sentido” como hemos visto, en la perspectiva antropológica en que utiliza el término, se refiere a los modelos de vida humanos, en la acepción de que estos encarnan ciertos valores; como lo que es significativo, y bueno en la vida. De modo que la aclaración acerca de la estructura de la lógica como equivalente del trasfondo que representa el lenguaje, sólo determina un primer nivel del análisis, quedando todavía por abordar, o vincular con ello, el problema específico de la identidad, y respecto de los criterios de realización de una vida “humana”. El problema gnoseológico, en Taylor, está supeditado así, al problema moral, dentro de la indagación acerca del uso práctico de la razón, y es esto lo que debemos exigir en una interpretación del programa de lo que él denomina, en términos amplios, una ‘teoría constitutiva’ (que no se reduce, por tanto, sólo a la “constitución” del lenguaje).

¿Cómo incorporar entonces esta posible noción del trasfondo como estructura lógica, dentro del espectro de la discusión acerca de la moral, tal como la plantea Taylor, atendiendo al problema de la orientación, y la identidad del sujeto?. Específicamente, ¿podría considerarse que a partir de aquél tipo de trasfondo, resultara una efectiva determinación autónoma del sentido, que podría, eventualmente, no incluir la intencionalidad de la condición existencial humana? No parece difícil -en base a la férrea oposición que plantea Taylor, a lo largo de toda su obra, contra los razonamientos nominalistas, y conductistas-, ver que su respuesta sería que no, bajo ninguna circunstancia. Si aceptásemos –por poner el caso- que el sentido fuese algo así como un producto de la mera aplicación de unas reglas estructurales lógicas, entonces cabría pensar en una

condición igualada del pensamiento humano acerca de esos significados, con el tipo de conciencia, o pensamiento de una máquina, y caeríamos con ello en la concepción avalada por el proyecto de la inteligencia artificial¹², que se opone radicalmente a la opinión que favorece Taylor. También se puede percibir la imposibilidad de esta hipótesis, en el mismo contexto de la filosofía matemática que recién antes veíamos. Como allí se indicó, pertinentemente, al referirnos a la posición de Wittgenstein, como contribuyente a la perspectiva del enfoque constitutivo, lo que éste afirma, con la independencia de la lógica respecto del mundo empírico, no es que la lógica produzca el sentido, sino sólo que *lo muestra*¹³.

Volvamos al planteamiento de Frege para ver esto. La función propositiva, “x descubrió América” tiene sentido tanto si reemplazamos x por Colón, tanto como si lo hacemos por Platón. Pero en el primer caso la entendemos además como verdadera, y falsa en el segundo. Lo mismo se puede decir de una proposición acerca del futuro; para “x llegará primero a Júpiter” hay casos en que será verdad, y otros que no, puesto que sería extraño plantear que todos los hombres llegarán a Júpiter al mismo tiempo, al menos la primera vez. No obstante, en términos de su sentido lógico; “Arturo llegará primero a Júpiter” es correcto del mismo modo que “Roberto llegará primero a Júpiter”. Para nuestros efectos, lo que muestran –en lo inmediato- estos ejemplos, es que al margen de las posibilidades de

¹² Podríamos por ejemplo, pensar en una base filosófica, en este sentido, basada en la obra de Chomsky. En el marco de su gramática generativa, Chomsky constata que a pesar de que las posibilidades de oraciones, que constituyen una determinada lengua, es probablemente infinita, cada una de ellas es una secuencia finita, compuesta de un número finito de fonemas. (Chomsky, 1974; 27,28). Luego si seguimos la operación que hace Chomsky, de tomar la gramática de una lengua como si fuera una teoría de su estructura, y definimos una lengua como “el conjunto de oraciones generada por la gramática” (Peregrín Otero, 1974; XXXIV), entonces podríamos llegar a pensar de hecho en la posibilidad de ir discriminando entre oraciones finitas con sentido, y otras sin sentido, las que podríamos ir descartando, hasta llegar, en algún momento, a formular una especie de programa que en base a este criterio lógico, nos de la pauta –o el ‘algoritmo’- del sentido.

¹³ Esto queda bien claro al considerar la forma en que Wittgenstein propone concebir a la proposición como una figura. Según Hintikka un supuesto fundamental de esta teoría figurativa es que las oraciones verdaderas son algo así como representaciones isomórficas de la realidad de la que hablan. (Hintikka, 1976; 45-48). No es que la figura –análoga de la proposición- que aparece, por ejemplo, en una pintura, “le diga” al hombre de lo que trata, sino que esto es algo que puede ver el hombre “con” la figura (Mounce, 2007; 27). La figura, como la proposición lógica, le *muestra* ese sentido.

sentido, que pueden cobrar las distintas situaciones hipotéticas, lo que define una vida real, humana, son las posibilidades de hechos. Que los hechos, o los estados de cosas, siempre tengan un sentido lógico (el evento “América descubrió Colón” no puede ser un hecho porque no tiene sentido) no significa que podamos subvertir este principio. Si lo que nos interesa en la acepción del ‘sentido’, es el ‘sentido’ como la forma de vida de un hombre, entonces esto implica la cuestión de los hechos en cuanto pueden ser verdaderos (vida lograda en cierta forma), o falsos (vida no lograda); es decir, de los “valores” que pueden tomar las proposiciones, o del rendimiento existencial de lo que las proposiciones dicen. Esto ha de ser así porque los hombres viven siempre en un mundo de hechos (empíricos o metafísicos), no en un mundo de proposiciones¹⁴.

Esto no significa relativizar la necesidad para el entendimiento, en la deliberación práctica, de tener que *pensar* en los sentidos. Pero el propósito de este ejercicio es la conformación de una forma humana realizada bajo ciertos parámetros, no la de ciertos pensamientos. El hecho, no obstante, que sólo por medio de ellos podemos articular nuestros significados morales, no es algo que podamos despejar sin más. Podríamos preguntarnos, en efecto, cómo se vincula la condición del *trasfondo* concebida bajo el problema de la orientación, y la definición de la identidad implicada, por una parte, con el planteamiento del *trasfondo* concebido como el lenguaje o la dimensión semántica, por la otra. Estas son, como hemos visto, las vías alternativas del tratamiento que hace Taylor para enfrentar el problema del uso práctico de la razón, por parte de agentes humanos. Pero la obra de nuestro autor no avanza mucho más a este respecto, desarrollando estas perspectivas de manera integrada, con el objeto de sistematizar él mismo una teoría ontológica¹⁵. Como ya mencionamos; el

¹⁴ Podría plantearse esto mismo, tal vez, atendiendo a la “temporalidad” o “finitud” de la vida humana, frente a la infinitud de los sentidos potenciales. Así, por ejemplo, un hombre, en el total de su vida, no podría terminar de contar todos los números posibles, los que denotan ciertamente, cada uno, un sentido de algo. Aquí radica un factor de atracción de la concepción del *ser-ahí* que propone Heidegger como un ser de posibilidades.

¹⁵ Tal vez el mayor mérito que corresponda a Taylor radica, precisamente, en este punto. Una sugerencia que hemos desarrollado, en esta dirección, es que la unión del mundo con el lenguaje es la conexión del sentido en su modo intelectual como forma lógica, con el sentido del hombre, en cuanto forma de la identidad. Esta sería una temática que proyecta una línea de investigación que parte de esta perspectiva antropológica de la fenomenología moral, que desarrolla Taylor. Como hemos dicho (B.1.4), es posible

enfoque antropológico que describe su análisis, se limita fundamentalmente a sostener un criterio para medir la plausibilidad de las distintas explicaciones posibles, sobre la base de una especie de fenomenología de la moral. En este sentido, creemos que el lugar en el que debemos ubicar su trabajo es al final de la línea de la tradición hermenéutica y fenomenológica contemporánea, y como indicador de algunos potenciales desarrollos a partir de la obra de los más célebres pensadores de esta corriente¹⁶.

diferenciar este enfoque, en particular, respecto de la alternativa de Kant de remitir su examen de la moral, al uso práctico de la razón, en general, no específicamente, para la razón humana.

¹⁶ En este sentido, tal vez, podría considerarse que una particularidad de este trabajo ha sido señalar precisamente esto. Es decir, mientras que la mayoría de los estudios relevan la adscripción de Taylor ya sea al pensamiento de Hegel, o de Aristóteles; aquí se ha visto que la reposición del proyecto filosófico de una ética de la vida buena, en la actualidad, depende en gran medida de un mayor desarrollo, y profundización (tal vez con contenido especulativo) de las perspectivas de la fenomenología y la hermenéutica. El rescate del enfoque práctico de la filosofía aristotélica, por parte de Heidegger (es decir la puesta en escena de ese enfoque, pero ahora en un marco fenomenológico), tal como lo han mostrado las investigaciones de Alejandro Vigo, y de Franco Volpi, pueden ser indicios en esta misma dirección.

VI. Bibliografía

Bibliografía de Taylor

Libros.

Taylor, Charles (1967). *The explanation of behaviour*. Londres. Routledge&Kegan Paul Ltd

- (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México. FCE.
- (1996). *Fuentes del Yo*. Barcelona. Paidós.
- (1997) *Argumentos filosóficos*. Barcelona. Paidós.
- (2002) *La ética de la autenticidad*. Barcelona. Paidós.
- (2006) *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona. Paidós.
- (2010) *Hegel*. Barcelona. Anthropos.
- (2012) *Democracia Republicana*. Santiago (Chile). Lom.

Artículos.

Taylor, Charles (1985). *Self-interpreting animals*. En Human agency and language. Philosophical Papers I. UK. Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1985). *Language and human nature*. En Human agency and language. Philosophical Papers I. UK. Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1985). *The concept of a person*. En Human agency and language. Philosophical Papers I. UK. Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1985). *What is human agency?*. En Human agency and language. Philosophical Papers I. UK. Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1985). *Theories of meaning*. En Human agency and language. Philosophical Papers I. UK. Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1985)b. *Atomism*. Philosophy and the Human sciences. Philosophical Papers II. UK. Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1985)b. *The diversity of goods*. Philosophy and the Human sciences. Philosophical Papers II. UK. Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1993). *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy*. Yale University Press. New haven&London. Pp.337-360.

Bibliografía general.

Adorno, Th.W. (2012). *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Madrid. Akal.

Aranguren, José Luis L. (1959). *Ética*. Madrid. Revista de Occidente.

- (1980), *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid. Alianza.

Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid. Gredos.

Benedicto Rodríguez, Rubén (2004). *Charles Taylor: identidad, comunidad y libertad. Tesis Doctoral*. Valencia. Universitat de Valencia.

Benjamin, Walter (1998). *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia*. Madrid. Taurus.

Bennett, Jonathan (1979). *La "Crítica de la razón pura" de Kant. 1. La Analítica*. Madrid. Alianza.

Berlin, Isaiah (2000). *Vico y Herder*. Madrid. Cátedra.

Bobbio, Norberto (2006). *Estado, gobierno y sociedad*. México D.F. FCE.

Campbell, Jeremy (1994). *La máquina increíble*. México D.F. FCE.

Capelle-Dumont, Philippe (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martín Heidegger*. México D.F. FCE.

Carrasco, Alejandra (2001). *Ética y Liberalismo. Reflexiones políticas a la luz de la filosofía de Charles Taylor*. Santiago (Chile). Ed. Ril.

- Casanova, Carlos Augusto (2010). *El hombre. Frontera entre lo inteligible y lo sensible*. Santiago (Chile). Ed. Universidad Católica de Chile.
- Cassirer, Ernst. (2003). *Kant, vida y doctrina*. México D.F. FCE.
- Chomsky (1974). *Estructuras sintácticas*. México D.F. Siglo XXI.
- Churchland, Paul (1999). *Materia y conciencia*. Barcelona. Gedisa.
- Colomer, Eusebi (2001). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I*. Barcelona. Herder.
- (2001). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III*. Barcelona. Herder.
- Corbin, Henry (1996). *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid, Siruela.
- (2005). *El Imam oculto*. Madrid. Losada.
- Cortina, Adela (2008). *Ética sin moral*. Madrid. Tecnos.
- Dreyfus, Hubert L. (2003). *Ser-en-el-mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Santiago (Chile). Ed. Cuatro vientos.
- Ferry, Luc (1991). *Filosofía Política (vol.2)*. México D.F. FCE.
- Frege, G. (1985). *Estudios sobre semántica*. Buenos Aires. Ed. Orbis-Hispamerica.
- Gadamer Hans-Georg (2001). *Verdad y método I*. Salamanca. Sígueme.
- (2005) *La dialéctica de Hegel*. Madrid. Ed.Cátedra.
 - (2007) *El problema de la conciencia histórica*. Madrid. Tecnos.
- Gilson, Étienne (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid. Gredos.
- Görgemanns, Herwig (2010). *Platón, una introducción*. Santiago de Chile. Instituto de estudios de la sociedad.
- Grondona, Mariano (1987). *Los pensadores de la libertad*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.

- Hartnack, Justus (2006) *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid. Cátedra.
- Hegel, G.W.F. (1997) *Fenomenología del Espíritu*. México D.F. FCE.
- (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid. Alianza.
- Heidegger, Martin (1968) *El ser y el tiempo*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid. Trotta.
 - (2007). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid. Síntesis.
 - (2010) *Arte y poesía*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Hicks, John (1983). *Una teoría de la historia económica*. Buenos Aires. Ed. Orbis-Hyspamerica.
- Hintikka, Jaako (1976). *Lógica, juegos de lenguaje e información*. Madrid. Tecnos.
- Hume, David (1993) *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid. Alianza.
- (2002) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid. Tecnos.
 - (2004) *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid. Istmo.
- Husserl, Edmund (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F. FCE.
- (1976). *Investigaciones lógicas*. Madrid. Revista de Occidente S.A.
 - (1986). *Meditaciones cartesianas*. México D.F. FCE.
- Jaeger, Werner (1997). *Aristóteles*. México D.F. FCE.
- Kant, Immanuel. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid. Alianza Editorial.
- (2004) *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alianza Editorial.
 - (2009). *Crítica de la razón práctica*. Madrid. Alianza Editorial.
- Knowles, Dudley (2001). *Introducción a la filosofía política*. México D.F. Océano.
- Laski, H.J. (2003). *El liberalismo europeo*. México D.F. FCE.

- Levinas, Emmanuel (2008). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid. Ed. Cátedra.
- MacIntyre, Alasdair. (1981). *Historia de la Ética*. Barcelona. Paidós.
- (2009). *Tras la virtud*. Barcelona. Ed. Crítica.
- Marcuse, Herbert. (1972). *Razón y revolución*. Madrid. Alianza Editorial.
- Merleau-Ponty, Maurice (1957). *Fenomenología de la percepción*. México D.F. FCE.
- (1969) *Filosofía y lenguaje*. Buenos Aires. Proteo.
- Mounce, H.O. (2007). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Madrid. Tecnos.
- Müller-Armack, (1967). *Genealogía de los estilos económicos*. México D.F. FCE.
- Nagel, Thomas (2000). *Otras mentes*. Barcelona. Gedisa.
- Rachels, James (2003). *Introducción a la filosofía moral*. México D.F. FCE.
- Rawls, John (1995). *Teoría de la Justicia*. México D.F. FCE.
- (2006). *Liberalismo Político*. México D.F. FCE.
- Reale, Giovanni (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona. Herder.
- Rodríguez, Ramón (2010). *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid. Trotta.
- Rorty, Richard (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.
- Sandel, Michael (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona. Gedisa.
- Scheler, Max (2001). *Ética*. Madrid. Caparrós editores.
- Steiner, George (2001). *Heidegger*. México D.F. FCE.
- Strauss, Leo (1970). *¿Qué es filosofía política?*. Madrid. Guadarrama.
- (2006) *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires. Katz editores.
 - (2007) *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Torretti, Roberto (2005). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago (Chile). Ed. Universidad Diego Portales.

Válcarel, Amelia (1988). *Hegel y la ética. Sobre la superación de la “mera” moral*. Barcelona. Anthropos.

Vanzago, Luca (2011). *Breve historia del alma*. México D.F. FCE.

Vattimo, Gianni (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa.

Vial Larraín, Juan de Dios (2003). *Inteligencia y libertad en la acción moral*. Santiago (Chile). Ed. Universidad Católica de Chile.

- (2006). *La vía de la verdad. El discurso de la metafísica*. Santiago (Chile). Ed. Universidad Católica de Chile.

- (2009). *El alma humana. Fundamentos metafísicos de una antropología filosófica*. Santiago (Chile). Ed. Universidad Católica de Chile.

Vigo, Alejandro (2006). *Estudios aristotélicos*. Navarra. Eunsa.

Voegelin, Eric (2006). *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires. Katz.

Volpi, Franco (2012). *Heidegger y Aristóteles*. México D.F. FCE.

Widow, José Luis. (2009). *Introducción a la Ética*. Santiago (Chile). Globo editores.

Artículos, Prólogos.

Appiah, K. Anthony (2009). Identidad, autenticidad, supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social. En Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D.F. FCE. págs.213-232.

Castro Nogueira, Luis (1999). *Introducción en Aristóteles, Moral a Nicómaco*. Madrid. Espasa.

Cristi, Renato (1998). *La crítica comunitaria a la moral liberal*. Revista Estudios Públicos. Vol.69. Págs.47-68.

Donoso Pacheco, Carlos (2003). *Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político*. En Revista Polis, n°6.

Gracia Calandín (2010). *Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor*. En Isegoría . Revista de Filosofía Moral y Política, n°42, págs. 199-213.

Gutiérrez López, Gilberto (1988), artículo *La razón práctica entre Hume y Kant*. en Guisán, Esperanza (coord..) (1988) *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona. Anthropos.

Koller, Peter (2000). *Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas*. En Lucian Kern y Hans Peter Müller, compiladores, *La justicia: ¿discurso o mercado?*. Barcelona. Gedisa.

McCarthy, Thomas (1997). *Constructivismo y reconstructivismo kantianos*. En Gimbernat José Antonio (Ed.). (1997). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva.

Medina, Carlos (2011). *Una solución integrada, a partir de la mística islámica, a los problemas planteados por la tesis averroísta del intelecto en potencia*. Revista Pensamiento. Vol.67. N°254. Págs.901-924.

Pareles, Argenis (1994). *Charles Taylor y la crítica al Atomismo político*. Apuntes Filosóficos. 5. Págs. 147-156. Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

Peregrín Otero, Carlos (1974). Introducción en Chomsky. *Estructuras sintácticas*. México D.F. Siglo XXI.

Rodríguez Brawn (2004), “Estudio preliminar” en Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid. Alianza.

Schlatter Navarro, Antonio (1991). *El liberalismo político de Charles Taylor*. Navarra. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A.

Schmidt, Johannes (2000). *La Original Position y el equilibrio reflexivo*. En Lucian Kern y Hans Peter Müller, compiladores, *La justicia: ¿discurso o mercado?*. Barcelona. Gedisa.

Segura Naya, Armando (2011). *Fundamentos biológicos de la personalidad. Las relaciones Mente-Cerebro en el marco de la antropología de Tomás de Aquino*. Almerienses. IV.1. p.2-25.

Thiebaut, C. (1992). *Neoaristotelismos contemporáneos*. En V. Camps (ed.) *Concepciones de la ética*. Madrid. Trotta.

- (2002). *Introducción a la filosofía de Ch.Taylor*. En Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*. Barcelona. Paidós.

Walzer, Michael (2009). *Comentario de la política del reconocimiento de Charles Taylor*. En Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D.F. FCE. págs.146-152.

Páginas de internet.

www.thecanadianencyclopedia.com/articles/charlestaylor.

www.filosofia.mx/index.php?/perse/archivos/charles_taylor_un_filosofo_que_tiene_puentes.