

EL CONSENSO DESEABLE
LA VISIÓN DE CHARLES TAYLOR COMPLEMENTADA CON EL
COSMOPOLITISMO CONTEMPORÁNEO

DORIS ELENA OSPINA MUÑOZ

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2016

EL CONSENSO DESEABLE
LA VISIÓN DE CHARLES TAYLOR COMPLEMENTADA CON EL
COSMOPOLITISMO CONTEMPORÁNEO

DORIS ELENA OSPINA MUÑOZ

Tesis presentada para optar al título de Doctora en Filosofía

Director

Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal

Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2016

*A Diva y Tulia,
Mentoras y amigas,
Sin ellas otra sería mi historia.*

Agradecimientos

A los profesores del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia: Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal: mi tutor en esta tesis. Su juventud no riñe con su agudeza para preguntar. Siempre me sentí amable e inteligentemente conducida a niveles superiores de análisis, que seguramente no logro reflejar con justicia en este informe. Jorge Antonio Mejía: él no sabe cuánto ha influido en mis decisiones de formación académica. Si no hubiera sido por él, las circunstancias de la vida me habrían llevado lejos de esta Alma Máter, a la que le debo todo. Gracias por su escucha generosa y su sensibilidad. Francisco Cortés Rodas: mi tutor mientras cursé la Maestría en Filosofía. Sin su confianza y paciencia no habría logrado plantearme este nuevo reto.

A la profesora Ruth Abbey, del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Notre Dame, Indiana, USA. Quien me recibió en calidad de investigadora visitante durante la pasantía doctoral. Ella generosamente me abrió las puertas de su Universidad y su biblioteca. Su disposición y amenas conversaciones me llevaron a aclarar varios puntos de mi argumentación y a darle la forma definitiva a este informe. Sin sus observaciones, como experta en el trabajo intelectual de Taylor, mi lectura de él hubiese resultado considerablemente reducida.

A mis compañeras y colegas de la Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia, su solidaridad alegró los años de distanciamiento de mis labores.

A mi familia, sin su amor incondicional no habría sido posible recorrer este camino.

Finalmente, a la Dirección de Posgrados, el Fondo Patrimonial y al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, los que financiaron mi formación doctoral incluyendo la pasantía en la Universidad de Notre Dame, Indiana, USA.

Motivación

La idea de esta investigación surgió al final de mi tesis de Maestría en Filosofía titulada *Fundamentación de la ética universalista en filosofía política contemporánea (2007)*. Durante la revisión de ese tema me hallé de acuerdo con la idea de que el consenso, entendido como forma regia de legitimidad democrática necesita, para su consolidación, algo más allá de los requerimientos procedimentalistas y pragmáticos, expuestos principalmente por Rawls y Habermas. Quizás por mi carácter optimista y mi formación como psicóloga, la idea de Rawls, sobre la “*psicología moral artificial*”, se me hacía demasiado molesta como para ser el soporte de una solución al problema del consenso.

En cambio, me resonaba la insistencia de Taylor sobre que el consenso requiere unas condiciones ontológicas especiales para asegurar su estabilidad. Así que este trabajo me resulta liberador en dos sentidos: por un lado, me permitió una mayor comprensión de los asuntos teóricos en juego y los problemas que plantea la posibilidad del consenso en el mundo contemporáneo, y por el otro, a través del trabajo de Taylor, me encuentro reconciliada con una concepción de la naturaleza humana que revitaliza mi actuar en el mundo como profesional del área de la salud y las ciencias sociales y como formadora de talentos para el cuidado de la salud. El potencial de la concepción del ser humano como ser que se autocomprende y sus proyecciones en el campo de la salud es un asunto que no pude desarrollar en este trabajo pero lo he de reconocer como un tema emergente de mi lectura, que me mantendrá vinculada al pensamiento de Taylor en el futuro y agradecida con el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia por mantener abierto el espacio de formación para profesionales no filósofos como yo.

Contenido

EL CONSENSO DESEABLE	7
PRESENTACIÓN.....	7
PREÁMBULO.....	22
CHARLES TAYLOR, PENSADOR POSTLIBERAL	23
CAPÍTULO I	34
EL CONTEXTO	34
1. LA RUPTURA CON LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES (AT) EN LAS TAREAS DE LA FUNDAMENTACIÓN MORAL DEL CONSENSO	35
2. LA POSICIÓN DE TAYLOR FRENTE A LOS AT	45
3. TAYLOR Y LA NUEVA RETÓRICA.....	57
CAPÍTULO II.....	72
LA JUSTIFICACIÓN DE UN CONSENSO SUSTENTADO EN VALORES	72
¿ES POSIBLE EL CONSENSO?.....	73
CONDICIONES PARA EL CONSENSO DESEABLE	77
1. La refutación de la inconmensurabilidad o aceptación de la tesis de la corregibilidad de los juicios morales.	77
1.1 <i>La noción de autocomprensión</i>	83
1.2 <i>La noción de trasfondo moral compartido</i>	95
1.3 <i>La noción de orden moral</i>	99
1.4 <i>La noción de tiempo secular</i>	114
2. Ruptura con el etnocentrismo	122
2.1 <i>Un marco de pensamiento cosmopolita</i>	135
2.2 <i>Producción de conocimiento transcultural sensible a la diferencia</i>	143
2.2.1 <i>Desafíos para las ciencias sociales</i>	154
CAPÍTULO III.....	164
CONSIDERACIONES FINALES	164
SÍNTESIS DE LA VISIÓN DE TAYLOR SOBRE EL CONSENSO	165
BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA	180
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	182

EL CONSENSO DESEABLE

LA VISIÓN DE CHARLES TAYLOR COMPLEMENTADA CON EL COSMOPOLITISMO CONTEMPORÁNEO

PRESENTACIÓN

La pregunta sobre las posibilidades del consenso ha atravesado la historia de la filosofía política y de cierta manera ha sido, y será, la pregunta misma por la moralidad, en el sentido de aspirar a responder la cuestión de cómo hemos de vivir unos con otros, especialmente cuando estos otros no están cobijados por las mismas leyes. Desde esta visión es fácil ver los complejos vínculos del consenso con las nociones de identidad, cultura y la legitimidad de las normas en los sistemas democráticos. Sea que aparezca en primer o segundo plano en la obra de un autor, el consenso es el tema en el que convergen la mayoría de las preocupaciones en los campos del pensamiento moral, político y social.

En tiempos recientes, el debate sobre el consenso se ha concentrado alrededor de las críticas planteadas al liberalismo político de Rawls (1995), específicamente en lo relacionado al uso del constructivismo como método para la fundamentación teórica y a la psicología moral artificial que sostiene la fórmula del *consenso traslapado*. El debate ha cobrado tan altas proporciones que se sostiene que lo que ha revitalizado la filosofía política, desde mediados del siglo XX a la fecha, ha sido el trabajo de Rawls. Esta afirmación parece estar recogida en el título del libro editado por Juan José Botero (2005): *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, el cual, a modo de ejemplo, puede hacer parte de la prueba de que hoy gran parte de la filosofía política se hace a partir del trabajo del ilustre profesor de Harvard.

La presente investigación tiene su origen en este debate. La hipótesis del trabajo es que el consenso requerido por las sociedades contemporáneas, diversas y plurales, necesita anclajes tanto en una psicología moral real, que articule proposiciones ontológicas¹ y normativas², como en el desarrollo del conocimiento transcultural. Esta hipótesis se desarrolla a la luz del pensamiento de Charles Taylor y a partir de formulaciones del cosmopolitismo contemporáneo, especialmente desde Seyla Benhabib (2006, 2011a, 2011b) y Anthony Appiah (2006, 2007), quienes discuten algunas ideas de Taylor sobre la identidad y la cultura.

¿Por qué la hipótesis de trabajo encuentra una vía de desarrollo en el pensamiento de Charles Taylor? Su talante filosófico es incuestionable y quizás no requiera una presentación exhaustiva, pero conviene escribir aquí algunas líneas sobre su lugar en la filosofía contemporánea con el fin de presentar el panorama en el que se desarrolla esta investigación.

Taylor nació en Montreal, en 1931. En 1953 se graduó en historia en la Universidad de McGill y en 1961 obtuvo su doctorado en filosofía en la Universidad de Oxford. Actualmente es un prolífico filósofo en quien se combinan intereses políticos y teóricos. Ha escrito sobre diversos temas, tales como teorías de la subjetividad, epistemología, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje, filosofía política, estética, y religión (Abbey, 2004). A pesar de la variedad de temas sobre los que escribe, sus lectores encuentran siempre una obra articulada y coherente, que contiene una de las críticas más estructuradas al liberalismo. Dicha crítica se recoge en

¹ Este tipo de proposiciones conlleva la pregunta ¿hasta qué punto el propio concepto implica la existencia de la cosa?

² Las normas son usadas prescriptivamente para ordenar, prohibir o permitir una determinada conducta (en ciertas circunstancias) y como tales carecen de valores de verdad: no son ni verdaderas ni falsas. Las proposiciones normativas son afirmaciones acerca de (la existencia de) las normas; son descriptivas y, por ende, verdaderas o falsas (Ver: Bulygin E. (2014) La importancia de la distinción entre normas y proposiciones normativas. (Online), [acceso, octubre 1, 2014] Disponible en: http://www.fcje.org.es/wp-content/uploads/file/jornada17/1_BULYGIN.pdf

cuatro ejes difíciles de observar por separado: una crítica al individualismo, una crítica al carácter neutral del Estado liberal, una relectura del papel de la sociedad civil en las democracias modernas, y la defensa de los derechos humanos. Así las cosas, Taylor es un autor obligado cuando de críticas al liberalismo se trata y su pensamiento es calificado como uno de los más desafiantes a la hora de abordar viejos y nuevos problemas de la filosofía política.

En cuanto al consenso, que es el objeto que nos ocupa en esta investigación, no podemos decir que sea un tema de primer plano en la obra de Taylor, como sí lo es en los trabajos de Rawls y de Habermas. Tampoco se puede decir que su obra sea un trabajo sistemático que intente responder a esa cuestión en particular. Por el contrario, su pensamiento es una amalgama de preocupaciones epistemológicas y político-morales que atraviesan varias áreas de la filosofía y se articulan en una particular concepción del ser humano y del papel de los argumentos trascendentales³ (en adelante AT) en la filosofía contemporánea (Smith, 2004).

Las preocupaciones epistemológicas de Taylor son una diferencia fundamental con Rawls y podrían poner en jaque cualquier intento de comparación. Mientras que para Rawls estos asuntos pueden hacerse a un lado sin que ello represente un obstáculo mayor en el desarrollo de sus reflexiones filosófico-políticas, para Taylor los problemas epistemológicos son ineludibles y nada puede pensarse sin antes intentar su clarificación. De hecho en el prefacio a *Argumentos*

³ Un “argumento trascendental” es un tipo de argumento que afirma de manera *a priori* las condiciones necesarias y suficientes para que sea posible la experiencia. Dentro de las estrategias filosóficas, los AT se consideran un recurso importante del racionalismo para responder no solo al escepticismo, sino también al pragmatismo y al convencionalismo. La filosofía Kantiana es la filosofía más representativa de este tipo de argumentos que de manera general se consideran excentos de prueba y son asumidos como principios de la razón necesarios para poder pensar algo sobre algo. Los AT “constan básicamente de dos partes: primero se afirma que algo (A) es verdad, y después se demuestra que de no darse cierta condición o conjunto de condiciones (C), (A) no sería posible. Lo que busca concluir es la necesidad o aprioridad de dicha condición o conjunto de condiciones”. (Ver: Cabrera, I. (2007). *Argumentos trascendentales o cómo no perderse en un laberinto de modalidades*. En: I. Cabrera (Comp.). *Argumentos Trascendentales*. 2ª ed. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Colección: Filosofía Contemporánea.

filosóficos se lee que el tema más antiguo de sus preocupaciones es el epistemológico, en parte porque comparte la idea de Descartes respecto a que primero debemos enfrentarnos al problema del conocimiento y luego proceder con lo que legítimamente se puede decir de otras cosas, y segundo, porque en el debate epistemológico están en juego algunos de los temas espirituales de nuestro tiempo:

[...] intento un ataque directo a la hidra [a la epistemología], cuyas cabezas serpenteantes han hecho estragos a lo largo de la cultura intelectual de la Modernidad —tanto en la ciencia, como en el criticismo, en la ética, en el pensamiento político y en casi cualquier ámbito hacia el que dirijamos nuestra mirada (1997, p. 11).

Dos aspectos serían los más importantes a la hora de asumir dicho ataque, primero, reflexionar sobre el carácter fundacionalista de dicho modelo y, segundo, sobre las implicaciones éticas y políticas de su afán de neutralidad. Las reflexiones sobre cada uno de estos ejes se mezclan con destreza para sostener su pensamiento político.

Estas características y la falta de sistematicidad en el trabajo de Taylor generan una ramificación de argumentos que dificultan la lectura. Dificultad a la cual se suman otros dos asuntos, primero, la acusación de Smith (2002) respecto a que Taylor es laxo en el manejo de términos y conceptos que, aunque hace a sus escritos más accesibles a diferentes públicos, puede inducir a confusión; eso pasa, por ejemplo, con el concepto de persona, el cual se asimila, según el contexto, a las ideas de *individuo*, *agente* o *yo*. Segundo, la casi imposible tarea de hacer una lectura cronológica de su trabajo, pues varios de sus textos son colecciones de ensayos, en

algunos casos reeditados, sobre diferentes temáticas que corresponden a diferentes períodos de su producción intelectual.

Según Thames⁴, a octubre de 2014, la obra de Taylor contempla 22 libros originales y 7 libros de coautoría, los cuales se podrían organizar en dos grupos: libros que guardan unidad temática y libros que son colección de ensayos sobre diversos temas. En el primer grupo estarían libros como: *Fuentes del yo* (1989/1996) —la primera fecha corresponde a la primera edición en inglés y la segunda a la primera edición en español—, *Ética de la autenticidad* (1991/1994), *Multiculturalismo y política del reconocimiento* (1992/1993), *Imaginarios sociales modernos* (2004/2006) y, *Una era secular* (2007/2015). En el segundo grupo estarían textos como: *Philosophical Papers 1 y 2* (1985), *Argumentos filosóficos* (1995/1997), *La libertad de los modernos* (1997/2005) y *Dilemmas and connections* (2014). En conjunto, estos son los textos que forman la bibliografía primaria de este trabajo.

Dadas estas circunstancias, la reconstrucción de argumentos o la lectura orientada a problemas es el método más usado para abordar la obra de Taylor. Dos estrategias me resultaron útiles en esta tarea. La primera fue formular algunas preguntas que condensaran la hipótesis de este trabajo, tales como: ¿Cuál es la visión de Charles Taylor sobre el consenso en las sociedades contemporáneas y en qué sentido se puede entender como una posición alternativa a la de Rawls? ¿Cuáles son los desafíos prácticos que se derivan del pensamiento de Taylor sobre el consenso? y ¿cuáles son sus vínculos con el cosmopolitismo contemporáneo? La segunda estrategia consistió en seguir una pista obtenida de Rawls (1995) cuando sostiene que su liberalismo político es una forma de arbitraje entre los dos conceptos de libertad que caracterizan el debate en la filosofía

⁴ Ver: Charles Taylor Bibliography. Sitio web: <http://www3.nd.edu/~rabbey1/index.htm>

política moderna: la libertad negativa y la libertad positiva. Dado que Taylor también hace un intento por responder a este debate, intenté identificar los puntos claves que permiten hacer un ejercicio de contrastación entre los dos autores con el fin de establecer las divergencias en cuanto a la fundamentación moral del consenso.

La primera estrategia fructificó en la dimensión descriptiva y explicativa del presente trabajo, mientras que la segunda dio lugar a una dimensión más analítica y crítica en cuanto a la fundamentación moral y el alcance o proyección del pensamiento de Taylor. Con la conjugación de ambas estrategias espero dar cuenta del objetivo de esta investigación, es decir, extraer la visión de Taylor sobre el consenso en las sociedades contemporáneas.

Los textos y artículos que resultaron relevantes para la tarea de reconstrucción de argumentos sobre el consenso en el pensamiento de Taylor fueron: *La validez de los argumentos trascendentales* (1978-1979)⁵, *¿Cuál es el problema de la libertad negativa?* (1979)⁶, *Explicación y razón práctica* (1993)⁷, *La interpretación en las ciencias del hombre* (1980)⁸, *Comprensión y etnocentrismo* (1985)⁹, *Comparación, historia y verdad* (1990)¹⁰, *Política del*

⁵ El artículo fue publicado por primera vez en: *Proceedings of Aristotelian Society*. 1979-1978, 79, 151-165. Reimpreso en: Taylor Ch. (2005). *La libertad de los modernos*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu. (pp. 123-140)

⁶ Publicado por primera vez como *What's Wrong with Negative Liberty*. En: Alan Ryan (Ed.). (1979). *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berli*. Oxford: Oxford University Pres. Reimpreso en: Taylor Ch. (2005). *La libertad de los modernos*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu. (pp. 257-282)

⁷ Publicado por primera vez en: Amartya Sen and Martha C. Nussbaum (Eds.). (1993). *The Quality of Life*. New York: Oxford Univ Pr. (pp. 208-231). Reimpreso en: Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Traducción al español: Taylor Ch. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento el lenguaje y la Modernidad*. Traducción Fina Birulés Bertrán. Barcelona: Paidós.

⁸ Publicado por primera vez como *Understanding in Human Science*. *The Review of Metaphysic*. (1980). 34, 1, 25-38. Reimpreso en: Taylor, Ch. (2005). *La libertad de los modernos*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu. (pp.199-222)

⁹ Publicado por primera vez como *Understanding and Ethnocentricity*. En: Taylor, Ch. (1985) *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press. (pp. 116-133). Reimpreso en:

reconocimiento (1992)¹¹, *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes* (2002, 2014)¹², y *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights* (1996, 1999, 2014)¹³.

A estos artículos se suman los libros: *Ética de la Autenticidad* (1994)¹⁴, *Imaginario Sociales Modernos* (2004)¹⁵ y *A Secular Age/La era secular* (2007, 2015)¹⁶. La presentación hecha aquí, más que mostrar una secuencia cronológica, intenta revelar la estructura de un argumento sobre el consenso, no explícito en la obra de Taylor, el cual abre nuevas formas de pensar el problema en

Taylor, Ch. (2005). *La libertad de los modernos*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu. (pp.199-222)

¹⁰ Publicado por primera vez como Comparison, History, Truth. En: Frank E. Reynolds and David Tracy (eds.). (1990). *Myth and Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, (pp. 37-55). Reimpreso como Comparison, History, Truth. En: Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, (pp. 146-165). Publicado en Español como Taylor, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Buenos Aires: Paidós

¹¹ Publicado por primera vez como The Politics of Recognition. *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies* 50 (1992). Reimpreso como The Politics of Recognition. En: Amy Gutmann (Ed.). (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, (pp. 25-73). Publicado en español como *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. *Ensayo de Charles Taylor* (1993). México: Fondo de Cultura económica

¹² Publicado por primera vez como Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes. En: Jeff Malpas, Ulrich Von Arnswald and Jens Kertscher. (Eds.). (2002). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge MA: MIT Pr, (pp. 279-297). Reimpreso como Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes. En: Taylor, Ch. (2014) *Dilemmas and Connections*. Cambridge, MA: Harvard University Press, (pp. 24-38). (Aún sin traducción al Español)

¹³ Publicado por primera vez como Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. En: Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (Eds.). (1999). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, (pp. 124-144). Reimpreso como Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. En: Taylor, Ch. (2014). *Dilemmas and Connections*. Cambridge, MA: Harvard University Press, (pp.105-123). Este artículo parece vinculado a: Taylor, Ch. (1996). *A World Consensus on Human Rights?* *Dissent* 43,15-21. (Aún sin traducción al Español)

¹⁴ Publicado por primera vez como Taylor, Ch. (1992). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press. Traducido al Español como Taylor, Ch. (1994). *La ética de la Autenticidad*. Barcelona: Paidós.

¹⁵ Publicado por primera vez en: Dilip Gaonkar, Jane Kramer, Benjamin Lee and Michael Warner, (Eds.). (2004). *Modern Social Imaginaries* Durham, NC: Duke University Press. Traducido al español como Taylor, Ch. (2006): *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.

¹⁶ Publicado por primera vez como Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Belnap Press of Harvard University Press. Traducido al español como Taylor, Ch. (2014). *La Era Secular* Tomos I y II. Barcelona: Editorial Gedisa.

las sociedades contemporáneas y plantea desafíos para la investigación en ciencias sociales, especialmente para aquellas que pueden comprometerse con una interpretación hermenéutica. Lo que es una interpretación hermenéutica se puede reconstruir a partir de dos famosos artículos de Taylor: *La interpretación en las ciencias del hombre* (2005d) y *Comprensión y etnocentrismo* (2005c). Estos textos permiten identificar lo que sería el objeto de dichas ciencias y algunas pistas sobre su hacer metodológico. Respecto al objeto de estas ciencias, dice Taylor, es la identificación, mediante el proceso de reducción fenomenológica¹⁷, de las significaciones intersubjetivas y las significaciones comunes, que tienen lugar, o se objetivan a través del lenguaje en sus diferentes manifestaciones a lo largo del tiempo. Es decir, tanto en épocas pasadas como presentes. Dicho proceso requiere seguir las tres fases de reconstrucción de la significación. La primera es la descripción de la relaciones sociales y hechos histórico-prácticos que constituyen el marco de las significaciones, estos vendrían siendo los “datos en bruto” del modelo de investigación hermenéutico. La segunda fase es la descripción de las reacciones subjetivas manifiestas en creencias, actitudes y valores, cuando estas son pasadas por una forma de lenguaje que le permite al sujeto obtener sentido para sus prácticas y su comportamiento. La

¹⁷ El concepto de *reducción fenomenológica* es traído de la filosofía de Husserl y se entiende como el método de la fenomenología. Sobre la definición de este método existe aún mucha polémica y se considera extremadamente difícil. Sin embargo, predomina la idea de que con él se opera por medio de procesos o momentos sucesivos en el acercamiento y la comprensión del objeto. Dichos momentos cumplen el siguiente derrotero: vuelta a los fenómenos originarios o reducción o suspensión del juicio por parte del fenomenólogo, se trata de un intento por recuperar las cosas tal como se dan a la intuición, se trata de experimentar la libertad de pensar respecto a toda tesis primitiva, para después, en un segundo momento volver a pensar la tesis pero estableciendo nuevos vínculos. Siguiendo a Carlson (2014).

“La reducción fenomenológica, como he señalado más arriba, es la actitud que consiste en deshacernos de nuestra ciega involucración [engagement aveugle] en las cosas y en el mundo para evidenciar el modo, siempre escondido y velado en la actitud natural, en el que nos hallamos ya siempre presos, querámoslo o no, en aquello con lo que ya siempre hemos entablado relación: la reducción fenomenológica es la reconducción a los fenómenos, es decir, a las vivencias que sub-tienden, de forma velada, la donación de las cosas en la experiencia” (p. 249).

En el pensamiento de Taylor, el concepto de *reducción fenomenológica* se acerca más a la tesis gadameriana del círculo hermenéutico que se define en tres momentos tal como se describen en el ensayo *La interpretación en las ciencias del hombre* (2005d), y es de ahí de dónde se retoma en este trabajo.

tercera fase, es un proceso de contrastación en el que se pasa de las significaciones intersubjetivas a las significaciones comunes, es decir, de lo heterogéneo intersubjetivo a las significaciones comunes (Taylor, 2005d).

El argumento de Taylor sobre el consenso puede leerse como una respuesta a la fórmula del *consenso traslapado* de Rawls que invita a repensar el tema de la fundamentación moral y redimensiona el tema en cuanto a los alcances sociales y políticos en las sociedades contemporáneas y progresivamente democráticas. Sin embargo, los componentes de su visión sobre el consenso no surgieron como respuesta a la fórmula de Rawls, sino que hacen parte de la estructura teórica de su pensamiento, la cual tiene sus orígenes desde la década del 60, con la característica de que se actualiza mediante la articulación de nuevos argumentos, producidos, especialmente, por las investigaciones en filosofía del lenguaje y de la mente.

Mi lectura de Taylor se ajusta a lo que Schneewind (2012) identifica como perfeccionismo moral moderno en su versión racionalista¹⁸, una línea de la filosofía moral que conjuga ideas del pensamiento de Cumberland, Herbert y Descartes sobre el papel del conocimiento en el desarrollo o evolución de la moral y a la cual le debemos algunos de los debates epistemológicos

¹⁸ Se habla de perfeccionismo moral racionalista en contraste con el perfeccionismo deísta y el perfeccionismo contrarrevolucionario de Leibniz. Siguiendo a Schneewind (2012), Herbert fue considerado el padre del perfeccionismo deísta, que no es otra cosa que la consideración racionalista de la religión a finales del siglo XVII. Desde esta perspectiva se considera a Dios como el creador, pero tras la creación poca es su injerencia sobre los asuntos humanos. En esta línea de pensamiento la búsqueda de la perfección humana es una manera de alcanzar las cualidades que se comparten con Dios. En el caso del perfeccionismo contrarrevolucionario de Leibniz, se trata de una teoría que intenta mostrar cómo se puede vencer el voluntarismo sin rechazar las ideas deístas. Leibniz, interesado en superar las diferencias confesionales de su época, se ocupó de pensar la moralidad y la religión, cercano a Santo Tomás o San Agustín, de una manera que fuera aceptable a todos. Su afán fue demostrar que el orden cósmico es racional y exige el cumplimiento de normas y que Dios es, más que un ser imaginario, una sustancia definida con la que los humanos tienen relaciones morales de amor y confianza y quien nos ha entregado una pequeña parte de ese mejor mundo posible que ha creado. La *Théodicée* y *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* son las obras de Leibniz referenciadas por Schneewind (2012) para ilustrar el perfeccionismo de este autor.

más intensos de la actualidad¹⁹. El perfeccionismo, sin romper totalmente con la idea iusnaturalista de un trasfondo moral compartido entre los seres humanos, puso en el centro de la reflexión moral a la autoperfección y a la capacidad de los seres humanos para dirigirse cada vez más hacia el autogobierno; ambas cosas, mediante el perfeccionamiento del conocimiento y el control de la voluntad. Para estos pensadores, la autoperfección está directamente vinculada con la perfección del conocimiento, incluyendo el conocimiento de sí mismo y el afianzamiento racional de la moral mediante procedimientos de la razón práctica como la deliberación, lo que, en última instancia, conducirá a la evolución o crecimiento moral y al autogobierno o ejercicio de la libertad.

Leer a Taylor como un representante del perfeccionismo moral en la versión racionalista nos permite identificar su estrategia teórica, muy diferente a la constructivista, como un intento de articulación de algunas ideas de la filosofía moral que, actualizadas mediante las tesis del realismo moral, la crítica histórica y a la luz de nuevas reflexiones, especialmente de la filosofía del lenguaje y de la mente, ofrecen un marco de análisis para los problemas contemporáneos. Además, nos aleja de la tesis que sostiene que en Taylor hay una defensa del teísmo cristiano que dificulta la proyección de su pensamiento político en un mundo diverso y plural (Redhead, 2002). Esta tesis, siguiendo al mismo Taylor, se gesta en la creencia de que en las democracias modernas las figuras de autoridad no pueden tener marcas religiosas y que el pensamiento

¹⁹ Al respecto de este debate Padrón (2007) dice que es imposible hacer ciencia sin tener en mente preguntas de orientación política referidas al modo de pensar sobre la felicidad y el bienestar que la gente requiere en una sociedad. “Sería absurdo pensar que los científicos sólo hacen ciencia, dejando que los políticos decidan qué hacer con el trabajo de ellos, con sus teorías y con las tecnologías derivadas.” (p. 12) Esta opinión es cada vez más generalizada en las visiones epistemológicas contemporáneas, como por ejemplo, la epistemología feminista y otras de las denominadas nuevas epistemologías; de este debate se derivan importantes reflexiones para la formación de investigadores en distintas áreas del conocimiento. En el mismo sentido, la filosofía de Taylor ocupa un lugar destacado en lo que Gilbert (2014) denomina epistemología colectiva, concepto con el que se refiere a cierto estado cognitivo de creencias colectivas en estrecho vínculo con la teoría de los hechos sociales (p. 165).

religioso es en sí mismo un pensamiento carente de razón. Así el pensamiento religioso alcance las mismas conclusiones que el pensamiento secular, sus conclusiones suelen ser consideradas superfluas, contradictorias, peligrosas y disruptivas, por lo tanto necesitan ser apartadas del ámbito público (Taylor, 2014e).

Más allá de la defensa del estatus epistemológico del pensamiento religioso y de los textos en que se declara abiertamente católico, sostengo que Taylor (2014f), al menos en lo que respecta al tema del consenso, es un pensador secular, que entiende el secularismo como una forma de ruptura progresiva con las creencias que obstaculizan los ideales de autorrealización. Esta postura no riñe necesariamente con el reconocimiento de que la religión y el pensamiento religioso son inseparables de la vida social y deben ser reconsiderados como elementos de la política contemporánea.

Taylor es lo suficientemente coherente como para sostener que cualquier doctrina religiosa, incluyendo la católica, puede ser defendida como la mejor explicación posible dentro de la variedad de formas de vida humana y la diversidad de bienes que se tejen al interior de esa misma diversidad. Si nos atenemos a su pensamiento, la idea de la mejor explicación posible se adecua más a la búsqueda de las significaciones comunes entre las culturas y también a las religiones. De todas maneras, también he de reconocer que la vertiente teísta de su pensamiento es aún poco explorada y que en este trabajo tampoco hay un interés en demostrar estas afirmaciones, pero me parece que plantear, desde el comienzo, desde dónde estoy leyendo a Taylor ayudará a despejar el camino para la valoración de este trabajo.

La concordancia del pensamiento de Taylor con el proyecto del perfeccionismo moral se da principalmente en relación con las nociones de agencia, orientación al bien, y crecimiento moral por medio de la deliberación.

[El perfeccionismo] asume, en primer lugar, que los seres humanos somos agentes morales. A continuación se afirma que todo agente moral está comprometido con la valoración del desarrollo y ejercicio de sus capacidades racionales deliberativas. Y esto es así porque, como agentes morales, estamos comprometidos con el valor intrínseco de aquello que nos *convierte* en agentes morales (Pérez, 2014, p. 15).

Lo que se pone en juego en el perfeccionismo es hasta qué punto, mediante la deliberación moral, mejorada por el conocimiento, somos capaces de dilucidar las respuestas a las preguntas sobre quiénes somos y qué podemos llegar a ser, y si son aceptables esas respuestas en el marco de un universo moral compartido, en el que, a pesar de todo, es posible identificar y respetar la diferencia, valorar las distintas formas de vida y promover aquellas que resulten más valiosas para el florecimiento humano²⁰ (Cavell, citado en Pérez, 2014, p. 2).

²⁰ En *A secular age* (2007) Taylor usa con frecuencia el concepto de *florecimiento humano*, pero no lo usa en el mismo sentido de las teorías contemporáneas de análisis sobre la pobreza (Ver: Dieterlen, P. (2007). Cuatro enfoques sobre la idea del florecimiento humano. *Desacatos*. 23, .147-158, sino en el sentido más originario de lo que, dentro del humanismo, puede entenderse como “alcanzar la humanidad o hacerse humano”. En la visión de Taylor la comprensión de este concepto ha cambiado a lo largo de la historia.

“But it is already evident that, in one sense, this modern humanism is different from most ancient ethics of human nature, in that it is exclusive, that is, its notion of human flourishing makes no reference to something higher which humans should reverence or love or acknowledge. And this clearly distinguishes it from, say, Plato, or the Stoics. On the other hand, there is the case of the Epicurean-Lucretian philosophy, which does seem genuinely exclusive in my sense (and which just for this reason was the reference point of a number of modern thinkers, e.g., Hume). Now if we take this as our comparison, two differences stand out sharply.

First, the modern image of human flourishing incorporates an activist, interventionist stance, both towards nature and to human society. Both are to be re-ordered, in the light of instrumental reason, to suit human purposes. The theories developed about human society approach it instrumentally; e.g., it exists to protect life and property. It is understood functionally. Activist re-ordering and instrumental reason are key categories.

Secondly, the new humanism has taken over universalism from its Christian roots; or else moves to retrieve it from Stoic sources, as with an influential modern school of thought in the sixteenth and seventeenth centuries (often called “neo-Stoicism”). By this, I mean that it accepts in principle that the good of everyone must be served in the re-ordering of things. Of course, this “in principle is in fact breached in numerous ways, corresponding to the cultural restrictions of the time, be they of class, birth, gender, confession. But the principle nevertheless mattered, because these breaches and exclusions came in time under pressure, had to be justified, and failed to sustain themselves” (pp. 244-246). “Hence only the self-giving which conduced to general flourishing as now defined was allowed as rational and natural and even that within reasonable bounds” (p. 247).

Por la fragmentación que caracteriza a los argumentos de Taylor, no me fue fácil hallar una línea expositiva que me permitiera establecer y organizar, de una manera más o menos lógica y clara, las relaciones entre las partes de lo que llamaré *el consenso deseable* (el argumento de Taylor sobre el consenso). Me hubiera gustado escribir esta tesis como un hipertexto que ofreciera tanto la opción de hacer una lectura plana sobre los conceptos como la de ir en profundidad, haciendo clic sobre cada uno de ellos para luego retornar al texto principal una vez que se ha ganado la comprensión de los mismos. Me parece que la figura del hipertexto crea una imagen muy acertada del trabajo de Taylor, nos informa sobre el hecho de que su producción intelectual es un entramado o una red conceptual, y nos alerta sobre las dificultades al tratar de explicarlo bajo las formas tradicionales de escritura académica sin caer en saltos, vacíos expositivos, reiteraciones, retrocesos, extensas citas al pie de página y en una frecuente necesidad de síntesis para recuperar la ruta de la explicación.

Bajo estas circunstancias, después del preámbulo que consideré necesario para presentar algunas de las características del trabajo de Taylor y que ayudan a una mejor comprensión de su pensamiento, organicé este texto en tres capítulos. En el primero presento el contexto en el que esta investigación tuvo su origen, especialmente lo que tiene que ver con las críticas epistemológicas al modelo de fundamentación del constructivismo político. Allí resalto algunos puntos claves de los trabajos de Rawls y Habermas (especialmente en cuanto al problema del procedimentalismo) que permiten introducir el trabajo de Taylor y mostrar los vínculos de su pensamiento con la Teoría de la argumentación contemporánea o nueva retórica, que vista como epistemología aplicada ofrece algunas soluciones a los problemas de la fundamentación moral. En el segundo capítulo, el más extenso, presento la posición de Taylor sobre el consenso o lo que he llamado el *consenso deseable*, los elementos de su justificación y las condiciones para su

realización. En cuanto a la justificación sigo a Habermas, quien plantea una diferencia entre fundamentación moral y fundamentación ética y, siguiendo el modelo metafísico de fundamentación, establece que toda tarea fundadora ha de contar con un elemento trascendente y otro asertórico, el primero sería la fuente de vinculación de la voluntad a las normas y, el segundo, la fuente para el establecer el contenido de dichas normas. En cuanto a las condiciones de realización he identificado dos: primero, la refutación de la tesis de la inconmensurabilidad cuya comprensión exige un acercamiento a los conceptos básicos que conforman la estructura del pensamiento de Taylor, a saber: *autocomprensión, trasfondo moral compartido, orden moral y tiempo secular*. Segundo, la ruptura con el etnocentrismo, condición que amerita un marco de pensamiento cosmopolita y producción de conocimiento transcultural. De estas condiciones se desprenden algunos desafíos para las ciencias sociales en cuanto a su capacidad para generar argumentos que conduzcan a una práctica política más responsable con la diversidad. En el tercer capítulo presento una síntesis de la visión de Taylor sobre el consenso y algunas consideraciones finales.

Con el título de este trabajo he querido llamar la atención sobre el carácter de inagotabilidad del pensamiento sobre el consenso, el cual se recoge de la historia de la filosofía moral y se actualiza en el pensamiento de Taylor. En el sentido más ingenuo, el concepto de deseabilidad ubica el consenso en el nivel de una aspiración alrededor de la cual se puede leer la historia de la humanidad misma; aunque las narraciones históricas enfatizan en las situaciones de conflicto, lo cierto es que detrás de ellas pueden encontrarse también los intentos fallidos de la búsqueda del consenso, para ello solo hace falta cambiar la perspectiva de la narración. Pero más allá de este sentido, lo que quiero resaltar con el concepto de deseabilidad es el profundo vínculo que se establece a través de él con los aspectos psicológicos de su justificación moral. En la filosofía

moderna cualquier intento de justificación moral tiene que lidiar con deseos de mutualidad, reconocimiento y cooperación, los cuales están, hasta ahora, en la base de las mejores explicaciones sobre el ordenamiento social.

Para el caso del pensamiento de Taylor, el consenso puede entenderse como un *deseo auténtico*; es decir, como aquel tipo de deseos que, una vez sometidos a juicio o evaluación e independientemente de la fuerza con que son deseados, se mantienen como una condición para el ejercicio de la libertad (Taylor, 2005, pp. 269-281). Este sentido del consenso indica un nivel más profundo en cuanto a los procesos asociados a su búsqueda y mantenimiento en la tradición occidental. Dichos procesos no han sido otros que los de aceptación por obediencia, condescendencia o en última instancia, por afirmación libre; todos ellos, en menor o mayor medida, resultan en consensos estrechos y superficiales, debido al débil vínculo que establecen con las doctrinas comprensivas de los agentes que los suscriben. De ahí la necesidad de una fórmula para afianzar, ampliar y profundizar el consenso en las sociedades contemporáneas (Rawls, 1995, pp. 137-170).

Antes de entrar en materia, con el propósito de ampliar el marco de esta investigación, quisiera dedicar algunos párrafos a la controversia existente sobre la filiación política de Taylor y recoger una discusión que, aunque a partir de los trabajos de Abbey (1996, 1999, 2002b, 2003) está completamente superada en el mundo angloparlante, en nuestro medio sigue generando cierta polémica que empobrece la interpretación y comprensión de su pensamiento.

PREÁMBULO

He is man of acute intelligence, total intellectual and moral sincerity, unswerving integrity, and remarkable insight into a variety of philosophical traditions, their central animating ideas, uncluttered by ingenious and sometimes highly complicated means of defense against actual or possible objections. His view of social and political life, to which he has devoted his thought, is imaginative, generously receptive, deeply humane and formed by the truth as he sees it, and not as it ought to be in accordance with dogmatically held premises or overmastering ideology. This give to his work an authenticity, a concreteness, and a sense of reality which some of his less open-mind, proselytizing, not to say formula- and ideology- ridden allies disciples do not always show. He is vastly superior to them all, and, as I can testify from my own experience, a genuine source of continuous inspiration even to those who hold views very different from his own.

Sir Isaiah Berlin (1994)

CHARLES TAYLOR, PENSADOR POSTLIBERAL

Según Smith (2004), dentro de la variedad de temas abordados por Taylor hay una impresionante consistencia con la idea de la capacidad humana para construir significados o la concepción de que los humanos son criaturas que se autointerpretan y autocomprenden, idea que se alimenta del pensamiento de Heidegger y pos-heideggerianos como Gadamer y Ricoeur y del existencialismo fenomenológico de Merleau-Ponty y Sartre. Por esta razón se le otorga un lugar en la línea del pensamiento hermenéutico, aunque sin identificar en él una preocupación por conceptualizar o desarrollar un método como tal.

Para Philippe de Lara (2005, p.18), la filosofía de Taylor es terapéutica, en el sentido no solo de que clarifica los problemas de la filosofía moderna sino que redescubre y modifica sus prácticas a la luz de análisis históricos. Esto, ayudado por una nueva lectura de los clásicos del liberalismo (John Stuart Mill, Montesquieu y Tocqueville) que le permite mostrar que los profundos principios del liberalismo pueden ser rearticulados de varias maneras sin que ello implique una salida del marco liberal (Mulhall, 2004).

En nuestro contexto, Taylor es reconocido sobre todo por dos de sus veintidós libros: *Fuentes del yo*, (editado por primera vez en inglés en 1989 y en español en 1996) y *Multiculturalismo y política del reconocimiento* (aparecido por primera vez en inglés en 1992 y en español en 1993). La rapidez con la que éste se tradujo y publicó en español, comparado con los 6 años transcurridos entre la traducción y publicación al mismo idioma de *Fuentes del yo*, revela el impacto que *Política del reconocimiento* tuvo, no solo en el campo de la filosofía política

contemporánea sino también en el de las ciencias sociales y políticas, especialmente en los debates sobre multiculturalismo.

En este texto Taylor plantea una crítica a la política de la igualdad centrada en los derechos individuales propia de la tradición liberal, lo cual, sumado a la crítica a la identidad moderna planteada en su libro del 1989, en el que denuncia el olvido, por parte de Occidente, de las fuerzas sociales que contribuyen a la constitución de la identidad personal, dieron lugar a que se le inscribiera como un pensador antiliberal dentro de la línea del comunitarismo blando (Holmes, 1999), una versión descalificada mas no desatendida (Mejía, 2005) de críticas al liberalismo que recurre al “paradigma de la comunidad”²¹ para encarar los principales problemas de la filosofía moral y política y que se entiende a sí misma como una alternativa teórica al liberalismo o al proyecto ilustrado del universalismo (Giusti, 1996).

Abbey (2000) ofrece una clave interesante para comprender la relación de Taylor con el comunitarismo. Consiste en dividir los problemas en dos niveles: el primero es el de los problemas ontológicos y el segundo el de los problemas de defensa de los derechos. A nivel ontológico se insiste en la importancia de las fuerzas comunales o colectivas para la vida social y la identidad individual. Los comunitaristas señalan que al compartir elementos que hacen la vida social posible, que permiten a las comunidades florecer, ésta no puede ser reducida a elecciones individuales, deseos, intenciones o posesiones al modo del pensamiento contractualista. Apoyado en Aristóteles, Hume y Rousseau, Taylor insiste en que el *yo* es siempre socialmente situado y siempre pertenece en sí mismo a sus relaciones sociales, que las distintas capacidades humanas

²¹ Expresión tomada por Giusti de Otto Kallscheuer, “Gemeinsinn und Demokraties”, o.c., p.109. En: Giusti M. (1996). Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista. En: Francisco Cortés Rodas y Alfonso Monsalve Solórzano. *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. España: Edicions Alfons el Magnànim – IVEI. (pp. 99-126)

solo pueden ser realizadas en un contexto social y político, con lo cual se adhiere a una visión social del ser humano que sostiene que una condición constitutiva esencial es buscar el bien estando en sociedad, que el ser humano no puede llegar a ser un sujeto moral por fuera de una comunidad de lenguaje y discurso mutuo sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto; y que en realidad, nos servimos de la sociedad no tanto para alcanzar el bien particular sino para llegar a ser un agente en busca del bien. De esta visión surgen los problemas del segundo nivel, lo que se denomina precondiciones sociales de los derechos individuales y defensa de los derechos, donde se hace claro que para que los individuos porten y ejerzan sus derechos tiene que haber también una comunidad de gente portando sus deberes y responsabilidades sociales. Así Taylor desplaza la primacía de los derechos individuales y da prioridad a la comunidad.

Hasta aquí es claro el vínculo de Taylor con el comunitarismo, sin embargo para Abbey (2000), ver a Taylor como un comunitarista no es lo que más ayuda a comprender su trabajo. De hecho, comenta que Taylor mismo tiene algunas reservas respecto a ser etiquetado como comunitarista. La primera razón sería que bajo esta etiqueta se reúne una cantidad de pensadores muy diferentes entre sí (MacIntyre, Sandel, Walzer, Elshtain, Etzioni) cuya caracterización exige un arduo y difícil trabajo de diferenciación. La segunda, es que si la principal característica del comunitarismo es su rivalidad con el liberalismo, Taylor no encajaría completamente en ese rasgo. Abbey (2000) sostiene que Taylor está, más bien, desafiando algunos de los principios fundamentales del liberalismo y prefiere ver su proyecto como de recuperación más que de repudio al liberalismo; que él está más interesado en reconocer la riqueza de la tradición liberal y usar algunas de sus vertientes para desafiar a las otras perspectivas más limitadas, y desarrollar una teoría de liberalismo complejo; uno que no se conforma con la idea de que un solo principio pueda hacer justicia a la diversidad de bienes que tenemos que sopesar en el pensamiento de la

política normativa. Más bien, apelando a la noción aristotélica de sabiduría práctica, Taylor defiende la posibilidad de la comprensión mutua para resolver los conflictos y desea mediar en lo que considera la falsa disputa entre el liberalismo y el comunitarismo.

En el fondo de la discusión sobre la filiación política de Taylor, no se trata de ubicarlo como un pensador liberal sino como un crítico del liberalismo desde el liberalismo mismo, quien, correctamente reconocido, ocupa un lugar destacado en la discusión sobre la relación entre derechos y reconocimiento, ontología y normatividad, y hermenéutica y política (Abbey, 2003). Así, Mulhall (2004) insiste en que el trabajo de Taylor es una crítica interna al liberalismo que muestra que los profundos principios del liberalismo pueden ser rearticulados de varias maneras sin que ello implique una salida de él. Esto se refleja en la solución de Taylor (2005a) al tradicional debate sobre los conceptos de libertad negativa y libertad positiva, en la que sugiere la articulación de ambos conceptos en una concepción alternativa a la que llama libertad como autorrealización, la cual conserva los ideales liberales de autogobierno y autonomía, pero hace un giro en la comprensión liberal de las fuentes de la moralidad. Este giro en la comprensión de la libertad enfatiza en una comprensión de ésta ya no como algo que puede hacerse sino como algo que debe realizarse acorde con las aspiraciones de autenticidad.

Para Mulhall (2004) esta rearticulación de las nociones liberales es posible gracias a la relectura que Taylor hace de los clásicos del liberalismo, lo cual le permite mostrar que la tradición política en Occidente ha privilegiado la interpretación negativa de la libertad, descuidando la positiva. Estos cuestionamientos le permiten plantear mejores explicaciones para los valores y prácticas de la libertad en el mundo contemporáneo, recordando que el liberalismo es, más que una doctrina incontrovertible, un debate de larga trayectoria histórica que admite reconstrucciones interpretativas.

Pero estas aclaraciones tampoco dan por sentada la adscripción exclusiva de Taylor al liberalismo. Abbey (2000) hace notar que de la lectura atenta de *Política del reconocimiento* se derivan varios temas que hacen muy difícil encasillarlo en una sola línea de pensamiento político. Dice que mientras su defensa de los derechos, su crítica al Estado neutral y las consideraciones sobre la sociedad civil, tienen un tinte liberal, la discusión sobre los bienes compartidos y su esfuerzo por aumentar la conciencia sobre la importancia del humanismo cívico en la política de occidente lo acercan al republicanismo; todo ello está atravesado por intereses prácticos relacionados con movimientos de izquierda y manifestaciones sociales y políticas en torno al pluralismo y a la socialdemocracia (Taylor, 2014b).

En la línea de quienes ven a Taylor como cercano al liberalismo pero no completamente liberal, Redhead (2002) desarrolla una crítica que pone a Taylor en la rama comunitarista del liberalismo, desde la cual se han enfrentado por mucho tiempo las discusiones y políticas neoliberales y la fragmentación política en el contexto de Canadá. Apoyado en la crítica de Kymlicka (1989), llama la atención respecto a que Taylor está más enfocado en una crítica al liberalismo procedimentalista que en la defensa directa de los derechos como tal; Redhead denuncia además que Taylor nunca habla en su propia voz sobre por qué los individuos deben tener ciertos derechos; no enfatiza en el rol que ellos juegan en la persecución de fines comunes o compartidos, y en la forma cómo ellos protegen y promueven los intereses que son de importancia moral como la libertad y la igualdad.

Redhead (2002) también llama la atención sobre cómo varios de los aspectos que dan forma al pensamiento político de Taylor permanecen poco explorados, tales como su origen bicultural (hijo de padre angloparlante y una madre francófona) y su abiertamente declarada fe católica. Esta última representaría, en la visión de Redhead (2002), una base ética para las respuestas

intelectuales de Taylor a los males de la Modernidad pero también constituiría un límite a las formulaciones políticas de Taylor, manteniendo una tensión irresoluble entre el ideal de reconocimiento de la profunda diversidad y el sostenimiento de la apertura a las identidades colectivas diversas. En contraste con esta línea de opiniones, Resnick (1997) considera que la filosofía política de Taylor es esencialmente secular y ofrece un marco para comprender la ciudadanía compartida, no en un reino celestial sino en uno terrenal, bajo los límites de un núcleo de valores incuestionables presentes tanto en la cultura occidental como fuera de ella.

Ahora bien, la adscripción de un autor a cierta corriente de pensamiento siempre tiene utilidad pedagógica porque permite establecer contrastes e identificar áreas problemáticas. Sin embargo, dado que el liberalismo tiene la capacidad de absorber a sus adversarios y de que nuestros conceptos políticos se han deteriorado a lo largo de la historia, dada la colección de fuentes y sus variadas interpretaciones, lo más adecuado para comprender un autor del talante crítico de Taylor puede ser identificar su estrategia argumentativa o la manera como se suma a la conversación sobre ciertos valores que se consideran importantes para la vida que llevamos y para la política que deseamos alcanzar (Appiah, 2007, p.17).

En este caso, de acuerdo con Abbey (2000), la estrategia más frecuente en Taylor consiste en tomar algunas líneas del liberalismo para criticarlas y contrarrestar otras que considera más estrechas y limitadas, enriqueciendo la discusión a partir de interpretaciones históricas y articulaciones teóricas, combinando lo cronológico y lo analítico. Lo primero porque considera que no es posible comprendernos a nosotros mismos si no abordamos la historia, y lo segundo, porque su concepción de la vida buena es una interpretación, siempre inconclusa, que exige articulación, ensamble y anudamientos que restituyan a la vida: hondura, riqueza y significado desde diferentes campos del conocimiento (Taylor, 1996).

Dicha estrategia se evidencia en los cuatro ejes que conforman su crítica al liberalismo y que resumen su pensamiento político: la concepción de sociedad civil, la idea de Estado neutral, el atomismo liberal, y la defensa de los derechos. Estos ejes están interconectados y son difíciles de considerar de manera independiente.

Taylor y su crítica al liberalismo

Los cuatro asuntos de la crítica de Taylor al liberalismo pueden sintetizarse así: en relación con la sociedad civil, resalta que ella se constituyó en la dirección de la separación de la Iglesia del Estado, no en la dirección contraria, de la separación del Estado de la Iglesia, por tanto, la define como una arena extra política, alternativa para el ejercicio de la libertad. Tengan o no sus organizaciones y asociaciones intereses propiamente políticos, estas resultarán cruciales a la hora de pensar las cuestiones relacionadas con la búsqueda de autenticidad y reconocimiento y en cómo se articulan en ellas la libertad negativa y positiva. Respecto a la idea de la neutralidad del Estado, Taylor la considera una idea angelical e insostenible en el marco de las sociedades contemporáneas, donde son frecuentes los reclamos por trato diferencial o acciones afirmativas que pueden ser interpretadas, por ejemplo, como privilegios para las minorías que ponen en juego la supuesta neutralidad. Taylor sostiene que cuando el gobierno formula una política pública y compromete el presupuesto público está promoviendo alguna noción de bien, ya sea implícita o explícitamente, y desanimando otras. Piensa que una manera en que la idea de neutralidad del Estado puede ser actualizada es bajo la forma de Estado secular, no porque sean sinónimos, sino porque este segundo concepto lidia mejor con la idea de tolerancia a la diversidad y el trato justo, no en el sentido de la imparcialidad, sino en el sentido aristotélico de trato diferencial. Taylor muestra, además, que las soluciones procedimentales, propias del liberalismo que dan prioridad a

lo correcto (lo legal) sobre lo bueno, ameritan ser revisadas en el marco de la tradición política de Occidente. Taylor considera que la afirmación de Locke sobre que el gobierno no tiene nada que hacer mediando en las creencias religiosas ha mutado, a lo largo del tiempo, en la idea de que éste no puede interferir en las creencias de la gente sobre lo que considera una vida valiosa, sea que esta contenga o no creencias religiosas (Abbey, 2000).

En cuanto a la crítica al atomismo liberal, Abbey (2000) explica que no es que Taylor reste importancia a los individuos o que identificar el poder de las fuerzas sociales que lo conforman sea equivalente a afirmar que ellos son completamente determinados por la sociedad. Mejor que eso, Taylor considera que el ideal liberal del individuo que toma distancia crítica de su sociedad solo es posible gracias a que existe una amplia cultura que valora y promueve el razonamiento crítico y el pensamiento independiente. Así, Taylor llama la atención sobre la importancia de pertenecer a una comunidad en dos sentidos: primero, porque ciertos bienes y concepciones del *yo* están solo disponibles para los individuos en virtud de la cultura a la cual pertenecen, de donde se infiere que para gozar de los derechos se requiere una obligación con la comunidad, idea que Taylor sostiene a la luz del concepto hegeliano de *Sittlichkeit* [eticidad]; y segundo, porque ninguna afirmación de la libertad individual o de los derechos puede hacerse por fuera del marco de la comunidad o la cultura, lo cual conduce a pensar que tanto la libertad negativa como la positiva son necesarias para el florecimiento humano y la democracia.

Para Abbey (2000), esto revela que la comprensión de los derechos por parte de Taylor difiere en gran medida de la interpretación liberal, pues mientras que para éstos los derechos son propiedad de los individuos para Taylor es imposible pensarlos por fuera del marco cultural. La línea argumental de Taylor muestra cómo durante el siglo XVII los derechos pasaron a ser concebidos como algo inherente a los individuos o propiedad de éstos, dando piso a la ley o

marco jurídico y olvidando su enraizamiento en los valores relacionados con la reducción del sufrimiento (por ejemplo no torturar o no castigar a los inocentes). Esto representa un giro en la idea original lockeana de equidad o trato igualitario.

Se deduce de esta exposición que la teoría de los derechos tal como la conocemos hoy día sufre de una desvinculación de los valores y concepciones sobre lo que significa ser una persona completamente humana, la dignidad que se le atribuye, sus capacidades y las cosas que forman la vida buena. Esto constituye el principal argumento de Taylor para sostener que es necesario “desencapsular”²² las bases de comprensión de los derechos para poder encontrar formas de balancear competentemente las necesidades, intereses y capacidades que se ponen en juego en el terreno de las demandas y reclamos de derechos. Por ello, este debate no puede reducirse a la fórmula de un único principio liberal (un principio fetiche)²³ capaz de resolver imparcial y eficientemente todos los conflictos sociales y políticos (Abbey, 2000).

Otra de las razones por las que, según Abbey (2003), Taylor es reacio a ver los derechos como una panacea para todas las demandas y disputas es la perspectiva jurídica que ellos dan a la vida social y política. Este modelo legalista no promueve el tipo de debate popular y de discusión que Taylor sostiene como vital para la práctica de la política en una democracia, la cual ve como una arena de diferencia, diálogo, negociación y compromiso, en resumen, como ejercicio de la libertad. Taylor ve esto como una seria limitación por varias razones: una, es que el modelo

²² “En muchas culturas [el] sentido de la especial importancia de los seres humanos está encapsulado en concepciones religiosas o cosmologías y conecta puntos de vista de la vida social humana que la hacen ir en direcciones antitéticas a la doctrina moderna de los derechos. [...] La doctrina de los derechos presenta la importancia humana de una forma radical y difícil de rechazar. [...] en el caso de muchas culturas y sociedades una concepción desencapsulada es literalmente inimaginable y las prescripciones de respeto general simplemente pueden parecer semejantes a las perversas violaciones del orden de las cosas. Una vez superada esta cuesta y, sin embargo, imaginada la desencapsulación, un campo de argumentación potencial está establecido (Taylor, 1997, pág. 85-87)

²³ Taylor usa el concepto de principio fetiche para referirse a principios de carácter liberal y procedimentalista que pretenden ser el centro de la solución al problema del consenso. Así, serían principios fetiche, por ejemplo, el principio de justicia de la teoría de Rawls y el principio de discurso de la teoría de Habermas. (Ver: Taylor, 2014a).

legalista de política no favorece la participación y el sentido de involucramiento colectivo y de responsabilidad por decisiones políticas que lo acompañan, lo cual hiere el sentido democrático; la otra, es que la diversidad de opinión e intereses en las sociedades occidentales modernas puede emerger y equilibrarse más adecuadamente a través del debate y la discusión en un modelo de política deliberativa, el cual puede hacer más difícil la acomodación de perspectivas diferentes y competitivas, pero también puede dar piso más firme a los consensos en la medida en que se validan los procesos y compromisos que fueron asumidos (Taylor, 1994a).

Para Abbey (2003), la posición de Taylor sobre los derechos concuerda con la idea de Isaiah Berlin sobre la pluralidad de valores que caracteriza a las sociedades contemporáneas, pero también se muestra en contraposición a la idea de la incompatibilidad entre dichos valores. La posición de Taylor es que la supuesta incompatibilidad entre los valores no puede asumirse como una idea *a priori*, sino que tiene que ser sometida o, en último caso, descubierta a través del intercambio, el debate, la discusión y la común deliberación. De ahí que la defensa de los derechos requiera otro modelo de política, en la que su apelación no tenga que ser exclusivamente individualista, sino que permita ser problematizada desde las distintas bases de comprensión; posición que cobra fuerza en medio del reconocimiento de que el discurso de los derechos ya no está confinado a las culturas occidentales sino que está expandiéndose a través del globo. Estas reflexiones son recogidas por Taylor en un artículo publicado por primera vez en 1999, titulado *Conditions of an unforced consensus on human rights (2014c)*, donde dirige sus preocupaciones a lo que puede estar en juego en un consenso voluntario internacional sobre derechos humanos.

En síntesis, lo que Taylor rechaza del liberalismo es la noción de neutralidad del Estado, la priorización de lo legal sobre lo bueno, el énfasis en la concepción negativa de libertad, su visión

instrumental de la política y las aspiraciones formalistas en medio de un mundo complejo, repleto de múltiples nociones de bien tanto en el ámbito público como privado. De otro lado se identifica con el liberalismo en cuanto al rechazo a la coerción, su defensa de la libertad y la búsqueda de las condiciones sociales y políticas que le son necesarias (Abbey, 2002a, p.153).

La controversia sobre la filiación liberal de Taylor puede encontrar una salida si se acepta que él es un pensador postliberal, entendiendo el postliberalismo como un debate que se pregunta sobre cuáles aspectos de la tradición liberal deben ser conservados y cuáles desechados, dando origen a una especie de tercera vía de pensamiento que se configura especialmente después del trabajo de Rawls pero guardando lo mejor del liberalismo y dejando atrás lo innecesario, indeseable o irreal. ¿Cuáles son estas cosas? Eso es lo que intenta responder el debate (Abbey, 2002a).

CAPÍTULO I

EL CONTEXTO

Taylor is one of the philosophers from whom I have learned most. By now he and I agree on a great deal. Whenever I find myself disagreeing with him, I reflect that I am disagreeing with a philosopher who has thought very hard and long about the topic which we differ, and whose objections I can deal with only getting back down to bedrock.

Richard Rorty (1994)

Después de que las críticas al liberalismo político de Rawls se centraran en las debilidades epistemológicas del constructivismo como estrategia teórica de fundamentación moral, se activó una discusión sobre otros recursos de fundamentación que permitieran salvar las dificultades que se hicieron evidentes con la fórmula del *consenso traslapado* como forma de estabilización social. La más importante de estas dificultades es la referida a la insuficiencia de los argumentos trascendentales (AT) para sostener un sistema normativo en un mundo plural donde es evidente que lo que podemos llamar bueno o justo no se deja atrapar bajo una sola fórmula.

A continuación, intento recoger esta discusión siguiendo los trabajos de Massini (1997, 2004) y Habermas (1999), quienes nos ilustran sobre este debate y nos permiten introducir la filosofía de Taylor como una filosofía que sin rechazar por completo los AT intenta una nueva fundamentación moral, apelando a elementos de la teoría de la argumentación contemporánea o nueva retórica, tales como: la posibilidad de hacer filosofía basada en argumentos modestos, más anclados a la experiencia humana; la reivindicación de la argumentación *ad hominem* como un tipo de argumentación de la razón práctica que permite controvertir sobre posiciones morales rivales y ofrecer argumentos racionales para sostener la base empírica de los argumentos modestos. La comprensión del lugar de estos recursos de la teoría de la argumentación en la filosofía de Taylor nos permitirá entrar en su visión sobre el consenso.

1. LA RUPTURA CON LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES (AT) EN LAS TAREAS DE LA FUNDAMENTACIÓN MORAL DEL CONSENSO

Según Massini (1997), el constructivismo es una posición teórica intermedia entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, que en Rawls tomó la forma de constructivismo político, una versión que evita intencionalmente los intrínquilis epistemológicos y los problemas del cognitivismo moral en la tarea fundadora. Este desvío es posible gracias a que, dentro de la variedad de recursos ensayados por la filosofía para la fundamentación posmetafísica de la moral —tales como el autointerés, las intuiciones y los sentimientos morales—, los presupuestos

formales y pragmáticos del razonamiento práctico o discurso moral adquirieron mayor estatus epistemológico (Nino, 1988).

El constructivismo supuso, siguiendo a Hume (1902), que el auténtico razonamiento moral se establece en su “desvinculación de toda referencia a la realidad de las cosas y, en especial, de cualquier referencia a la naturaleza humana” (Massini, 1997, p. 172), entendiendo el razonamiento moral como una condición artificial del ser humano, alejada de cualquier instancia de evaluación, regulación u obligación moral o, en otras palabras, desprovista de cualquier influencia (divina o externa) que pudiera poner en tela de juicio la capacidad humana para autonormarse. A dicha condición artificial se le otorga significado o valor mediante la interacción humana y se consolida por el hábito y la educación (Villavicencio, 2010).

Estos presupuestos no se sostuvieron en el tiempo (Massini, 2004, p. 8). El constructivismo olvidó, en su intento de hallar una base de fundamentación fuerte (objetiva), que en el campo inmanente o postmetafísico “sólo lo real es capaz de otorgar auténtica objetividad a las elaboraciones éticas [...] y que de premisas o principios «débiles» o relativos, sólo pueden seguirse conclusiones normativas o valorativas «débiles», incapaces de obligar, en su sentido más propio, la conciencia de los ciudadanos” (Massini, 1997, p.178).

De ahí que dos de las críticas más importantes al constructivismo se refieran, primero, a su apuntalamiento en la inmanencia de la razón humana (desvinculación de toda instancia de evaluación moral) para producir argumentos trascendentales, exceptos de prueba, y segundo, a su excesiva confianza en los procesos del pensamiento para garantizar la objetividad de los argumentos trascendentales o principios deducidos. Los constructivistas esperan, de un lado, que con el solo recurso de la razón y sin supuestos materiales se construyan, subjetiva o intersubjetivamente (monológica o dialógicamente), por ejemplo, los principios éticos que

necesita la convivencia social. Dentro de estas críticas caben aquellas que hacen ver, por ejemplo, los principios de justicia del liberalismo político como una imposición puramente racional alejada de la realidad y las construcciones humanas y sociales (Walzer, 2001); por el otro lado, esperan que los principios se puedan justificar más fácilmente por el método usado para hallarlos que por su fuerza epistemológica. Esta situación resulta problemática cuando se cae en cuenta de que no necesariamente de la validez de los procedimientos se puede deducir sin problema el contenido moral tal como hace el constructivismo político, que ofrece contenidos para la política, la moral y el derecho sin una referencia a los datos de la realidad o la experiencia humana (Massini, 2004).

Para Massini (1997), esta desconfianza de los contemporáneos en la capacidad fundante de los hechos y acciones de lo real es una reacción a un modo simplista e incompleto de comprender el intuicionismo racional, pues en éste aún es posible establecer un vínculo metafísico entre las reglas objetivas del obrar humano y un “algo” diverso situado “más allá” de la voluntad, subjetiva o intersubjetiva de los individuos, que lo hace incompatible con la noción postkantiana de autonomía. Esta observación de Massini explica en parte la actitud revisionista que en los últimos años ha tenido el intuicionismo racional y la revitalización del realismo moral (Halbig, 2004), vía que nos confronta con la pregunta sobre el valor de verdad o validez de todos o algunos juicios morales. Esta pregunta adquiere una dimensión bastante compleja cuando se le intenta responder manteniendo como marco el reconocimiento de la pluralidad de valores del mundo contemporáneo, donde se ve claramente que la estructura de lo moral no se deja atrapar en una única forma que sirva como marcador de verdad.

El modelo filosófico predominante sigue siendo el antirrealismo y no se acepta la explicación del realismo moral, respecto a que al menos algunos juicios morales tienen valor de verdad. Aun

así parece imposible adelantar cualquier tarea de fundamentación moral sin, al menos, aceptar la premisa de que los juicios de valor tienen un contenido cognitivo, o potencial de razones, vinculante de la voluntad, susceptible de ser explicado racionalmente y realizado en discusiones morales. Así lo deja ver Habermas (1999) en su reconstrucción de cómo la filosofía moral moderna ha intentado resolver la pregunta sobre qué es el contenido cognitivo de los juicios morales y en qué consiste la tarea fundamentadora.

Para dicha reconstrucción, Habermas (1999) parte de la aceptación de que al menos en la dimensión más básica de las relaciones cotidianas, los juicios de valor expresan un saber adquirido por individuos socializados comunicativamente durante los procesos de acoplamiento cultural. Así, “en tanto que patrimonio común de una forma de vida cultural, [dicho saber] goza de *objetividad* con base en su difusión y aceptación social” (p.55). Dichos juicios adelantan una tarea de coordinación de la acción social e incluyen la desmotivación a su infracción y formas de conciliación para cuando se entra en conflicto. Este tipo de coordinación se impone sobre otras formas de interacción como podrían ser la violencia o la imposición. Solo cuando esa tarea inicial de coordinación falla, es necesario recurrir a otras formas de coordinación como pueden ser la norma, que ya trae implícito el carácter de obligación, o la fuerza orientadora de los discursos normativos (p. 49).

En la tarea fundamentadora también se acepta el estatus epistemológico de algunos sentimientos morales tales como asco, indignación, vergüenza, culpa, desprecio y resentimiento (para incluir la perspectiva de todos los actores), pues se consideran fenómenos de la conciencia moral que reflejan las exigencias legítimas que se hacen entre sí los miembros de un grupo. Estos sentimientos y cualidades morales se diferencian de otros sentimientos y actitudes porque se hallan entretnejidos con obligaciones y deberes exigibles racionalmente, por tanto, gozan de un

estatus epistemológico diferente al de las simples preferencias, sentimientos o deseos subjetivos (Habermas, 1999, p. 30).

Tomando esto como punto de partida, Habermas (1999) sintetiza los intentos de respuesta de la filosofía moral moderna a la pregunta sobre el contenido cognitivo de los juicios de valor, diferenciando las teorías según lo que él llama el grado de *buena voluntad hermenéutica*, es decir, el nivel de aceptación que tienen de *ese saber moral* empleado intuitivamente en nuestras relaciones cotidianas (p. 31). Esta diferenciación va a dar como resultado dos tipos de discurso: por un lado estarían los discursos sobre la autocomprensión, que recogen el debate sobre la relación entre cierto saber moral y los motivos subjetivos de la acción; por el otro lado, estaría el discurso sobre la validez de las normas, que se mueve en la relación de la noción de la vida buena con lo moralmente correcto (pp. 40-45).

Ambos discursos, dice Habermas (1999), están comprometidos con la búsqueda de una moral universalista en tanto superación de la perspectiva egocéntrica en la elaboración de la norma social y reconocen una disposición de los interesados a convencerse recíprocamente de manera retórica (Habermas, 1985, p.29), es decir, por medio de la argumentación. La fuerza de este último recurso viene a jugar un papel determinante en la formación de la voluntad, que es, en última instancia, en donde puede ubicarse el sentido vinculante de los juicios de valor y la orientación al entendimiento mutuo en actitud transubjetiva. En otras palabras, en el mundo postmetafísico, la intersubjetividad es el único recurso inmanente disponible para la fundamentación objetiva de la moralidad, capaz de reemplazar lo que en el modelo metafísico de fundamentación se conoce como el elemento trascendente — o el elemento de donde la norma obtiene la autoridad o fuerza normativa. El otro elemento de la tarea de fundamentación es el asertórico o fuente del contenido de las normas o los enunciados sobre lo que se prohíbe o

permite, para el caso de una fundamentación basada en la intersubjetividad, este elemento sería *aquello que todos quieren*, ello daría cuerpo al contenido de la moral siempre y cuando se mantenga la distinción entre la aceptabilidad racional (aquello que es racional para todos) y lo racional para cada quien (Habermas. 1999, pp. 47-48).

Ahora bien, los intentos de fundamentación de la moral a partir de la intersubjetividad tienen que decir en qué se basa la fuerza o dirección de los discursos normativos, de tal manera que se asegure la afectación de la voluntad que garantiza la vinculación a las normas. La respuesta a esta pregunta, dice Habermas (1999), va a depender del tipo de teoría de dónde provenga la explicación y especialmente de la postura de cada una frente a las nociones de libertad, obligación, imparcialidad y principios universalizables, que son los criterios que por tradición filosófica aseguran la fundamentación.

Según Habermas (1999), los discursos de la autocomprensión cercanos a la tradición aristotélica presentan varias limitaciones para ofrecer una respuesta suficiente para la tarea fundadora, toda vez que se mantienen en el campo de las tradiciones y valoraciones éticas o la formación de juicios intersubjetivos dentro de una misma comunidad, permitiendo juzgar las orientaciones de valor, pero no los deberes, las normas y las obligaciones, las cuales requieren ser valorados más bien desde el punto de vista moral. Aquí, Habermas está partiendo de la concepción kantiana respecto a que el deber y la obligación gozan de mayor estatus epistémico que los valores y que solo a partir de la obligación y el deber se puede garantizar la formación imparcial del juicio y por consiguiente garantizar la autonomía (p.55). La distinción entre punto de vista ético y punto de vista moral para la justificación moral, le permite a Habermas plantear su propia ruta en cuanto a fundamentación se refiere y descartar cualquier intento de

fundamentación moral por la vía de la valoración ética, ya que, según él, por esta vía es imposible alcanzar el sentido de universalidad que requiere la moral (p. 57).

Habermas asume que cualquier intento de fundamentación ha de seguir el camino del punto de vista moral, apelando a principios universalizables y criterios de validez a fin de mantener el estatus epistemológico de la obligación y la imparcialidad. De ahí que Habermas eleve, en su teoría de la acción comunicativa, la práctica deliberativa a la forma del principio del discurso (Principio D), introduciendo también un principio de universalización (Principio U), el cual indica que solo puede hablarse de aprobación de las normas, siempre y cuando estas se hayan alcanzado en condiciones discursivas y que las consecuencias y efectos laterales, que se siguen del cumplimiento general de la norma, puedan ser aceptadas sin coacción por todos los implicados (Habermas, 1985, p. 88; 110).

En opinión de Habermas (1999), la fuerza de la práctica argumentativa en el ordenamiento social resulta intuitivamente fácil de ver en comparación con otro tipo de AT usados en los ensayos de fundamentación. Su tesis es que la praxis comunicativa, estructurada bajo las pretensiones de validez, posibilita un entendimiento universal, ya que éstas al apoyarse sobre un potencial de fundamentos existentes y vinculados mediante la conversación con las convicciones, trascienden el contexto en que se dan y superan los horizontes espacio-temporales. Así puede decirse que los fundamentos a partir de los cuales se obtiene el entendimiento están hechos de material epistémico especial e incorporan a la acción basada en el entendimiento un elemento de incondicionalidad que establece la diferencia entre la validez de las concepciones y la validez social de las prácticas habituales. Por ello puede afirmarse que lo que aceptamos como justificado para otra persona es una cuestión de fundamentación y no un asunto de costumbres vitales (Habermas, 1985, 28-29).

Me conformo aquí con la indicación fenomenológica de que las argumentaciones se llevan a cabo con objeto de convencerse recíprocamente de la corrección de las pretensiones de validez que plantean los proponentes para sus afirmaciones y que están dispuestos a defender frente a los oponentes. Con la práctica argumentativa se pone en marcha una competición cooperativa a la búsqueda de los mejores argumentos, competición que une a *limine* a los participantes en el orientarse al objetivo del entendimiento (Habermas, 1999, p. 75).

Esta referencia a la fenomenología de la argumentación ubica la propuesta de fundamentación moral de Habermas en la línea del trascendentalismo débil, una línea que no tiene que lidiar con pesadas discusiones sobre el sentido y la factibilidad de los AT que le dan forma a la teoría del discurso, porque los principios que propone como tal no tienen contenido normativo, en el sentido de que solo justifican emisiones y no motivan acciones. De esta manera evita la objeción de circularidad que tradicionalmente se presenta a las teorías que usan AT fuertes, como la de Rawls. Sin embargo, Habermas tampoco escapa a la crítica porque, al igual que Rawls, apela al procedimentalismo discursivo y a abstracciones artificiales, tales como el *principio de discurso* y el *principio de universalización*, que van en contravía de las búsquedas actuales de la filosofía en cuanto a bases objetivas de fundamentación moral (Massini, 2004, pp. 58-62).

El asunto que está en el centro de las críticas al constructivismo y al procedimentalismo es la controversia sobre la insuficiencia de los AT para sostener cualquier tipo de fundamentación, pues solo aquellos que compartan sus presupuestos quedarán convencidos por ellos. Los discursos sobre la fundamentación de las normas muestran que la debilidad de los AT está en que dejan las cuestiones ontológicas sin resolver, no dicen nada esencial sobre la naturaleza humana, la realidad o el conocimiento (Defez i Martín, 2002).

Según Rawls (1995), la razón por la que se evitan los asuntos ontológicos, al menos en su teoría, es porque de no ser así se pondría en juego la interpretación de la justicia como imparcialidad, la cual se haría insostenible si quedara supeditada a las deliberaciones y las motivaciones explicables por la psicología moral de personas o de ciudadanos reales. Optar por una psicología artificial es la solución de Rawls para enfrentar los vacíos en cuanto a la comprensión de la naturaleza humana y la poca fundamentación de la teoría social, tal como se deduce del siguiente apartado:

La naturaleza humana y su psicología natural son permisivas: pueden limitar las variables concepciones de las personas y los ideales de la ciudadanía, amén de las psicologías morales que las sustenten, pero no pueden dictar qué clases de concepciones debemos adoptar. [El ideal de la concepción política] intenta especificar la más razonable concepción de la persona que parecen permitir los hechos generales de la naturaleza humana y de la sociedad. La dificultad estriba en que más allá de las lecciones de la experiencia histórica y de ciertos fragmentos de sabiduría, considerándose éstos como no demasiado fundamentados en escasos motivos y capacidades (por ejemplo, en el altruismo y en una gran inteligencia), no existen muchos elementos en qué apoyarse. La historia está llena de sorpresas. Tenemos que formular un ideal de gobierno constitucional, para ver si tiene la suficiente fuerza para nosotros y puede ponerse en práctica con éxito en la historia de la sociedad (p. 99).

Dicha psicología artificial le permite a Rawls, manteniendo las premisas kantianas de fundamentación, ubicar la fuente de la moralidad en el carácter razonable del agente moral, una instancia vinculada al carácter racional pero diferenciada de él en cuanto a los propósitos y disponibilidad para la vida bajo formas de cooperación social. Para que esto pueda ser así, Rawls establece una jerarquía de deseos con fuerza vinculante, tales como deseos provenientes

de objetos (rationales), deseos provenientes de principios, y deseos provenientes de convicciones y establece que la aceptación del principio de justicia se da por su vinculación con los deseos provenientes de principios, que según él, están anclados a los deseos profundos de reciprocidad y ayuda mutua que subyacen a todo ordenamiento social.

En síntesis, lo que hemos obtenido hasta aquí después de este recorrido por los intentos de fundamentación moral son dos cosas: primero, que la tarea de fundamentación postmetafísica exige, siguiendo el modelo metafísico, la identificación de un elemento que pueda reemplazar el elemento trascendente, del cual se obtiene la fuerza vinculante de la voluntad, la identificación de las fuentes para la generación de los contenidos de la norma, y la identificación de las concepciones de los elementos que garantizan la fundamentación, tales como la libertad, la obligación, los principios y la autonomía. Así, en el campo inmanente, la intersubjetividad parece ser, hasta ahora, el único recurso capaz de alcanzar la trascendencia o fuerza que requiere la fundamentación moral, y los discursos, cualquiera sea su grado de voluntad hermenéutica, confían en la fuerza de la argumentación como vía para el convencimiento mutuo; en definitiva, la vinculación de la voluntad por razones intelectivas (Habermas, 1999). Segundo, que los AT son insuficientes para sostener la fundamentación de una moral universalista, porque al fin y al cabo solo pueden ser aceptados por quienes comparten sus premisas y, en definitiva, lo único que pueden probar es algo sobre la autocomprensión que tenemos de nosotros mismos y sobre cómo vemos el mundo (Defez i Martín, 2002).

Así las cosas, si por vía de lo que Habermas llama el punto de vista moral no ha sido posible hallar un criterio de fundamentación objetivo, que satisfaga las exigencias de la crítica posmetafísica, porque tiende a reducir la solución a un único principio universal sobre el cual se sostendría el ordenamiento social, entonces quizá valga la pena explorar la vía que Habermas

descartó por considerar que no cumple con los criterios de universalización, es decir, aquella fundamentación del consenso que avanza por la vía del punto de vista ético o de los discursos de autocomprensión; Es en esta vía que la filosofía de Charles Taylor (2005c) ocupa un lugar destacado.

2. LA POSICIÓN DE TAYLOR FRENTE A LOS AT

Taylor (2005c) no discute la validez de los argumentos trascendentales (AT). Con Watt (1997) reconoce que alguna carga de verdad deben tener con el fin de poder usarlos exitosamente en la esfera del discurso y admite que ellos aún tienen una función en la filosofía: responder a los escépticos sobre la necesidad de ciertos conceptos *a priori* para poder pensar o experimentar algo (Stroud, 1968). Sin embargo, Taylor sugiere no solo una nueva forma de asumirlos sino también una reflexión sobre la manera como ellos operan, su naturaleza, su finalidad y el carácter revisable de dichos argumentos (2005c).

La posición de Taylor frente a los AT se inscribe dentro de su crítica al modelo representacionalista en epistemología²⁴ y el reconocimiento de que dicho modelo no ha podido ser superado a pesar de las críticas recibidas por autores tan importantes como Hegel, Heidegger,

²⁴ Aquel modelo desde donde se sustenta la inmanencia de la razón y su capacidad para emitir principios normativos *a priori*. El representacionalismo se considera uno de los componentes fundamentales (junto con el esencialismo y el fundacionalismo) de la tradición epistemológica predominante en Occidente desde la antigua Grecia a la actualidad; en la modernidad recibió influencias del pensamiento de Descartes, a quién, según Taylor, le debemos la confianza ciega en el método correcto para la producción de conocimiento. El representacionalismo sostiene que saber es representar con precisión y certeza, basado por principios de la mera razón, sin intromisión de sesgos por parte del sujeto, lo que está por fuera de la mente. Es decir, lo único que propiamente conocemos son ideas en nuestras mentes. A esta tradición le debemos las aspiraciones de universalidad y objetividad de la ciencia moderna. (Ver: Filgueiras Nodar, JM. (2010). Representación y representacionalismo en Richard Rorty. En: Labastida, J. Aréchiga, V. (Coord). *Identidad y diferencia. Vol. III. La filosofía y la ciencia*. México. Siglo XXI Editores. (pp. 227-241); Pérez Otero M. Epistemología representacionalista y realismo científico metafísico en Locke. *Teorema*. 19,2, pp. 5-17.

Merleau-Ponty y Wittgenstein. Dice Taylor (1997) que estos autores siguen compartiendo con Kant lo que se denomina “argumentación desde condiciones trascendentales” o aceptación de principios *a priori* que se dan por autoevidentes y exentos de prueba. Para Taylor, lo que estos autores han hecho es, más bien, ampliar y darle un nuevo significado al proyecto de la razón moderna: la razón autorresponsable que, a su vez, encierra “un ideal de libertad, de pensamiento autónomo, autogenerado” (1994a, p. 130):

[Esta ampliación] implica, primero, concebir la razón de forma distinta, de manera que incluya —al lado de las formas familiares de la ilustración— una nueva sección, cuya excelencia consiste en ser capaces de articular claramente el sustrato de nuestras vidas. Para ello podemos usar la palabra «desocultación», siguiendo a Heidegger. Y ésta va acompañada de una concepción del razonamiento crítico de importancia especial para el pensamiento moral, que se centra en la naturaleza de las transiciones de nuestro pensamiento, del cual «la crítica inmanente» es sólo el ejemplo mejor conocido (1997, p. 37).

Esta cita es bastante reveladora de las ideas que dan cuerpo al pensamiento de Taylor. En primer lugar, nos permite ubicarlo como un crítico, o en palabras de Baker (2007), un reformador de la epistemología que comparte la crítica más fuerte respecto a los alcances de los AT en cuanto a su capacidad de convicción (Defzi, 2002). En segundo lugar, la cita nos permite notar la filiación de Taylor con conceptos como el de «desocultación» y «transiciones del pensamiento», los cuales hacen parte del bagaje de la fenomenología en la vertiente hermenéutica, sobre todo de la filosofía de Gadamer. Desde esta vertiente se acepta que, aunque el pensamiento moral se expresa necesariamente en forma de principios, ellos no están exentos de refutación o crítica, tarea en la que la explicación histórica juega un papel determinante (Romero, 2013).

Desde la crítica al modelo representacional en epistemología Taylor se alinea con la crítica más fuerte que se plantea a los AT. De ellos se dice que tienen una demostración circular, pues aunque parten del pensamiento y la experiencia, la conclusión a la que llegan es de carácter no psicológico, una premisa que debe aceptarse como verdadera para poder obtener una representación del pensamiento y la experiencia. De tal modo se concibe la mente como algo independiente de los objetos físicos o, en otras palabras, se incurre en una negación de la realidad que desconoce que la única vía legítima de tales argumentos sería llegar por sí mismos a una conclusión sobre cómo se dan el pensamiento y la experiencia (Bruecker, 1996).

Siguiendo a Taylor (2005c), los AT son “cadenas de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad que conciernen a la experiencia y tienen de ese modo un anclaje indiscutible [en la experiencia]” (p.133). Sin embargo requieren demostración, lo cual parece paradójico. Dicha demostración se da por medio de un argumento regresivo que lleva a que la conclusión más fuerte deba ser cierta para que el hecho indubitable de la experiencia sea posible. Dicha demostración deja la conclusión como una convención que debemos asumir para poder pensar los asuntos prácticos, hallar el mundo y nuestras experiencias inteligibles en términos diferentes a los empíricos.

Al proceder de este modo, dice Taylor (2005c), los AT dejan escapar cuestiones ontológicas sobre el sujeto de la experiencia; por tanto quedan siempre abiertos a un debate incesante. Esto se corregiría si se aceptase que tales argumentos, más que en la experiencia, se basan en la explicitación de un discernimiento de nuestra propia actividad cognoscente. Desde ahí se nos autorizaría a hacer algunas afirmaciones apodícticas de indispensabilidad que mejorarían la coherencia del AT, a saber, que para que haya experiencia, el sujeto debe tener algún grado de inteligibilidad de lo que hace, de lo cual se deduciría un grado mínimo de conciencia y

comprensión sobre lo que hace —es decir de autoconciencia—. Este grado de conciencia le permitirá saber cuándo se cumplen las reglas para poder hablar explícitamente de experiencia, reconocer las condiciones de fracaso y hacer preguntas (pp.123-130).

Así, Taylor (2005c) plantea que los AT no deben asumirse como una afirmación terminante sobre los seres humanos, sino como una afirmación de mayor anclaje empírico. Esto es, no la búsqueda de pruebas objetivas, materiales, sino más bien la búsqueda de respaldo en algún tipo de argumentación más profunda (moral), a la que llama argumentación *ad hominem* (1997): un tipo de argumentación de la razón práctica capaz de presentar consideraciones (fines morales) con potencial para determinar al intelecto y, por tanto, susceptible de ser usadas para arbitrar entre posiciones rivales (p. 62). La explicación de Taylor sobre porque la argumentación *ad hominem* determina el intelecto se ajusta, primero a la explicación racionalista que sostiene que la voluntad es libre de orientarse al bien o el mal pero se deja permear por las razones que ofrece el entendimiento, y segundo, que las posiciones morales son susceptibles de controversia y pueden ser sometidas a examen y debate. Estas consideraciones resultan fundamentales para comprender la libertad en el sentido tayloriano de autorrealización que exploraremos más adelante en este trabajo.

En el campo de la diversidad moral, la argumentación *ad hominem*, a diferencia de la argumentación *apodíctica*, es un tipo de argumentación profunda que, basada en la “evaluación fuerte”²⁵, parte de la idea de que los auténticos fines morales, aquellos que van más allá de la

²⁵ El concepto de “evaluación fuerte” es un recurso teórico usado por Taylor (1997) para sustentar el estatus epistemológico especial de los auténticos fines morales. Es decir, el estatus de aquellos fines que se imponen a la razón por su vínculo con la obligación e independientemente de la fuerza de la deseabilidad. Con ese concepto Taylor introduce una diferencia cualitativa en el orden de la deseabilidad y corrige lo que hasta ahora se conoce como la falacia naturalista de considerar que las cosas son buenas porque se desean. Así, para hablar de los auténticos fines morales, Taylor (2005a) habla de los deseos de primer y segundo orden donde los segundos serían deseos que después de la “evaluación fuerte” resultan significativos y necesarios para la realización de la libertad,

deseabilidad y que están vinculados con la obligación, o al menos con orientaciones hacia el bien y lo correcto, son compartidos, desde el principio, por los contrincantes. Así, este tipo de argumentación asume los desafíos racionales a la moralidad porque está dirigida no a describir el mundo sino a decir cómo debería ser el mundo y saca a la razón de la aparente impotencia en asuntos morales, pues en estos asuntos, más que de presentar hechos o principios incontrovertibles, se trata de argumentar desde la base, profundizando en las premisas básicas que generan las divergencias, desenmascarando los pretextos con que se intentan justificar una determinada posición moral y mostrando los puntos del error, la contradicción y también de convergencia (1997, p. 60-61).

Taylor sugiere que la manera de lograr esto es llevando la argumentación *ad hominem* hasta un punto donde se pueda identificar una *transición*²⁶ en la biografía del sujeto que permite la superación del error, clarificar la confusión o resolver la contradicción que le impedía concordar con su contrario. En esta forma de argumentación, la transición de X a Y no se ve como una ganancia, como en el caso de las argumentaciones apodícticas (comparativas o decisivas) que dicen cómo es el mundo pero no cómo debería ser, sino como un *crecimiento moral* (1997, p.81), en el sentido de una creciente conciencia de sí mismo y de la capacidad para imaginar la

mientras que los deseos de primer orden son subjetivos y pueden (después de su evaluación), resultar irrelevantes o menos significativos para el ejercicio de la libertad entendida esta como autorealización y no meramente como ausencia de obstáculos externos para hacer las cosas (pp. 274-281). Rawls (1995), en su intento de adscribir la moralidad al carácter razonable del agente también introduce un factor diferenciador entre deseos y establece una jerarquía entre lo que llama deseos asociados a objetos, deseos asociados a principios y deseos asociados a concepciones. En la visión rawlsioniana, serían los deseos asociados a principios los que están en la base de la justificación del principio de justicia (pp. 167- 170).

²⁶ El concepto de transición juega un papel importante en la filosofía de Taylor, lo usa en el sentido gadameriano de experiencia epocal, de disolución de una realidad para darle lugar a otra que deviene y se instala en la vida del sujeto. Ver: Gadamer, G. (1993). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme (p. 139). El concepto de transición biográfica se sustenta en el potencial expresivista del lenguaje, el cual permite crear y recrear los sentidos para la experiencia del sujeto, facilitando un cambio de posición u opinión respecto a asuntos que resultan centrales para la comprensión de la libertad como autorrealización. Esta condición del lenguaje sostiene la concepción de que cada persona es única, creativa y creadora de sí mismo.

pertenencia del yo a entidades cada vez más grandes e impersonales como pueden ser el Estado, el movimiento social o la comunidad humana.

Para hacernos una idea de lo que puede ser un argumento *ad hominem* y su estructura, podemos ir a *La ética de la autenticidad* (1994a) donde Taylor, argumentando en favor de la recuperación y articulación del ideal de autenticidad, desarrolla su idea de por qué la autorrealización debe comprenderse como un ideal auténtico que, más allá de todas sus variantes egocéntricas, inaugura una época de responsabilización que “nos convoca a elaborar por nosotros mismos nuestras opiniones y creencias” (p. 105) en aras de incrementar la libertad como autorrealización. Este panorama de búsqueda del ideal de autenticidad crea la imagen de una lucha continua en la que la gente puede degradarse o también elevarse, precisamente porque el resultado de la lucha está siempre por decidir (p. 110).

El argumento *ad hominem* que Taylor desarrolla en esta ocasión comienza con una defensa del ideal de autenticidad apoyado en la refutación de las ideas contrarias a dicho ideal para pasar luego a cuestionar la pertinencia de las críticas según las consecuencias a que conducen. Una vez se alcanza la refutación, Taylor pasa a afianzar la defensa de dicho ideal motivando el cambio de prácticas o nuevas interpretaciones e ilustrando la manera como nuevos intentos se han desenvuelto en la historia, dejando ver que

[...] la naturaleza de una sociedad libre estriba en que será siempre escenario de una lucha [permanente] entre formas superiores e inferiores de libertad. Ninguno de los bandos (detractores y defensores) puede acabar con el otro, pero pueden desplazarse sus líneas, nunca de forma definitiva, pero al menos sí para algunas personas durante cierto tiempo, de una forma o de otra. Por medio de la acción social, el cambio político y la captación de corazones y mentes, pueden ganar terreno formas

mejores, al menos durante algún tiempo. [...] sugiero que no nos dediquemos a buscar la Tendencia, cualquiera que esta sea, de auge o declive, sino que rompamos con la tentación de discernir tendencias irreversibles y consideremos que se libra una lucha cuyo resultado está continuamente por decidir. [...] En la consiguiente polarización entre detractores y defensores, lo que se pierde es precisamente la rica comprensión de este ideal. En cierto sentido, ambos conspiran para identificarlo con sus más bajas y egocéntricas expresiones. Contra esa conspiración ha de realizarse la labor de recuperación que en cierto sentido he venido bosquejando [...] (pp. 108-110).

Con el recurso de la argumentación *ad hominem*, Taylor pone la demostración de la validez de los AT en el campo de la mejor explicación posible²⁷ dentro de un campo o trasfondo moral que supone compartido por todos los seres humanos (1994a, 2005d). Esta posición está lejos de ser una posición relativista como a veces se ha considerado (Gracia, 2012, p.12; Thiebaut, 1997, p.15), pues la búsqueda de la mejor explicación posible en aras de la comprensión mutua es el antídoto al “todo vale” del relativismo y a su principio de inconmensurabilidad (Lazo, 2008).

Taylor (1997) no está seguro de que esta forma de argumentación *ad hominem* pueda llevarse al plano de las diferencias culturales. Sin embargo, partiendo de que el presupuesto fundacionalista que considera las posiciones contrincantes como “sistemas cerrados explícitos” no puede ser sostenido, entonces los argumentos de transiciones también serán posibles entre

²⁷ La mejor explicación posible es entendida por Taylor (1997) como una consideración capaz, por medio del razonamiento, de determinar el intelecto y cambiar los puntos de vista morales. Es decir, la mejor explicación desenmascara el carácter moralmente insensible, corrige el error y aclara la autocomprensión del agente. Todo ello bajo el presupuesto de un trasfondo moral compartido más allá de los límites culturales (pp. 59-90). En una dimensión más amplia, el concepto de la “mejor explicación posible” (2005d, p. 146) se asocia al concepto del círculo hermenéutico, cuya intención es aclarar, comprender, sacar a la luz una coherencia o sentido subyacentes de un texto o una acción: lo que era extraño, engañoso, enigmático, contradictorio, ya no lo es porque ha sido explicado. [Todo esto es posible] siempre y cuando exista una comprensión común de las expresiones, del «lenguaje» en cuestión (2005d, p. 146).

culturas (p.81). De hecho, Taylor (1997) sugiere intentar dos recursos para superar la distancia y la incompresibilidad entre culturas: a) hallar un *nuevo valor*: lo que puede ser entendido como “elaborar y desarrollar una idea que está marginalmente presente en todas las culturas. En su forma desarrollada, este nuevo ideal planteará nuevas exigencias que transformarán los códigos morales de las culturas previas” (p. 85). Esta idea puede alcanzar la forma de una convicción difícil de negar. Y b) *herir las cosmologías*: puesto que estas contienen el sentido de muchas de las prácticas que deseamos desafiar. Por ejemplo, en muchas culturas

el sentido de la especial importancia de los seres humanos está encapsulado en concepciones religiosas o cosmológicas y conecta puntos de vista de la vida social humana que la hacen ir en direcciones antitéticas a la doctrina moderna de los derechos. Así, parte de lo que hay de especial en los seres humanos puede consistir en el hecho de que son el auténtico alimento para los dioses o de que encarnan principios cósmicos diferenciados entre hombres y mujeres, que imponen determinados papeles a cada sexo (1997, p. 86).

Con herir o desafiar las cosmologías, Taylor (1997) se refiere a la posibilidad de cambiar o hacer ver como inadecuado el sistema de creencias semiarticuladas acerca del modo en que determinado grupo cree que las cosas tienen que ser. Para Taylor la historia ofrece varios ejemplos de cómo puede esto ser posible. Un caso ilustrativo se refiere al cambio de actitud frente al sufrimiento innecesario debido al quiebre producido en la cosmología que daba sentido a los “castigos horripilantes” (p. 85).

Bajo la consideración de que las posturas rivales no pueden sostenerse como sistemas cerrados explícitos y que la idea del respeto a los seres humanos (encapsulada o no) está presente en

muchas culturas, podemos confiar en la posibilidad de llevar la argumentación *ad hominem* al plano intercultural.

Resumiendo, dos cosas llaman la atención de la posición de Taylor respecto a los AT: su coincidencia con el debate que desde los años 60 —aún vigente (Stern, 1999, 2000, 2007)— discute el uso y utilidad de los argumentos trascendentales en filosofía y su posible corrección mediante argumentos trascendentales modestos (Bruecker, 1996); y el uso del desacreditado concepto de argumentación *ad hominem*, como recurso para demostrar el mayor anclaje empírico de los AT.

Estos elementos del pensamiento de Taylor, sumados a su concepción dialógica de la identidad y la vida social, y a sus planteamientos sobre la validez de los juicios de valor, nos permiten ver los vínculos de su trabajo filosófico con la teoría de la argumentación contemporánea o Nueva Retórica y considerarlo un pensador de la intersubjetividad; recurso que, en palabras de Habermas (1999), es el único del campo inmanente o del pensamiento posmetafísico con potencial para convertirse en la base de la fundamentación moral de un consenso.

No extraña que Taylor apele a una teoría de la argumentación, pues en las bases de su filosofía están la concepción aristotélica del origen social de lo humano, así como los trabajos de G. H. Mead sobre la interacción social y recursos de la filosofía del lenguaje, pero también Herder, Von Humbolt y Wittgenstein. Este substrato teórico da lugar a una concepción dialógica de la identidad y la vida social que va a consolidarse alrededor de la filosofía de Gadamer, especialmente en relación con la dialéctica de la conversación (Taylor, 2014d).

La concepción dialógica de la identidad y la vida social es expuesta por Taylor, sobre todo en su texto *Política del Reconocimiento* (2001). En éste la preocupación fundamental es plantear

cómo pueden las cuestiones morales y la identidad cultural ser defendidas en un contexto de creciente pluralidad, que considera a los asuntos morales como incontrovertibles. El argumento principal de Taylor para hacer posible la discusión sobre estos asuntos es considerar la identidad humana como un asunto que se crea dialógicamente, en respuesta a nuestras relaciones y diálogos reales con los demás. Esta perspectiva incluye poner el énfasis en la idea de que los individuos son socialmente conformados, así “una sociedad que reconozca la identidad individual será una sociedad deliberadora y democrática, porque la identidad individual se constituye parcialmente por el dialogo colectivo” (Gutmann, 2001, p. 19).

Taylor sostiene que es imposible negar la condición social de la naturaleza humana afirmando que tanto la génesis de la mente como el sostenimiento de la identidad (1994a, pp.67-76) no son procesos monológicos sino dialógicos, en el sentido de que “nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos por medio de enriquecedores lenguajes que aprendemos mediante nuestro intercambio con las demás personas. Las personas por sí mismas no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición” (Taylor 2001, p. 53).

Dicha dialogicidad implica una negociación (entre lo socialmente aprobado o demandado y lo deseado por el sujeto) en dos planos: el íntimo y el social. En el plano íntimo, se desarrolla un ideal de identidad²⁸ que depende en forma crucial de las relaciones con los demás, de ahí la valoración del reconocimiento como una necesidad humana fundamental. En el plano social, tiene lugar un diálogo abierto, basado en el reconocimiento igualitario de los derechos fundamentales; diálogo que se ve afectado en la tradición liberal porque al asumir esta tradición

²⁸ “Interpretación que hace una persona de quién es y sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 2001, p.43).

un carácter neutral frente a las concepciones de vida buena, la noción de bien es excluida de la discusión en el ámbito político (Taylor 1994a).

El concepto de reconocimiento va a centralizar mucho de la discusión de Taylor (2001) sobre el origen social y dialógico de la identidad humana. El reconocimiento es una necesidad y una exigencia que moviliza motivaciones personales y fuerzas políticas en relación con la identidad. “La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitado, o degradante o despreciable de sí mismo” (p. 43). En consecuencia de esta tesis, el falso reconocimiento es una falta de respeto y puede causar daño, y el reconocimiento debido no solo es una cortesía sino una necesidad humana vital (p. 45).

La importancia del reconocimiento es hoy universalmente reconocida en una u otra forma. En un plano íntimo, todos estamos conscientes de cómo la identidad puede ser bien o mal formada en el curso de nuestras relaciones con los otros significantes. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida e reconocimiento igualitario. Ambos planos se formaron a partir del creciente ideal de autenticidad, y el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura [democrática] que surgió en torno a este ideal” (2001, pp. 57-58)

Bajo estas consideraciones, podemos sostener que Taylor es un pensador de la intersubjetividad y comprender por qué apela a una teoría de la argumentación, ya no desde la línea de un intercambio estructurado, como en la línea habermasiana, sino en el marco de un modelo conversacional y dialéctico, al estilo gadameriano, que revela su potencial en las dinámicas de la vida cotidiana y social y es capaz de trascender al ámbito político.

Respecto a la influencia de Gadamer en su obra, dice Taylor (2014d): el gran desafío de este siglo, tanto para las ciencias sociales como para la ciencia política, es la comprensión del otro, es especial por aquella condición de que las normas ya no resultan suficientes para unificar la pluralidad y el relativismo campea como recurso para interpretar las diferencias entre las culturas. Gadamer ha hecho una gran contribución al siglo XX a este respecto porque ha propuesto un nuevo y diferente modelo, mucho más frutífero y prometedor para sacarnos del dilema del etnocentrismo y el relativismo. Dicho modelo es el modelo conversacional (2014, p. 24).

Para Gadamer (2004) la conversación es una comunicación de sentido, el arte de la hermenéutica, tiene su propia voluntad: no es sólo que ella sea conducida por quienes conversan, sino que éstos son también conducidos por ella. Transcurre “en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo” (p. 11). “La conversación constituye desde sí un lenguaje común. Algo parece puesto en medio y los interlocutores participan de ello y se participan entre sí sobre ello. El acuerdo sobre el tema que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación se elabora un lenguaje común” (p. 13). Pero la conversación debe lidiar con varios obstáculos, el más importante de ellos lo conforman los supuestos de la comprensión o los supuestos de los dialogantes que actúan como barreras que impiden ver la variedad de sentidos que pueden surgir en la conversación impidiendo la comprensión. Sin embargo, para Gadamer la comprensión siempre será posible más allá de distancias y diferencias, siempre que los dialogantes, sean quienes sean, se esfuercen por comprender. Así, la comprensión siempre se entiende como una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual. Se trata de una forma de apropiación bajo los supuestos de los prejuicios que el sujeto que comprende pone frente a aquellos que quiere entender. Entender esto

significa entender hermenéuticamente la comprensión y, al mismo tiempo, pone el fin a toda teoría ingenua sobre la comprensión (p. 15).

Un ejemplo de la aplicación del modelo gadameriano de la conversación en los trabajos de Taylor puede leerse, por ejemplo, en el informe sobre las acomodaciones razonables llevadas a cabo en Canadá con el fin de armonizar las prácticas de reconocimiento de derechos en el contexto de las diferencias culturales (Bouchard & Taylor 2010). Dicho informe sopesa las ventajas y desventajas de una política basada en los acomodados razonables como práctica jurídica institucionalizada para la gestión de la diversidad frente a otra política de vía ciudadana denominada *ajuste concertado*. Según Esquien (2011), “esta última suele ser previa a la del acomodo razonable ya que pretende que, de manera contextual, deliberativa, y consensuada, se llegue a acuerdos entre las partes interesadas, normalmente ciudadanos y la administración o sectores privados” (p. 239), sin intervención de la corte.

3. TAYLOR Y LA NUEVA RETÓRICA

La teoría de la argumentación sobre la que quiero llamar la atención en el pensamiento de Taylor se define como una teoría de la argumentación cuyo objeto de estudio son las técnicas discursivas que tienden a provocar o acrecentar la adhesión intelectual de los hombres a las tesis que se les presentan para obtener su acuerdo (Perelman, 1989). Dicha teoría responde a esa

gran corriente de pensamiento que desde mediados de la década de los cuarenta reaccionó contra los excesos teóricos del empirismo lógico, de un lado, y contra las ideas retardatarias y absolutistas en la política europea del

otro [...]. [El empirismo lógico], al haber dejado por fuera de lo racional las actividades prácticas no pudo desarrollar una crítica válida a la forma atroz de hacer política [aquella que predominó en Europa durante la primera mitad del siglo XX] (Monsalve, 1992, pp. 13-14).

El punto de partida de esta teoría fue, también, la reflexión sobre la validez de los AT en su forma de los juicios de valor. Bajo la perspectiva positivista los juicios de valor son considerados arbitrarios e inverificables, lo que dio cuerpo a la consigna de que es imposible razonar sobre los valores. Sin embargo, en la vida práctica se usan los juicios de valor para resolver asuntos de justicia, como por ejemplo, la fórmula: “personas semejantes deben ser tratadas semejante, requiere establecer qué es lo semejante frente a lo no semejante, y ello requiere juicios de valor” (Monsalve, 1992, p. 13).

En la tradición de las teorías de la argumentación fue Perelman quien planteó la hipótesis de la existencia de una lógica de los juicios de valor que los fundamenta racionalmente. Para encontrar dicha lógica sigue el método de Gottlob Frege, llegando a la conclusión de que solo la retórica, el arte de persuadir, puede dar una justificación a los juicios de valor, pues la persuasión puede considerarse un modo de demostración. Más tarde vino a sumarse a la retórica la idea de la dialéctica como el arte de la discusión. Hoy, ambas, persuasión y dialéctica, son consideradas facultades para proveer argumentos y de ellas, más la lógica, surge la teoría que estudia las condiciones de admisión o rechazo de una tesis en discusión y las condiciones de su presentación (Monsalve, 1992).

Siguiendo a Santibañez (2012), en la década de los años 70, en Canadá, la nueva retórica o teoría de la argumentación contemporánea (Walton, 1998; Beuchot, 1998; Santibañez & Marafioti, 2008) obtuvo resultados de investigación importantes respecto al estudio del

razonamiento, las falacias y el argumento como un tipo de producto mental y social, y se hablaba de un movimiento en torno al razonamiento práctico y cotidiano, que respondía a las demandas intelectuales de la época (p. 25). No puedo asegurar que Taylor conociera este debate, pero es sorprendente la forma como coinciden los argumentos. Tiendo a pensar, siguiendo a Lazo (2008), que el trabajo de Taylor, sin perder unidad y sentido ético pone a prueba los argumentos de los debates más actualizados sin descuidar las consecuencias políticas (p. 31). Lo cual reafirma su posición como un pensador dentro de la línea del perfeccionismo moral racionalista.

(1) De acuerdo con Stroud (1968), lo que se puso en juego al cuestionar los alcances de los AT fue la posibilidad de deshacerse del elemento metafísico que invalida su demostración. Strawson (1985) sugirió que para deshacerse de dicho elemento, los AT sólo tendrían que mostrar conexiones internas al propio pensamiento, aunque eso les hiciera perder su función como respuesta antiescética. Pero en aras de mantener esta función, en discusiones más recientes, Stroud (1994; 1999) propuso un tipo de argumentos trascendentales intermedios al que él llama argumentos trascendentales modestos, los cuales permitirían obtener consecuencias metafísicas de premisas psicológicas. Esto se lograría mediante un análisis de nuestras creencias y su relación con un mundo distinto a ellas:

Estos argumentos nos ayudarían a establecer conexiones dentro del pensamiento que mostrarán cómo algunas de nuestras creencias son invulnerables al ataque escéptico, no porque haya una demostración de que sean verdaderas, sino porque nos es imposible tener las creencias que tenemos y al mismo tiempo considerar que éstas pueden ser falsas. Lo cual sigue manteniendo un vínculo con un mundo exterior, aquel donde las creencias tienen su origen (Bruecker, 1996, p. 275).

La explicación de Stroud parece alineada con los argumentos antiescépticos de Davinson (1984) (teoría de la interpretación) que apela a la consideración, bajo el principio de caridad, de que todas las creencias son verdaderas, al menos desde el punto de vista del interprete, aunque ello no implique necesariamente tener conocimiento —o certeza— de ellas. El principio de caridad de Davinson es condición de posibilidad en la atribución de un lenguaje y de pensamiento a otros, e implica, en las tareas de interpretación, partir de la idea de que todos tenemos una visión esencialmente correcta del mundo.

Pero estas consideraciones introducen, en la tarea de la interpretación, el problema de la historicidad de la verdad en el sentido de que sería la interpretación la que ofrecería la mejor explicación en el marco de un proceso histórico. Lo que nos enfrentaría a la cuestión de nunca encontrar juicios que sean válidos en todas las etapas de ese proceso. Es decir, todo juicio perderá en algún momento del desarrollo histórico su validez; no habrá, en el conjunto de nuestros conocimientos o ciencias, juicios que conserven su validez y permanezcan como estructuras invariantes del conjunto del conocimiento en proceso de cambio, esto es, que permitan identificar a X como X a través del tiempo. Estas consecuencias son imposibles de asumir en cualquier tesis de fundamentación ya que esta tarea requiere, al menos, salvar la identidad de aquello que cambia a lo largo del tiempo.

Una salida a esta dificultad sería reconocer la necesidad de establecer conceptos suprahistóricos que permitan otorgar validez a las interpretaciones históricas. Aunque hoy no es suficientemente claro cuáles podrían ser estos conceptos, sobre ellos recaerá la demanda de contenidos asertóricos, el otro elemento, además del trascendente, que requiere, según Habermas, toda tarea fundadora (Rosas, 1990).

Según vimos, especialmente a través de la explicación de Habermas, la noción de trascendencia es indispensable en las tareas de fundamentación pues de ella es de donde los argumentos obtienen su fuerza para vincular la voluntad. Si uno quiere preguntarse por cuál elemento jugaría ese papel en el pensamiento de Taylor, la respuesta es, siguiendo la interpretación de Baker (2007), la noción de bien. Esta es una noción compleja, vinculada al pensamiento religioso y que causa detractores dentro de los lectores de Taylor, por considerar que detrás de ella se esconde una defensa del teísmo cristiano, específicamente católico. Sin embargo más allá del reconocimiento de su lugar como una de las categorías centrales del pensamiento cristiano, se trata de una categoría anclada fuertemente a una antropología optimista, desde la que se supone que los seres humanos somos, ante todo, seres éticos, en busca de trascendencia. Ello se manifestaría en todas las dimensiones de la vida y la agencia colectiva (Liakos, 2012).

La noción de bien, profundamente conectada a instintos morales extraordinariamente profundos, poderosos y universales trasciende la existencia humana mediante una sucesiva transformación en el tiempo, que sin embargo permite la conservación de su identidad, al menos, como idea de reducción de sufrimiento o respeto por el otro, lo cual es observable en las diferentes concepciones de vida buena o vida moral en cada tiempo y lugar (Baker, 2007, p. 109, 145). Aunque el concepto de sufrimiento está cargado de subjetividad y religiosidad, y no se deja atrapar en una forma exclusiva de experiencia humana, puede, sin embargo, comprenderse como

un universal antropológico, vaciado de religión²⁹, que, a lo largo de la historia ha mostrado que jalona el crecimiento moral de la humanidad³⁰. Ese jalonamiento, actúa bajo el supuesto de que

²⁹ La referencia al “espacio vacío de la religión” tiene, en efecto, en la nueva teología política, el preciso sentido de una referencia a aquel horizonte que permite cuestionar con la máxima radicalidad el conformismo y particularismo de la política dominante: el horizonte del sufrimiento de las víctimas, del sufrimiento de los otros. Es ese horizonte, del que se hace eco una de las venas originarias de la tradición bíblica, y muy particularmente el mensaje evangélico de Jesús, el que permite ensanchar la mirada, el pensamiento y la praxis hacia un genuino universalismo, que no solo no niega ni entorpece el legítimo pluralismo cultural y religioso, sino que lo permite y potencia e impide que degeneren en choque de civilizaciones o mercado de baratijas sin ninguna referencia a la verdad. La “universal responsabilidad ante el sufrimiento de los otros” es una condición ineludible de toda genuina “ética mundial” y de toda concepción genuinamente ilustrada de política de la libertad. Esta es la reivindicación fundamental de la nueva teología política. Una reivindicación que, por lo menos, “da que pensar” (Ricoeur 1990). Otra cosa es, como se pregunta el propio Metz, si las religiones, el cristianismo tanto como el islam o el judaísmo, serán capaces, ellas en primer lugar, de generar un ecumenismo de esa “responsabilidad universal” ante el sufrimiento de los otros. En: Sánchez Bernal, J. (2006). *Teología Política: en los límites de la Modernidad*. La universalidad de la memoria passionis. En: Reyes, M. (coord.). *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. España, Anthropos. En este mismo sentido parece también ir la nueva publicación de Zygmunt Bauman. (2015): *Ceguera moral: la pérdida de sensibilidad en la Modernidad líquida*. Paidós Ibérica.

³⁰ Taylor (1996) sostiene que la comprensión moderna del respeto está vinculada a dos rasgos: la evitación del sufrimiento y afirmación de la vida corriente. El primero es la importancia que otorgamos a evitar el sufrimiento. En la actualidad es posible identificar mucha más sensibilidad que en el pasado hacia los tratos crueles. Este movimiento cultural se puede constatar por vía de los códigos legales y la literatura. “Eso no quiere decir que en Occidente del siglo XX no se den horrores comparables. Sin embargo, ahora se ven como aberraciones vergonzosas que hay que ocultar. Incluso las *asépticas* ejecuciones legales, allí donde la pena de muerte aún sigue en vigor, no se llevan a cabo en público, sino en las profundidades amuralladas de las cárceles. Hoy nos estremece saber que los padres solían llevar a sus hijos pequeños a presenciar tales acontecimientos cuando se ofrecían como espectáculo público. Hoy somos mucho más sensibles ante el sufrimiento, lo que desde luego podríamos más bien interpretar como el deseo de no enterarnos de nada relacionado con el sufrimiento, en vez de relacionar dicha sensibilidad con el deseo de tomar alguna acción que lo remedie. No obstante, la noción de que debemos reducir el sufrimiento al mínimo es parte integral de lo que hoy significa para nosotros el respeto [...]. La noción de un orden moral cósmico que otorgaba sentido a esa clase de reparación se ha difuminado para nosotros. La presión por aliviar el sufrimiento ha crecido a la par que la decadencia de creencias de esa índole. Lo que tiene importancia moral es lo que permanece cuando dejamos de percibir a los seres humanos desempeñando un papel dentro del vasto orden cósmico o en la historia divina. (p.27). El segundo rasgo asociado a la comprensión moderna del respeto conecta con un rasgo de la espiritualidad cristiana “que empieza a recibir una importancia nueva y sin precedentes en los albores de la Edad Moderna, [al que Taylor llama] *afirmación de la vida corriente*. [Con este término se designa aproximadamente] la vida de producción y la familia. Según la ética aristotélica tradicional, esto tiene una importancia meramente infraestructural. La *vida* era importante como necesario trasfondo y soporte de la *vida buena* de la contemplación y de la acción como ciudadano. La reforma introduce un sentido moderno, inspirado en el cristianismo, según el cual, por el contrario, la vida corriente se convierte en el centro mismo de la vida buena. La cuestión clave era cómo vivirla, si piadosamente y con temores de Dios, o no. Pero la vida del temeroso de Dios se limitaba al matrimonio y a la vocación; las anteriores formas de vida *superiores* fueron, diríamos, destronadas, y esto, con frecuencia, sirvió paralelamente para atacar, oculta o manifiestamente, a las élites que habían hecho de esas formas de vida su ámbito exclusivo. [...] La afirmación de la vida corriente, aunque puesta en entredicho y frecuentemente presentada en forma secularizada, se ha convertido en una de las ideas más potentes de la vida moderna. Esa idea subyace en nuestra política burguesa contemporánea, tan preocupada por cuestiones relativas al

en la base de la experiencia humana se encuentra la idea del mutuo respeto aunque a veces cueste identificarla dadas las diferentes formas de encapsulamiento cultural de que es objeto. En el campo inmanente, el jalonamiento moral se consigue por medio de una argumentación profunda: *ad hominem*.

(2) En la teoría clásica de la argumentación el argumento *ad hominem* (AAH) o de ataque personal, es conocido como una respuesta inmediata y defensiva en una controversia, especialmente cuando los intereses son amenazados y las emociones están exaltadas. Los argumentos de este tipo hacen parte de tácticas comunes de campañas políticas y publicitarias. Los AAH son fáciles de lanzar, difíciles de refutar y tienen un poderoso efecto persuasivo, aún sin evidencia, sobre la audiencia. Los AAH dañan la reputación y estigmatizan porque tienen el poder de suspender las facultades críticas de la audiencia. En la historia de la lógica y la retórica, el AAH ha sido tradicionalmente considerado una falacia en tanto con frecuencia es difícil identificar una estructura que permita verlo como argumento y someterlo a algún criterio lógico y objetivo que soporte la crítica racional y evaluarlo como correcto o falaz. Sin embargo investigaciones recientes (Walton, 1998, 1999 y 2000; Santibañez, 2012; Harada, 2009) en lógica y argumentación han mostrado que los AAH tienen una estructura lógica que permite usarlos fácilmente como una sofisticada táctica despectiva contra lo mejor de un oponente o para atacar un argumento cuestionando la credibilidad del discutiente. Por esto cobran importancia en el campo de la pluralidad, donde se ha instalado la idea de que los juicios de valor son incontrovertibles. Igualmente, dichas investigaciones pretenden enseñar a usar y replicar los

bienestar y, al mismo tiempo, impulsa la ideología revolucionaria más influyente de nuestro siglo, el marxismo, con su apoteosis del hombre como productor (p. 28).

AHH de forma racional, preferencialmente, en ámbitos conversacionales y contextos apropiados de diálogo, en los que no pueden ser considerados falacias (Walton, 1998).

Según Walton (1998), lo que estas investigaciones revelan es que los AAH han sido sistemáticamente confundidos con dos tipos distintos pero relacionados de argumentos: los argumentos de compromiso y los argumentos de ataque personal. Dicha confusión ha impedido decir cualquier cosa significativa sobre los AAH; fue después de 1993, cuando se trazaron las dos raíces terminológicas del *ad hominem* desde Aristóteles, que se hizo necesario clarificar la estructura de varios tipos de *ad hominem* y sus formas de inferencia. Igualmente Walton (1989), en su ambicioso proyecto de lógica informal, sugirió que para identificar y evaluar los AAH era necesario usar un juego de esquemas de argumentación (formas de argumento) que revelara el carácter dialéctico de la argumentación en el marco de un contexto y bajo el propósito de la interacción comunicativa entre los dos participantes en el diálogo.

Para Mauricio Beuchot (1998), los AAH son los únicos que sirven a la controversia filosófica. Solo se consideran un argumento falaz cuando no se dirigen a lo esencial, pero cuando por el contexto se dirigen a lo esencial, se pueden considerar argumentos válidos. Lo esencial se entiende aquí como aquella parte del argumento que se quiere controvertir que no compromete a la persona que lo emite. Puede hablarse de dos clases de AAH, uno que extrae consecuencias indeseables de la postura filosófica adoptada por un pensador, y que propiamente es un argumento *ex concessis*, o por las consecuencias de lo que se ha concedido o que se sostiene, y otro que es exactamente *ad personam*, y que alega alguna inconsistencia entre lo que el pensador dice y lo que hace. Esta última es la versión más delicada del argumento, por lo que es la que más corre peligro de incurrir en falacia.

Según Walton (2008), para evaluar los AAH se usa el marco normativo dialéctico³¹. La argumentación *ad hominem* es el uso del ataque personal en un intercambio dialógico entre dos partes, donde una parte ataca el comportamiento de la otra parte como malo, en algún aspecto, y luego usa este ataque como base para criticar el argumento de la otra parte. Un argumento falaz es un tipo especial de argumento usado por una parte en un intercambio dialógico de modo que bloquea o interfiere la realización colaborativa del objetivo del tipo de diálogo, en el cual se supone que los dos participantes están comprometidos. Así, hay una diferencia entre un argumento débil, abierto al cuestionamiento crítico, y uno falaz. El falaz sería peor que uno débil o que no alcanza a cumplir con la carga de la prueba. Un argumento falaz es una táctica tramposa, engañosa, sofisticada, usada para tratar de obtener lo mejor de un discurso contra otro de una manera que resulta inapropiada como contribución colaborativa al intercambio dialógico.

Walton (1998) muestra que mucha de la confusión actual respecto a la valoración de los argumentos *ad hominem* parece tener que ver con la interpretación de un pasaje en *Un ensayo sobre lo concerniente al entendimiento humano* donde Locke describe el argumento *ad hominem* como el argumento que presiona a “un hombre con consecuencias que se derivan de sus propios

³¹ El marco normativo dialéctico para identificar y evaluar críticamente los argumentos *ad hominem* ha sido desarrollado en una serie de trabajos por Henry W. Johnstone Jr. (1952); Alan Brinton (1985, 1995); Frans H. van Eemeren y Rob Grootendorst (1984, 1995); Erik C. W. Krabbe y Douglas N. Walton (1993), Walton (1989, chap. 6; 1998); van Eemeren, Grootendorst, Francisca Snoeck Henkemans et al. (1996). Dado que los argumentos *ad hominem* pueden ser de diferentes subtipos, el primer paso del método evaluativo es identificar el tipo de argumento a que corresponde e identificar su estructura. Esta estructura puede ser de dos tipos: *ethotic ah* (la forma más simple, consiste en una premisa y una conclusión) y *circumstantial ah* (más compleja que la anterior, trae a colación acciones del emisor que contradicen sus argumentos, y por tanto dan pie a la premisa y a la conclusión). Una vez identificada la estructura se analiza el carácter del argumento o su fuerza persuasiva como un concepto moral que juega un rol muy importante en la estructura del diálogo. El rol que el carácter del argumento juega en la argumentación se remite a las explicaciones de Aristóteles sobre razonamiento y sabiduría práctica (*Phronesis*). En esta fase también el análisis de la credibilidad del agente o participantes en el diálogo tiene un lugar importante. El siguiente paso en la evaluación de los AAH es determinar su debilidad o razonabilidad, para ello se abre un debate con dudas y cuestionamientos sobre las inconsistencias, las contradicciones, las implicaciones, el contexto y las posibilidades de réplica o refutación del argumento; este debate debe conducir a la aceptabilidad o no de la conclusión del argumento (Walton, 1999, 2000) [Traducción propia]

principios o concesiones”. Para Walton, este argumento siempre ha sido del tipo de “argumentos desde el compromiso” que es una subclase del tipo de ataque personal del *ad hominem*. Así, concluye, hemos de estar prevenidos sobre el hecho de que la confusión terminológica en torno el *ad hominem* es y continúa siendo un problema serio.

No es difícil observar que la interpretación de Taylor sobre los AAH corresponde más a la del tipo de argumentos desde el compromiso. Cuando Taylor sugiere que la argumentación *ad hominem* se puede llevar hasta un punto donde genera una transición en la biografía del sujeto, o en el plano intercultural, cuando se hieren las cosmogonías o se genera un nuevo valor que genere adhesión, está partiendo de la comprensión de los *ad hominem* como argumentos de compromiso. Es decir, aquellos que hacen énfasis en las consecuencias de las posiciones que se sostienen y no como argumentos falaces.

Recapitulando, podemos sostener que en términos de fundamentación moral, Taylor es un teórico de la intersubjetividad, pero sin el afán de generalizar la estructura unitaria de la conciencia individual a todos los sujetos, a costa de desencarnarlos, mediante un esquematismo extremo (Ángel, 1999). Más bien hecha mano de elementos de la teoría de la argumentación contemporánea, para sostener su crítica a los AT, y de manera específica a la validez de los juicios de valor. El recurso fundamental para sustentar la validez de los juicios de valor se refiere a que es imposible considerar las creencias falsas, pero ello no implica que no puedan ser controvertibles mediante argumentación *ad hominem*, un tipo de argumentación que ataca el comportamiento o la conducta y presiona en relación con las consecuencias derivables de una postura filosófica o personal determinada (Stern, 1999, 2000). He aquí su potencial para ser usado en las controversias morales del mundo contemporáneo en donde se ha impuesto la idea de la inconmensurabilidad entre concepciones de vida buena.

Adicionalmente, a la luz de los de los últimos ensayos publicados por Taylor (2014) uno podría pensar que su apelación a una teoría de la argumentación se complementa con ideas de la filosofía del lenguaje, especialmente del expresivismo (De Lara, 2005, p. 16), donde se resalta el potencial del lenguaje para descubrir y crear (articular nuevos sentidos) (Frápolti & Villanueva, (s.f); Thomas, 2012) y especialmente con el modelo conversacional de la filosofía de Gadamer, lo cual se concreta en su referencia al concepto de *fusión de horizontes*.

Este concepto connota un modelo de comprensión basado en la conversación con el otro, donde el otro es un interlocutor real o imaginario, semejante o diferente, presente o antiguo, con el cual es siempre posible la conversación directa o mediada, por ejemplo, a través del texto u otras formas de manifestación del lenguaje. El lenguaje en sí mismo, más la apertura hacia el otro (que no se trata del principio de caridad sugerido por Davidson), constituyen los dos elementos necesarios para la comprensión en la visión de Gadamer. Sin estos es imposible la captación del otro, pues dicha captación requiere, por ejemplo, inmersión en otra cultura y transformación de nosotros mismos por sus experiencias, sus valores, sus normas y maneras de hablar.

La llegada a un modelo de comprensión encaja aquí con el colorario de la interdependencia porque el lenguaje de una ciencia adecuada de los Ys para los Xs refleja a ambos Xs y Ys. [...] Es un lenguaje que vincula a conocido y conocedor. Esto es lo que Gadamer llama una Fusión de Horizontes. Los horizontes aquí son primero distintos, ellos son la manera que cada uno tiene de comprender la condición humana en su no identidad. La fusión viene sobre todo cuando uno o ambos sufren un cambio; [cuando] tenemos espacio para otra manera [de ver las cosas] y podemos además acomodar las creencias de muy diferentes culturas. Nuestro horizonte se ha extendido para tomar esa posibilidad, lo cual va más allá de sus límites previos. Pero

es mejor ver esto como una fusión, más que como una extensión de horizontes, porque al mismo tiempo nosotros estamos introduciendo un lenguaje para hablar sobre sus creencias que representan una extensión en relación a su lenguaje [...]. Así, en este nuevo lenguaje otras creencias pueden ser sostenidas como cosas verdaderas, está abierto a amplios horizontes, extendiéndolos más allá de los originales y en un sentido combinado de ellos. [...]. Ellos [los horizontes] nos dividen, pero ellos no son inamovibles, ellos pueden ser cambiados, extendidos (Taylor, 2014, pp. 24-38). (Traducción propia)

Tres son las aspiraciones de este modelo. Primero, confrontar la idea de que los seres humanos y las sociedades pueden ser comprendidos bajo los mismos procesos de las ciencias naturales, es decir, es un modelo coherente con la crítica al representacionalismo epistemológico en el que se gesta la idea de las infranqueables diferencias entre representaciones internas del objeto. Segundo, romper con el tradicional etnocentrismo occidental que se hace evidente en los procesos de colonización inspirados por la idea de que toda la humanidad debe ser alineada bajo los mismos principios y valores tal como aspira el liberalismo procedimentalista. Y tercero, romper con el relativismo que induce la idea de la inconmensurabilidad entre culturas, rescatando las posibilidades del lenguaje y la comunicación.

En resumen, para Taylor (2014d) el ideal de explicación más comprensible posible contiene una manera de comprender la diferencia y su superación: es el ideal del lenguaje que permite el máximo de comprensión mutua entre diferentes lenguajes y culturas a través de la historia. Dicho ideal nunca puede ser integralmente realizado, pero nosotros podemos lograr una comprensión que todas las culturas involucradas puedan aceptar y dar lugar a un cambio cultural y nuevo punto de comienzo para otra fusión. Para Taylor, este modelo contiene un importante

ideal epistemológico y humano. *Epistemológico*, porque una explicación más comprensiva dirá más sobre los seres humanos, y *humano*, porque el lenguaje, en términos ideales, podría permitir a más seres humanos comprenderse mutuamente sin distorsión (p. 32)

[La comprensión no se trata de una reparación de horizontes, de que uno, el mejor, se imponga sobre otro]: el horizonte es, mejor, alguna cosa dentro de la cual nosotros nos movemos y eso que se mueve con nosotros. Los horizontes cambian para una persona que se está moviendo, un horizonte con contornos inmodificables es una abstracción. Los horizontes identificados por los agentes cuyos mundos circunscriben están siempre en movimiento. Los horizontes de A y B pueden así ser distintos al tiempo t y su mutua comprensión imperfecta. Pero A y B por vivir juntos pueden llegar a tener un único horizonte común al tiempo $t+n$. (Taylor 2014d, pp.32-33)

La posibilidad de argumentar de manera profunda, *ad hominem*, no es producto del ingenio, de mentalidades carismáticas o poderosas; requiere mediaciones en las que la educación, en especial la universitaria, comprometida con el desarrollo del pensamiento crítico y la producción de nuevos conocimientos, juega un papel fundamental. La educación debe promover recursos para mejorar la argumentación, estrategias que implican la necesidad de cobrar nueva conciencia de la significación de la retórica y de su puesto respecto a la cientificidad moderna. Pero hoy día, la retórica sigue asociada con la argumentación no objetiva y falaz. Por ello es necesario devolverle su alcance original, referido a cualquier forma de comunicación basada en la capacidad de producir argumentos y sostener discusiones que den forma a la cohesión social. Sin hablar unos con otros, sin entenderse unos a otros, incluso sin entenderse cuando faltan argumentaciones lógicas concluyentes no habría ninguna sociedad humana (Gadamer, 1998).

Pero, lamentablemente, y a pesar de los impresionantes desarrollos de la teoría de la argumentación contemporánea, esta área del conocimiento y sus posibles aplicaciones a las técnicas de investigación social no están suficientemente incorporados en los currículos de filosofía, ciencias sociales, y lógica, en donde aún parece predominar el estudio de la retórica clásica o teoría de la argumentación antigua (Santibañez, 2008, p. 25). Lo que obviamente contribuye al desconocimiento de sus contenidos y al estancamiento de sus aplicaciones prácticas (Harada, 2009). Por ejemplo, en el marco de una sociedad fragmentada y una cultura polimorfa, de «subjetivación», donde las formas egocéntricas de autenticidad se imponen y se muestran insensibles a la argumentación moral (1994a, p. 90) el *marco normativo dialéctico*, que brinda elementos para evaluar los argumentos *ad hominem* y la forma de lidiar con ellos, puede tener importantes efectos sobre la interpretación y análisis de información que se obtiene mediante las diferentes técnicas de investigación en ciencias sociales y políticas.

En una cultura de la subjetividad , que nos impone una nueva "Tabla de la Ley"(Bajoit, 2009, p. 9) donde figuran una serie de derechos-deberes como la autorrealización personal, el de libre elección, el de la búsqueda del placer inmediato y el de la seguridad frente a los riesgos y amenazas exteriores; donde la cosas se centran en el sujeto y lo hacen de innumerables maneras porque las formas egocéntricas de la búsqueda de autenticidad se pervierten y tienden a centrar la realización en el individuo, convirtiendo los lazos personales en algo puramente instrumental; en donde se descuida o deslegitiman las exigencias que provienen de más allá de nuestros deseos o aspiraciones, ya procedan de la historia, la tradición, la sociedad, la naturaleza o Dios (p. 92); donde las cuestiones que consideramos de autoridad hemos de pensarlas por nosotros mismos (p. 110), el desafío está en ser capaces de romper con el estilo de neutralidad que el naturalismo le ha contagiado a la argumentación en ciencias sociales y ser capaces de establecer las diferencias

entre las *maneras* y el *contenido* de las prácticas propias de la vida moderna, mostrando que mientras las *maneras* son altamente subjetivas (relativas o preferenciales), siempre será posible establecer el *contenido* de la identidad moderna en temas de comprensión pública o conciencia pública, los cuales tienen un significado superior, independiente y por fuera de nuestros propios deseos (1994a, pp. 111-120).

Es necesario profundizar para descubrir y articular la propia identidad pues la autenticidad puede desarrollarse de muchas maneras, pero no son todas ellas igualmente legítimas, porque algunas olvidan una serie de exigencias de la autenticidad, centrándose de forma exclusiva en algunas formas que descuidan la moralidad (p. 99). La autenticidad entraña creación y construcción así como descubrimiento, originalidad y con frecuencia oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también requiere apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y una autodefinición en el diálogo. La búsqueda de autenticidad pone estos elementos en tensión, por ello resulta erróneo dar énfasis solo a la parte creativa descuidando el entramado dialógico, que nos liga a los demás (p. 99). Lograr esta articulación de lo individual y lo dialógico en la búsqueda de la autenticidad requiere mejorar la argumentación, llevarla a la forma *ad hominem*.

CAPÍTULO II

LA JUSTIFICACIÓN DE UN CONSENSO SUSTENTADO EN VALORES

Taylor's goal is to reveal the inner/outer structure of all epistemologies, even recent would-be anti epistemologies, and to present and defend an opposed view, a view that denies that the inner/outer dichotomy in any form correctly describes our basic relation to reality. [...] Taylor's originality and importance consist not only in his combining and drawing out the consequences of the best phenomenological accounts of involved coping; they also consist in his controversial claim that the mediational view he is attacking is still taken for granted by those who, in opposition to functionalism, defend qualia, and even those, like Donal Davidson and Richard Rorty, who claim to oppose all forms of subject/object, mind/world dichotomies.

Hubert Dreyfus (2004)

En el anudamiento conceptual de los argumentos de Taylor es difícil encontrar una línea expositiva que conduzca a la comprensión de su pensamiento, lo cual genera la necesidad de explicar cada concepto antes de aventurarse con la interpretación de alguna de sus tesis. Sin embargo, por esta vía se corre el riesgo de perder el centro de interés y quedar divagando en la red de ideas que forma su pensamiento. Así, después de varios intentos de escritura, opté por invertir lo que al principio pensé que era la lógica de la exposición.

En lo que sigue, primero presento lo que obtuve, tras la revisión de los textos, como el *argumento de Taylor sobre el consenso* y después procedo a aclarar los elementos que lo

conforman, aclarando las nociones más importantes a partir de las cuales se estructura el pensamiento de Taylor. El hilo conductor en esta parte será la identificación de los elementos que la sección previa nos ha mostrado como esenciales en una tarea de fundamentación moral, es decir la identificación de un elemento trascendente, un elemento asertórico y las concepciones sobre libertad y obligación, hasta terminar con las condiciones de realización de un consenso mundial voluntario sobre los valores que sustentan los derechos humanos en las sociedades contemporáneas y que recoge la visión de Taylor sobre el consenso.

¿ES POSIBLE EL CONSENSO?

En 1996 Taylor publicó un artículo que hace referencia explícita al tema del consenso: “A World Consensus on Human Rights?”, reimpresso en 1999 y 2014 como "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights". Este texto puede leerse como una crítica y una respuesta a la fórmula del *consenso traslapado* del liberalismo político de Rawls (1995). Lo primero que se observa en dicho artículo es la visión optimista de Taylor respecto a la posibilidad de alcanzar algún tipo de consenso, aún bajo la forma sugerida por Rawls, pero señala también algunas objeciones a esa fórmula.

We would agree on the norms while disagreeing on why they were the right norms, and we would be content to live in this consensus, undisturbed by the differences of profound underlying belief [...]. Is this kind of consensus possible? Perhaps because of my optimistic nature, I believe that it is. But [...] (Taylor, 2014c: 105).

Las objeciones giran alrededor de tres asuntos: cuál es la base de dicho consenso, cuál es su alcance, y cuáles son los obstáculos para lograrlo. La pregunta por la base del consenso se puede responder a partir del título del artículo en mención: el consenso se constituye sobre los derechos humanos, pero no en la forma como ellos se leen en las cartas internacionales que forman el consabido “Bloque de Constitucionalidad” que aceptan la mayoría de los países democráticos en Occidente, sino sobre los valores que sustentan dichos derechos. Las razones para ello es que Taylor piensa que poner la mirada sobre los valores que sustentan los derechos humanos abre el alcance del posible consenso a sociedades no necesariamente democráticas, más o menos dispuestas a sostener un debate sobre derechos humanos. Centrar la atención sobre los valores y no sobre el contenido normativo que los define en el ámbito internacional sería la garantía para romper con los mayores obstáculos que impiden, en opinión de Taylor, el avance del reconocimiento de los derechos humanos en el mundo: la atención a las formas occidentalizadas del lenguaje jurídico y el etnocentrismo en cuanto a la definición de sus contenidos.

El supuesto de Taylor es que, aunque es probable que estos valores nunca puedan ser expresados en términos universales, es presumible hallar restricciones entre las culturas para el mismo tipo de conductas, como por ejemplo, al genocidio, al asesinato, la tortura, la esclavitud, etc., lo que hace posible sostener que existen valores comunes profundos asociados a estas restricciones que deben ser develados.

En esta visión sobre el consenso se puede identificar gran parte de la producción intelectual de Taylor, tanto en relación con su pensamiento político como con su crítica al modelo epistemológico. De ahí que cada una de las afirmaciones sostenidas arriba requiera ampliación y mayor explicación. La primera afirmación, en la que Taylor está planteando un consenso en torno a los valores que sustentan los derechos humanos, nos pone en la vía de un intento de

fundamentación basado en la idea de un trasfondo moral compartido, el cual, en la Modernidad, se ha estructurado al alrededor de la exaltación de valores tales como la libertad, la igualdad y la fraternidad. La segunda afirmación, respecto al alcance internacional del consenso, contiene implícitamente las ideas de que los seres humanos se autocomprenden y que las sociedades y las culturas no pueden concebirse *a priori* como “sistemas cerrados” e “inconmensurables”, tal como ha sostenido la corriente fundacionalista en filosofía y el relativismo cultural en la antropología. La tercera, sobre la necesidad de romper con el etnocentrismo que caracteriza el discurso sobre los derechos, nos lleva a pensar en la necesidad y posibilidad de producir nuevos lenguajes y formas de comprender al otro, más consecuentes con las distintas formas de vida humana, cada una de las cuales se ha desarrollado en un intento por comprender y explicar el mundo y responder las preguntas fundamentales que hacen posible la convivencia, que son las preguntas a que obliga el carácter moral de los seres humanos.

Cuando estas afirmaciones se ponen en el contexto más amplio de la producción intelectual de Taylor se puede obtener el siguiente argumento y plantearlo como una versión más completa y articulada de su idea sobre el consenso posible en las sociedades contemporáneas. A este planteamiento lo llamaré *consenso deseable* y formulo su principio de la siguiente manera;

Los seres humanos se autocomprenden y comparten un trasfondo moral. En aras de alcanzar un consenso mundial voluntario sobre los valores profundos que sustentan los derechos humanos, dicho trasfondo debe ser develado por medio de estudios sociales y políticos comparativos que ayuden a producir, mediante argumentación *ad hominem*, las transiciones necesarias para generar un nuevo orden moral. Este nuevo orden moral requiere mejores explicaciones y acomodaciones creativas que, entendidas como crecimiento moral en un tiempo secular, permitan reconocer y superar las diferencias y, en consecuencia, obtener el consenso.

Esta formulación deja ver a Taylor como un perfeccionista moral, en cuanto confía en que el conocimiento producido, especialmente el producido por las ciencias sociales y políticas, puede ayudar a producir las transiciones morales necesarias para un nuevo orden moral. En el centro de este planteamiento queda la argumentación *ad hominem*, entendida como forma de razonamiento práctico, como la estrategia sugerida por Taylor para alcanzar el consenso. Pero dicha argumentación requiere dos condiciones: asumir la refutación de la inconmensurabilidad y la ruptura con el etnocentrismo. Esta última es difícil de lograr por fuera de un marco de pensamiento político cosmopolita y sin producción de conocimiento transcultural.

CONDICIONES PARA EL CONSENSO DESEABLE

1. La refutación de la inconmensurabilidad o aceptación de la tesis de la corregibilidad de los juicios morales.

La argumentación *ad hominem*, presupone la corregibilidad de las posturas morales. Como vimos, esto será posible si se acepta que aunque las creencias deban, en principio, ser consideradas verdaderas ello no implica necesariamente que no sean controvertibles, por lo tanto, las posiciones morales en tanto creencias quedan sometidas a revisión constante. Pero no es tan simple como eso. Dada la profundidad del carácter moral como constitutivo de lo humano, sostener que las creencias morales pueden ser controvertibles implica una revisión de su vínculo con el concepto de libertad. No porque la libertad determine la moralidad sino por la imbricada relación entre ambas y sus efectos sobre la voluntad, que es, como nos recuerda Habermas (1999), la instancia sobre la que recaerá todo el peso de la vinculación de la voluntad a la norma, y por consiguiente también el peso del consenso. No corresponde entrar aquí en las elevadas discusiones filosóficas que intentan explicar los vínculos entre las consabidas “condiciones de ser” (Lilli, 1949): el carácter moral, la voluntad, la libertad y el entendimiento. Nos conformaremos con la explicación racionalista que plantea que la voluntad es libre de orientarse al bien o al mal pero, a la vez, se deja permear por las razones que ofrece el entendimiento. Esta explicación cobra vitalidad en el mundo moderno, donde aquellas cuestiones, por ejemplo las creencias que orientan la acción, que estábamos destinados a aceptar como dictados de una autoridad externa (Dios, la naturaleza, la tradición) hemos de pensarlas por nosotros mismos

como fruto de nuestra elección, convirtiendo la libertad y la autonomía en máximas de la acción moral (Taylor, 1994a, p. 111).

Las ideas de Taylor (2005a) sobre la libertad pueden extraerse de su crítica al concepto de libertad negativa, propio de la tradición liberal, que concibe la libertad exclusivamente como ausencia de obstáculos externos para hacer lo que se quiere. Esta crítica está planteada, principalmente, en su artículo “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” publicado originalmente en 1979 como una respuesta al artículo de Isaiah Berlin (1969) sobre los dos conceptos de libertad. Allí, Taylor (2005a) plantea que el problema entre las dos concepciones de libertad es fundamentalmente un problema de articulación, por tanto su solución no es una concepción externa a los dos conceptos de libertad (como hace Rawls con el concepto de justicia), sino precisamente una articulación entre ambos bajo la concepción de libertad como autorrealización, cuyo ejercicio exige autocomprensión.

¿Qué tiene que ver la autocomprensión con la corregibilidad de las posturas morales? La noción de autocomprensión soporta el mayor peso de las deducciones en el pensamiento de Taylor y, en general, se considera el eje de su antropología (de Lara, 2005; Smith, 2002, 2004; Smith 2014). Para Taylor, no existe libertad sin autocomprensión. El vínculo interno entre estos dos va a estar dado por la imposibilidad de sostener la tesis de la incorregibilidad de las posturas morales que ha dominado el pensamiento liberal. La demostración de que los juicios morales, íntimamente ligados a la noción de libertad, son susceptibles de crítica abre nuevamente, a un nivel más profundo, la posibilidad de la argumentación *ad hominmen*.

Siguiendo la exposición de Isaiah Berlin, Taylor (2005a) muestra que existen muchas formas de enfrentar el debate entre las dos tradiciones teóricas sobre la libertad: la negativa y la positiva, pero considera que el problema principal radica en la obstinación que tienen las teorías de la

libertad negativa en defender el concepto de libertad como mera ausencia de obstáculos externos o jurídicos para hacer lo que se quiere, negándose a hablar de otros obstáculos a la libertad menos inmediatamente evidentes, como por ejemplo la falta de conciencia, la falsa conciencia, la represión, entre otros semejantes; y desestimando la idea de la libertad como independencia individual para alcanzar la propia autorrealización.

Las causas de esta obstinación o descalificación de todas las concepciones de libertad como autorrealización son, para Taylor, dos: Primero y fundamentalmente se trata de una defensa contra la amenaza totalitaria implícita en algunas de las teorías positivas de la libertad que en su versión extrema exponen la “obligación de ser libres” y se ocupan del ejercicio del control sobre la propia vida en aras de la defensa del autogobierno colectivo. Desde esta visión el individuo es libre sólo en la medida en que se ha autodeterminado efectivamente y ha dado forma a su vida (pp. 259-262). La otra causa de descalificación de la libertad como autorrealización es producto del ambiente intelectual antimetafísico, materialista y orientado a las ciencias naturales de nuestra civilización, el cual dificulta reconocer cualquier distinción cualitativa como principio fundante.

Para Taylor, la visión de la libertad negativa como ausencia de obstáculos es indefendible y genera varios problemas. Primero, pone la libertad al nivel de una *capacidad de hacer* tal o cual cosa, dejando de considerarla como una *capacidad que debemos realizar*; y segundo, al no generar, por fuerza, una doctrina sobre cuya base pueda obligarse a los hombres a ser libres, ha hecho olvidar la idea de que el autogobierno de los hombres es una actividad valiosa en sí misma y no sólo por razones instrumentales; y que ella no está necesariamente vinculada con la tesis de que la libertad consiste *pura y exclusivamente* en el control colectivo de la vida en común o de que no hay libertad que merezca ese nombre al margen de un contexto de control colectivo.

El concepto de libertad negativa nos dice que la libertad consiste en ser capaces de hacer lo que queramos, donde ese “lo que queramos” se entiende de manera no problemática como los deseos identificados por el agente en su carácter de tales (de meros deseos) (Taylor, 2005a, p. 262). En contraste, Taylor sugiere una noción de *libertad como ejercicio*, la cual exigiría discriminar entre motivaciones y considerar que los obstáculos a la libertad pueden ser tanto externos como internos: “Y es así porque las capacidades relevantes para la libertad deben implicar cierto grado de conciencia de sí, autocomprensión, discernimiento moral y autocontrol; de lo contrario, su ejercicio no podría equivaler a la libertad en el sentido de dirección de sí mismo” (2005a, p. 263).

Como consecuencia de estas observaciones, la libertad como ejercicio no se conforma con la mera ausencia de obstáculos externos, precisa discernimiento sobre lo que se quiere, de tal modo que lo querido no vaya en desmedro de los objetivos fundamentales o de la autorrealización. Libertad en este sentido exige discriminar entre motivaciones. El principal problema que esta concepción causa en el liberalismo es que, una vez se acepta una concepción de libertad en términos de autorrealización su formulación induce a creer que los conceptos de la libertad como ejercicio están ligados a alguna metafísica específica, en particular la que postula la existencia de un yo superior (el Estado, la comunidad, el grupo, el líder) que sirve como referente para definir lo que *realmente* queremos, la verdadera voluntad. O en otras palabras: que el sujeto mismo no puede ser la autoridad final en cuestión de su libertad. La libertad como autorealización resulta inaceptable para los defensores de la libertad negativa, pues la interpretan como una autorización a que otros, más conocedores de los objetivos del agente que él mismo, reorienten su marcha por el camino correcto, tal vez incluso mediante el uso de la fuerza, todo ello en nombre de la libertad.

Según Taylor (2005a) el rechazo a la idea de autorrealización viene de una interpretación equívoca pues si se asume plenamente la idea de la libertad como autorrealización, es deducible que si bien pueden existir otros con un conocimiento íntimo de nosotros, que además nos superan en sabiduría y que están en condiciones de aconsejarnos, no existe ningún cuerpo oficial, dotado de una doctrina o una técnica que le permita saber cómo reorientarnos por el camino correcto porque esa doctrina y esa técnica no pueden existir por principio si los seres humanos difieren efectivamente en su manera de autorealizarse (p. 264). Así, para Taylor es imposible defender cualquier noción de libertad que no implique algunas restricciones a la motivación entre las condiciones necesarias para la libertad y que excluya, por principio la posibilidad de que alguien se adelante al sujeto (p. 266). Es decir siempre cabe la pregunta sobre qué es lo correcto y lo incorrecto en términos de la libertad.

Taylor (2005a) demuestra la necesidad de las restricciones a la motivación señalando, por ejemplo, que los obstáculos a la libertad se pueden jerarquizar dependiendo de la gravedad de la restricción que imponen a la libertad. Esta jerarquización es posible porque existe un marco de comprensión que nos permite identificar que ciertas metas y actividades son más significativas que otras para la libertad. Son estas metas y actividades las que se discuten en el ámbito público, político. Así las cosas, se ve claramente que la libertad, más que ausencia de obstáculos externos en general, es la ausencia de obstáculos externos e internos a la capacidad de discernir sobre lo que es significativo para la vida humana (p. 267).

Ahora bien ¿qué hay detrás de la significación, o en qué se basan tales distinciones? Ellas no pueden fundarse en la simple fuerza del deseo, es decir que dependan de la intensidad con que son deseados por el sujeto. Taylor sugiere que como sujetos humanos sentimos que nuestros deseos se ordenan según una distinción externa cualitativa: los deseos son elevados o bajos,

nobles o viles, integrados o fragmentados, significativos o triviales, buenos o malos; ellos se ordenan en deseos de primer y segundo orden [estos últimos son deseos de deseos], gracias a una fuerza que Taylor llama *evaluación fuerte*: juicios sobre la significación de los deseos puestos en relación con el alcance de la libertad [metas más significativas y objetivos que repudiamos] (p. 277). Dichos juicios o atribuidores de importancia para la libertad se forman a partir de la identidad, entendida “como el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido” (1994a, p. 70). La identidad, en primer lugar, se entiende como “una identidad *individualizada*, que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo” y que se define junto al ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular forma de ser (Taylor, 2001, p. 47) y, en segundo lugar, como un marco de comprensión externo al sujeto, que siempre se define “en diálogo, externo e interno, con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas” (Taylor, 2001, p. 53):

De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás (p. 55).

Pero la identificación de los atribuidores de importancia para la libertad puede verse afectado por la influencia de la percepción y las emociones en la captación de las cosas; siempre existe el riesgo de que el sujeto se identifique con los deseos menos importantes en relación con la libertad, es decir que tenga una perspectiva distorsionada de ella. Por ejemplo, porque no reconoce las condiciones internas necesarias para la libertad o porque sus sentimientos confusos

no le permitan juzgar adecuadamente lo verdaderamente importante en relación a lograr lo que realmente desea. Si se acepta eso como posible, entonces, en términos de la búsqueda de libertad, el sujeto puede estar equivocado, no puede ser el árbitro definitivo en este asunto, y la tesis de la incorregibilidad de los juicios de valor se hace insostenible:

[...] la libertad supone ahora, además de un camino libre de obstáculos externos, la capacidad de reconocer adecuadamente mis objetivos más importantes y de superar o al menos neutralizar mis impedimentos motivacionales. Pero es evidente que la primera condición (y yo sostendría que también la segunda) me exige haberme convertido en algo, haber alcanzado cierto estado de percepción y comprensión de mí mismo. Debo ejercer una verdadera autocomprensión para ser real o plenamente libre. Ya no puedo entender la libertad como un mero concepto de oportunidad (Taylor, 2005, p. 280).

1.1 La noción de autocomprensión

Siguiendo con la argumentación de Taylor (2005a), la autocomprensión es entonces una capacidad humana universal y una condición para el ejercicio de la libertad porque tiene el potencial para articular y transformar la experiencia. Esta idea recoge el carácter esencial, invariante e ineludible de la variabilidad humana: como seres lingüísticos, los humanos somos capaces de autointerpretación y autocomprensión:

I think we can say that being a linguistic animal is essential to one's having these concerns; because it is impossible to see how one could make a distinction like the one above, between, for example, things one just wants to do, and things that are worthy to be done, unless one was able to mark the distinction in some way: either by formulation in language, or at least by some

expressive ceremonial which would acknowledge the higher demands (Taylor, 1985b. p. 103).

La tesis básica que la noción de autocomprensión encierra es que los seres humanos son animales que se autointerpretan. Es decir, los humanos pueden dar cuenta de sus experiencias de una manera que va más allá de ser meras descripciones subjetivas: “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 bypassed in our understanding of reality” (1985e, p. 47).

Las autointerpretaciones de la experiencia son constitutivas del sujeto, pero no necesariamente correctas u objetivables en el sentido de obedecer a una descripción como la que se hace de los objetos. Tampoco son eternas. Por el poder articulador y creador del lenguaje, las autointerpretaciones quedan siempre sometidas a discusión, al encuentro de una mejor explicación, de tal manera que siempre será posible hallar nuevos significados para dichas experiencias. En ese someterse a discusión las experiencias se enfrentan a una especie de validación intersubjetiva (mediante el diálogo interno o externo) a la que podemos llamar *autocomprensión*.

La noción de autocomprensión tiene una larga historia en la filosofía hermenéutica, especialmente en los trabajos de Dilthey, Heidegger, Gadamer y Habermas. Se usa para fundamentar el conocimiento históricamente situado o contextualizado, en el que el *ser*, al concebirse como una categoría histórica, se comprende cada vez de diferente modo; así se va tejiendo la idea del ser humano como un ser siempre inacabado. Hasta ahora es Gadamer (1993) quien parece ofrecer la clave más importante para la explicación de la autocomprensión. Para

esto recurre al concepto de “historia efectual” de la conciencia con el cual se propone realizar una corrección de aquel concepto ingenuo de la comprensión que cree poder atrapar en el acto comprensivo la “cosa misma”, prescindiendo de los presupuestos del propio horizonte comprensivo. La autocomprensión es un concepto ambiguo porque con él se designa, por una parte, lo producido por el curso de la historia y a la conciencia delimitada por ella y, por la otra, a la conciencia de este mismo saberse producido y estar determinado (p. 16).

La capacidad de autocomprenderse está en la base de la noción de lo que es una *persona*. La persona es definida por ciertas capacidades como las de tener sentido de sí misma, del sentido de su vida, de poder evaluar y de hacer elecciones para direccionar sus planes de existencia. En estas capacidades radica el sentido del respeto que nos debemos entre personas, aun a aquellas que por alguna circunstancia han perdido estas capacidades, pues están definidas como potencialmente miembros de la especie:

The central importance of all this for our moral thinking is reflected in the fact that these capacities form an important part of what we should respect and nourish in human beings. To make someone less capable of understanding himself, evaluating and choosing is to deny totally the injunction that we should respect him as a person (1985b, p. 103).

La noción de autocomprensión le permite a Taylor no quedarse en la dimensión básica del respecto que ha conducido al concepto de no intromisión o neutralidad sobre las concepciones de la vida buena. Él insiste en que estas posiciones son susceptibles de corrección y en que las elecciones deben ser hechas a la luz de los objetivos, pero también a la luz de una clara evaluación frente a lo que es deseable y valioso de ser deseado. Este tipo de evaluación resulta fundamental para el desarrollo de las capacidades humanas porque es a partir de poder elegir,

distinguir y clarificar entre representaciones o deseos de primer y segundo orden desde donde podemos empezar a hablar de la agencia humana:

The essence of evaluation no longer consists in assessment 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 (1985b, p.105).

Así, la afirmación: “los seres humanos son seres que se autocomprenden” es en sí misma un argumento trascendental, dice algo innegable de la constitución humana, sustentada sobre todo en la capacidad del ser humano para el lenguaje y para dar explicaciones sobre su experiencia. Es una afirmación más profunda que la afirmación de que los seres humanos son seres racionales, porque si bien la racionalidad explica la posibilidad de la experiencia, el lenguaje, más que un vehículo por el que viaja la razón, es constitutivo de ella. Así, la experiencia y la razón son nada sin lenguaje. *Expresivismo* es el término que Taylor acuña para esta nueva visión del lenguaje. Así dice:

la revolucionaria idea del expresivismo fue el desarrollo de nuevos modos de expresión que nos habilitó para tener nuevos sentimientos, más poderosos o más refinados, y ciertamente más autoconcientes. Al ser capaces de expresar nuestros sentimientos, nosotros les dimos una dimensión reflexiva lo cual nos transformó (Taylor, 1985^a, p. 233).

Desde esta perspectiva, el lenguaje potencia la habilidad para identificar, sentir y transformar. Por ejemplo, en experiencias de sufrimiento, un cambio en la autointerpretación, es percibido como un progreso. Cuando un individuo adopta una nueva interpretación de alguna experiencia, evento o emoción, él se ve a sí mismo como seleccionando no simplemente una nueva interpretación sino una mejor, verdadera o más perspicaz:

I can describe my emotions by describing my situation, and very often must do so really to give the flavour of what I feel. But then I alter the description of my emotions in altering the description I accept of my situation. But to alter my situation-description will be to alter my feeling, if I am moved by my newly perceived predicament. And even if I am not, the old emotion will now seem to me irrational, which itself constitutes a change in what I experience. So we can understand why, in this domain, our formulations about ourselves can alter what they are about (1985b, p. 101).

Así, las autointerpretaciones individuales no son simplemente imposiciones arbitrarias o construcciones de significado; no tiene el sentido de cualquier lectura de mí mismo que yo haría. Vistas en términos narrativos, son historias progresivas sobre el desdoblamiento o ensanchamiento del autoconocimiento: hay interpretaciones más o menos adecuadas, más o menos verdaderas, más autoclarividentes, o interpretaciones autodilucidantes (Rorty, 1976).

Smith (2002) nos ayuda a entender esta dimensión de la interpretación en el pensamiento de Taylor. Al respecto dice que cuando sometemos la acción a la interpretación, que siempre es creativa, podemos encontrar unas cosas más valiosas que otras. De ahí que algunos deseos o propósitos funcionen como estándares morales. Ellos parecen variar en tres niveles: dentro de la vida individual, entre individuos que comparten una cultura y entre culturas en sí mismas.

En cada uno de estos niveles hay conflictos sobre los deseos y los propósitos que son más valiosos para perseguir. A nivel personal, el individuo puede esforzarse por diferentes cosas en diferentes estados de su vida y probablemente experimentar algunos conflictos entre ellos. En el segundo nivel, el de la cultura particular, esta puede contener diversos estándares que son normativos para el individuo, como en las culturas modernas, las cuales se caracterizan por muchas y diferentes concepciones de lo que es una vida valiosa. El tercer nivel se observa entre diferentes culturas, las cuales pueden encarnar estándares distintos y frecuentemente incompatibles. Pero simultáneamente, bajo esta diversidad de concepciones de vida valiosa, los humanos parecen tener un sentido de pertenencia o participación en alguna vida más larga que la individual. Por ejemplo mucha gente halla significativo sentirse parte de la creación de Dios y vivir de acuerdo a sus designios. Otros encuentran lo valioso en vivir cercanos a la naturaleza, con o sin Dios; y otros encuentran valor para su vida en la pertenencia a un grupo o comunidad determinado.

Este sentido de participación o pertenencia a una realidad más allá de la propia, suele ser lo más precioso o el más alto valor en la vida de las personas. Así, se puede afirmar que los humanos deseamos significado para nuestras vidas, hallamos natural distinguir entre lo deseable, la vida significativa y la vida vacía de significado. Se puede afirmar entonces, que el significado también aparece en un nivel ético: *está integrado a la vida buena de los seres humanos*. Esto a su vez nos lleva a un nivel político, particularmente porque dependemos de otros no familiares para la definición de la buena vida, pues ella puede requerir una transformación de la vida social y cultural más amplia, que es la que proporciona el contexto para las vidas individuales. Y a esto nosotros podemos adicionar un nivel más, donde el significado es hallado no tanto en la vida buena, o en la esperanza, sino en el sufrimiento y la muerte. Nosotros podemos hallar la

aprehensión del significado en el sufrimiento y la muerte, esto es, en cosas que van más allá o trascienden el deseo humano de satisfacción y autorrealización: la localización religiosa del significado (Smith, 2002).

En tanto dependiente del lenguaje, la autocomprensión puede entenderse como una forma de hablar de sí mismo que tiene dos dimensiones (Taylor 1994a). Abbey (2000) las llama la dimensión *ontológica* y la dimensión *histórica*. La primera se refiere a una forma de hablar sobre la vida interior del *yo*. Pero en este hablar sobre sí mismo se revela la existencia de diferentes maneras de concebirse como persona, las cuales cambian con el tiempo y a través de las culturas³². Esto es porque la forma lingüística, intelectual, emocional y las fuentes estéticas disponibles para la interpretación en sí misma son proporcionadas por una cultura (Abbey, 2000, p. 55-100).

Es en el marco de estos recursos culturales que se puede incorporar a la identidad la noción de bien y un orden jerárquico que permite las discriminaciones involucradas en los juicios de valor (lo alto, lo valioso, lo noble, lo esencial, etc.), necesarios para la argumentación *ad hominem* y la evaluación fuerte. Esto significa que solo un ser con lenguaje y con acceso a este tipo de recursos puede ser considerado moral (o inmoral). No obstante, el individuo, por distintos procesos de reflexión e interacción, puede tomar distancia de dichas influencias culturales. Cuánto puede distanciarse un individuo de la influencia cultural y de las fuentes morales que ella le provee es un asunto en discusión; lo cierto es que la moralidad es parte constitutiva de la identidad y siempre será posible encontrar recursos de este tipo en ella, cualquiera que ella sea. Y esto es así,

³² Taylor usa indistintamente los conceptos de *yo*, *persona*, *sujeto*, *sí mismo*, *personalidad* e *identidad*. Esto se considera una debilidad de su obra. Para él, todos estos términos se relacionan con la amplia cuestión de qué es ser humano. Para Abbey (2000) no queda más que ser indiferente a la necesidad filosófica de diferenciar entre estos conceptos.

porque el *yo* no es solo cambio, hay algunos rasgos perennes del *yo* que son independientes de las maneras cambiantes en que son expresados o comprendidos. Esas constantes pueden ser halladas en las preguntas que todas las culturas (obligadamente) se formulan, como por ejemplo sobre las relaciones y obligaciones mutuas. De ahí que para Taylor (1994), el *yo* también es, inherentemente, una entidad moral, siempre situada en un espacio moral, dialógico.

La insistencia de Taylor en que las autocomprensiones son formadas por la cultura amplia a la cual uno pertenece nos lleva a otro rasgo ontológico del *yo*: su naturaleza dialógica. Él cree que muy en el centro de nuestra identidad tiene lugar un intercambio real o imaginario con otros: el descubrimiento de mi propia identidad no significa un trabajo en solitario del *yo* sino una negociación a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con otros, pues la identidad depende crucialmente las relaciones dialógicas con los demás (Abbey, 2000).

Esta imagen del *yo* dialógico proviene de la teoría literaria de Mikhail Bakhtin, y se refiere a la idea de que la identidad de los individuos es constantemente formada mediante la conversación. Estas conversaciones con otros significantes, que ocurren dentro del amplio *background* lingüístico y cultural, también suceden con interlocutores de otras culturas, pero para que esto tenga lugar tiene que haber una *fusión de horizontes*³³.

La segunda dimensión de la autocomprensión se refiere a los procesos de cambio de esos recursos culturales disponibles para la interpretación del *yo*. No hay autocomprensión sin comprensión histórica y no hay comprensión histórica sin autocomprensión. Con ello se sugiere que para una mejor comprensión de la historia y de la especificidad de la cultura, los occidentales pueden identificar las dimensiones morales y espirituales interconectadas en sus propias creencias culturales (Abbey, 2000).

³³ Ver una definición de *fusión de horizontes* en las páginas 70 y 71 de este trabajo.

En este marco de comprensión histórica es que Taylor define los tres aspectos distintivos de la identidad moderna: la libertad desvinculada, el sentido de interioridad y el sentido de la propia individualidad. Esta identidad moderna sería un legado donde confluyen el movimiento romántico con su idea de autenticidad, las ideas universalistas e igualitaristas a partir de las cuales todos tienen el potencial de ser libre e iguales, el movimiento cultural que Taylor (1996) llama “afirmación de la vida corriente”³⁴ (que busca hacer realidad la autenticidad del yo como un imperativo ético), y la expansión de la ética de la benevolencia a partir de la cual se hace importante la reducción del sufrimiento evitable que se deriva de la profunda imputación de dignidad y respeto a todas las personas simplemente por virtud de ser seres humanos (p. 12).

Cada uno de estos aspectos del yo representa ideales que tienen que ser materializados en prácticas, las cuales generalmente resultan incompletas e imperfectas. Este paquete de ideales que hacen la identidad moderna es “algo” en lo que más y más gente, en más y más sociedades, está convergiendo como producto del avance de la cultura de los derechos humanos (Honing, 2006). Es un movimiento que sucede a diferentes tiempos, diferentes velocidades y diferentes maneras en varias partes del mundo (Abbey, 2000). Vale la pena decir aquí que existe controversia sobre la real expansión de la cultura de los derechos humanos. Para Avila (2005), por ejemplo, la expansión de la cultura de los derechos humanos es una apariencia. Esta autora sostiene que “las recientes cartas de Derechos Humanos de las Democracias Occidentales y del Islam, a partir de la década de los ochenta, no responden a verdaderos proyectos de institucionalidad de la vida en común, sino que obedecen a la lógica discursiva de los Estados

³⁴ En la definición de las fases de constitución de la identidad moderna Taylor sostiene que la primera fase, la de la afirmación de la autenticidad, se puede trazar desde Agustín, continuando con Descartes y Montaigne, hasta llegar a nuestra época. La segunda, la afirmación de la vida corriente, puede rastrearse desde la Reforma, siguiéndola a través de la ilustración, hasta sus formas contemporáneas; y la tercera, la expansión de la ética de la benevolencia, se ubica a finales del siglo XVIII y se sigue a través de las transformaciones del siglo XIX hasta sus manifestaciones en la literatura del siglo XX (Taylor, 1996, p. 12).

nacionales, en la búsqueda de consenso y legitimidad democrática en el foro internacional, con el resultado de ocultar los deficit de democracia, la desvalorización de la vitalidad y la disgregación social, que las teorías conflictualistas sobre derechos humanos denuncian” (p.77). Sin embargo autores más optimistas, como De Dienheim (2016) consideran que a pesar del reconocimiento de muchos faltantes en el tratamiento de los derechos humanos, tanto a nivel de los países como a nivel internacional, también es posible reconocer algunos avances entre los que señala, por ejemplo, el aumento de documentos internacionales que en el mejor de los sentidos son pasos importantes para la protección de los derechos, diversificación de mecanismos, instituciones y procedimientos para proteger y garantizar tales derechos como la los tres sistemas regionales: el europeo, el interamericano y el africano; la recomposición y reorganización del Derecho Internacional, surgiendo una nueva rama específica conocida como “Derecho Internacional de los Derechos Humanos”, y zonas y países en concreto que han logrado, gracias a sus sistemas jurídicos, niveles bastante aceptables de protección. Pero ante todo, es de resaltar los avances que han logrado en torno de una cultura abierta, tolerante, incluyente, respetuosa, responsable y solidaria en sus respectivas sociedades concientizándolas de la necesidad y utilidad del respeto a los Derechos Humanos. Son el caso de Suecia, Canadá u Australia.

La dimensión histórica de la autocomprensión solo es posible mediante la conciencia histórica. Este concepto remite al trabajo de Gadamer (2007), quien dentro de la tradición hermenéutica se ocupó de dicho concepto definiéndolo como una “posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición [...] lo cual tiene un efecto sobre el actuar espiritual de nuestros contemporáneos” (p. 41). Según este autor, la conciencia histórica es un privilegio del hombre moderno, pero también una carga que, como tal, no ha sido impuesta a ninguna otra de las generaciones anteriores. Dicha carga consiste en que al ser plenamente

consciente de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones “nadie podría actualmente substraerse a la reflexividad sobre la relatividad de su propia posición” (p. 42), y en ese sentido, es necesario reconocer que “todos los enunciados que reconstruyen la razón son susceptibles de una interpretación, ya que su sentido verdadero o real no nos llega más que asimilado y deformado por las ideologías” (p. 44). Esta conciencia histórica sabe colocarse en una relación reflexiva consigo misma por y a través de su propia historia. Así, la conciencia histórica también es un modo de conocimiento de sí, que mediante la actitud reflexiva y dubitativa, se liberará de la empresa de los dogmas autoritarios y aspirará a un saber verdadero.

Ahora bien, la conciencia histórica no puede entenderse como un fenómeno natural o evolutivo al estilo spenceriano³⁵ (Mead, 2009). Más bien debería decirse que dicho concepto acoge la tradición filosófica que sostiene que para que una cuestión llegue a ser objeto de reflexión moral o pública y alcance a convertirse en una reivindicación moral o jurídica (por ejemplo un derecho) debe sufrir o generar la experiencia de la infracción o la indignación y posteriormente, bajo el interés común, obtener el reconocimiento de la sociedad como algo valioso para la vida humana. Los relatos sobre estas experiencias de infracción, tanto desde la historia como desde la pedagogía, han contribuido a formar la conciencia histórica en el mundo moderno (Von, 2006; Kuschel, 2006).

Para Smith (2002), en la filosofía de Taylor el tránsito de la dimensión ontológica a la dimensión histórica de la autocomprensión es confuso. Por tanto, no sabe si es mejor llamar a la filosofía de Taylor una antropología filosófica o una historia filosófica. El caso es que en el

³⁵ Herbert Spencer “ha presentado la hipótesis de una sociedad humana que deberá ser el resultado de un proceso de evolución dentro del cual debe haber una adaptación completa, para que finalmente surja una naturaleza humana que aún se encuentra en estado embrionario”. Ver: Mead George H. Los derechos naturales y la teoría de las instituciones políticas. En: Mead George H. Escritos políticos y filosóficos. Edición de Gregorio Kaminsky. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009.

proyecto de Taylor, Smith identifica dos tareas complementarias. En primer lugar hay una preocupación por investigar si la realidad humana no solo puede ser explicada en términos de significados sino que *requiere* ser explicada de esa manera. Esta tarea es la que se entiende como la dimensión ontológica de su proyecto, en tanto, como hemos visto, los significados se consideran constitutivos de la experiencia y la realidad humana. En segundo lugar está la tarea de comprender esos significados como productos de procesos históricos contingentes y que constituyen el contexto de esos significados.

Para aliviar un poco esta confusión y falta de claridad del proyecto filosófico de Taylor, podemos decir que las dos dimensiones de la autocomprensión se recogen en el concepto de “*historia efectiva*” de la conciencia con el cual Gadamer (1993) se propone realizar una corrección del concepto ingenuo de comprensión que cree poder atrapar en el acto comprensivo la “cosa misma”, prescindiendo de los presupuestos del propio *horizonte comprensivo*. El concepto de “*historia efectiva*” es un concepto ambiguo: designa, por una parte, lo producido por el curso de la historia y a la conciencia delimitada por ella, y, por la otra, la conciencia de este mismo saberse producido y estar determinado.

En síntesis, en la visión de Taylor, el ejercicio de la libertad y la adopción de posturas morales requieren de autocomprensión, tanto en términos de comprensión de sí mismo y de los verdaderos propósitos y objetivos de autorealización, como en términos de la comprensión del *horizonte* en que dicha comprensión tiene lugar. A continuación se tratará el concepto de *horizonte comprensivo* y se definirá lo que le aporta a la visión de Taylor sobre el consenso.

1.2 La noción de trasfondo moral compartido

El segundo supuesto de la teoría de Taylor (2001) que uso para reconstruir su idea del consenso es el del *trasfondo moral compartido*, el cual se mueve entre dos ideas de la historia de la filosofía moral: la visión aristotélica de la naturaleza social de lo humano y la idea iusnaturalista sobre elementos normativos comunes entre los pueblos. La primera se actualiza en la teoría de Taylor bajo la afirmación de que los seres humanos somos formados por el reconocimiento y que su falta o inadecuación genera daños profundos en la identidad. También podemos decir que se materializa en el hecho de ser capaces de acoger al otro, de aceptar el intercambio y de construir un mundo común de convenciones o prácticas sociales. Estas, las convenciones, no se refieren a un sistema impuesto desde afuera, sino a la identidad entre la conciencia individual y las creencias representadas en la conciencia de los otros y con los órdenes vitales que se crean a partir de ellas (Taylor, 2006).

En la visión de Taylor no estamos hablando de una determinación social absoluta, él recurre a la solución que G. Mead (1974) ofrece a la antinomia individuo-sociedad y que puede resumirse en lo siguiente: si bien la experiencia puede abordarse desde el punto de vista del individuo, conviene determinar qué de esa experiencia se da en razón de que el individuo mismo pertenece a una estructura social, a un orden social y qué de la experiencia le es exclusivo como individuo. Taylor sostiene que es imposible negar la condición social humana afirmando que tanto la génesis de la mente (2001) como el sostenimiento de la identidad humana no son procesos monológicos sino dialógicos (1994a), en el sentido de que “nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos por medio de enriquecedores

lenguajes que aprendemos mediante nuestro intercambio con las demás personas. Las personas por sí mismas no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición” (Taylor 2001, 52-53).

La segunda idea de este supuesto del trasfondo moral compartido tiene su base en el argumento iusnaturalista de que es posible identificar, entre pueblos y culturas, las ideas compartidas de honradez y trato justo que pueden ser aceptadas por todos. Esta idea sirvió de base al desarrollo del derecho de gentes en el período en que Roma mantenía intercambio comercial con diversos pueblos. En la historia de la filosofía moral, estas ideas comunes tienen varias explicaciones: para algunos se trata de la legislación de los dioses que los gobernantes humanos no pueden alterar; para otros, se trata de dictados de la recta razón que se expresan como leyes eternas e inmutables aplicables a todos y que se explican dada la naturaleza social de los seres humanos, la cual los llevaría no sólo a consentir las leyes sino también a entenderlas, todo ello con el fin de materializar su anhelo de compañía y vida en sociedad, justificación que se extiende con mayor razón a los casos en los que la convivencia se hace difícil (Schneewind, 2012).

La visión dialógica de lo humano hace parte de la crítica de Taylor al carácter monológico predominante en la filosofía moderna. Taylor sostiene que necesitamos las relaciones con otros para realizarnos como seres humanos y que nuestra concepción de las cosas buenas de la vida se forma por la posibilidad de gozarlas en común (Taylor, 2001). Así, Taylor se ocupa de mostrar cómo el ideal liberal de auto-elección supone la existencia de un trasfondo de cuestiones significativas (horizontes o exigencias que proceden de más allá del yo) como por ejemplo: la historia, las exigencias de la naturaleza, las necesidades del prójimo humano, los deberes del ciudadano o el llamado de Dios. La condición dialógica hace posible, mediante la persuasión y

en el marco de una política apropiada, argumentar razonablemente, en medio del relativismo blando que caracteriza el mundo moderno, sobre lo que sería un modo de vida mejor o superior para realizar el ideal de la autenticidad (Taylor, 1994: pp. 67-110).

Para referirse al trasfondo compartido, Taylor (2006) usa el concepto de *imaginario social*³⁶, entendido como la concepción colectiva que, acompañada por un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad, da sentido y hace posibles las diferentes prácticas sociales. El imaginario social está compuesto por dos elementos: primero, por las expectativas que tenemos frente a los otros o las formas en que las personas corrientes imaginan su entorno social, expresadas en imágenes, historias y leyendas. No se expresa en términos teóricos, por ello es diferente de la teoría social. Segundo, el imaginario social está compuesto por el tipo de entendimiento común o participación de cada uno en las prácticas colectivas que dan forma a nuestra vida social.

Este entendimiento se expresa a su vez en dos niveles: el fáctico y el normativo. El primero se refiere a cómo funcionan las cosas normalmente y el segundo a cómo deberían funcionar, al tipo de desviaciones que invalidan la práctica social y a cómo se reconocen los casos ideales de dicha práctica. A esta dimensión del entendimiento común lo denomina Taylor el *orden moral*. Así, decimos que el imaginario social contiene el orden moral.

³⁶ Para Taylor (2004) “Un imaginario social no es un conjunto de ideas; es más bien lo que hace posibles las prácticas de una sociedad al darles sentido” (p. 13). “está compuesto de dos cosas: prácticas materiales desarrolladas por los seres humanos en el espacio y el tiempo, a menudo de forma coercitiva, y modos de comprensión de sí mismos, autoimágenes. Ambos aspectos son inseparables [...] pues la comprensión que tengamos de nosotros mismos es una condición esencial para que la práctica tenga el sentido que tiene para aquellos que participamos de ella (p. 47). El concepto de imaginario social no es un concepto ingenuo. Taylor es consciente de los sesgos ideológicos que lo pueden impregnar, de aquí que señale la conveniencia del uso de la palabra imaginación en su denominación. Al hablar de imaginación se abre la consideración respecto a que este imaginario puede ser producido, por ejemplo, mediante estrategias políticas e ideológicas. Sin embargo, esto no es lo que le preocupa al autor, lo que le preocupa es la forma como en la narración histórica quedan perdidas las distintas influencias discursivas que dieron lugar a la identidad moderna.

El orden moral es, entonces, una dimensión de la realidad social, y por ello de carácter cambiante, lo que permite, primero, identificar los rasgos del mundo que hacen que algunas normas sean buenas y realizables, y segundo, definir lo que es justo y el contexto en que tiene sentido luchar por ello y esperar su realización. Lo más importante aquí es comprender que la noción de orden moral va más allá del programa de normas que gobiernan nuestras mutuas relaciones y/o vida política, incluye una conciencia y aceptación de dichas normas, una identificación de rasgos del mundo, acción divina o vida humana, que hace que ciertas normas sean vistas como correctas y realizables o factibles. En otras palabras, la imagen de orden moral trae una definición no solo de lo que es correcto, sino del contexto en el cual tiene sentido esforzarse por ello y esperar su realización (al menos parcialmente). A este último componente lo llama Taylor el “componente óntico” del orden moral. Se trata de una cierta comprensión del mundo que da sentido a las normas (en la explicación de Habermas [1999] este sería el elemento trascendente de la justificación de las normas).

Si la sugerencia de Taylor es que el trasfondo moral compartido debe ser develado para mejorar la autocomprensión, entonces vale la pena dedicar aquí algunas líneas a la descripción que él hace del orden moral moderno y de los procesos que lo produjeron. De esa explicación se pueden extraerse algunas pistas sobre cómo avanzar en la comprensión de dicho orden e identificar algunas de las líneas por las que las transformaciones o procesos constitutivos siguen teniendo lugar.

1.3 La noción de orden moral

Para el orden moral premoderno el componente óntico estaba ubicado en las leyes de Dios o el cosmos, las cuales constituían el soporte fundamental para las ideas de lo bueno y lo realizable, lo cual normativamente se materializaba en la aceptación: 1) de las jerarquías sociales como principio de organización social y 2) de las tradiciones como fuente de la legitimidad de la autoridad y de las normas. En cambio, en el orden moral moderno, y en relación con las distintas fases de secularización, son los seres humanos, vistos como agentes sociales, quienes han de decidir sobre lo bueno y lo realizable.

Así las cosas, pareciera que la Modernidad ha perdido el componente óntico del orden moral. Sin embargo, Taylor (2014a) identifica cuatro movimientos que determinaron su transformación más que su aniquilación: el efecto que sobre las mentalidades tuvo la divulgación de la teoría de la Ley Natural, el afianzamiento del individualismo en detrimento de lo comunitario, la interiorización de la noción de individuo libre y el discurso y las prácticas de aseguramiento de los derechos de libertad e igualdad principalmente. Según Taylor (2007) dichos movimientos contribuyeron enormemente a que la gente se liberara a sí misma de sistemas de creencias pre-científicas o pre-rationales, consideradas falsas o infundadas y fuente de temores imaginados; por ello llama a este proceso “Story of subtraction”³⁷ dentro de la secularización de las democracias occidentales.

³⁷ En el 2014 la editorial Gedisa tradujo como *La era secular* la última obra de Taylor: *A secular age* (2007). En dicha traducción el concepto de “*story of subtraction*” aparece traducido como «un relato de “sustracción”» dejando el concepto de sustracción entre comillas. Según lo entiendo, el concepto se refiere a la narración histórica de cómo se dio la transformación, dentro de las democracias occidentales, del orden moral que caracteriza a la Modernidad. Considero que Taylor usa la palabra “subtraction” porque dicho proceso de transformación del orden moral se entiende como un proceso de desencantamiento del mundo en que los individuos fueron quedando desvinculados de cualquier referente trascendente como eje organizador de la vida personal y social, pero dicho concepto no implica su interpretación negativa, ya como pérdida irreparable o algo similar, sino más bien como proceso de clarificación y

1) El más importante de dichos movimientos parece ser la influencia de la Teoría de la Ley Natural expuesta por Grocio y Locke³⁸, de la cual se infiere que el orden normativo de una sociedad política es un derivado de la naturaleza de sus miembros. Así, se deduce que los seres humanos, como seres racionales y agentes sociales desean colaborar entre sí para el mutuo beneficio y la prosperidad. Esta idea de la necesaria y obligada sociabilidad ya supone la existencia de una base moral preexistente y de ciertos fines comunes que han sido heredados de la teoría de los Derechos Naturales, según la cual los individuos están sometidos a ciertas obligaciones morales hacia los demás aun antes de o fuera del vínculo político; los fines buscados son ciertos beneficios comunes, de los cuales la seguridad es el más importante (Schneewind 2012).

Taylor (2007) muestra cómo la idea del mutuo beneficio es el resultado de un cambio en el orden moral premoderno que se expande al mundo moderno bajo la forma del mutuo respeto. El argumento comienza con la explicación sobre cómo en las sociedades premodernas la comprensión del mundo estaba basada en la idea de estructuras jerárquicas de mutua complementariedad o beneficio, necesarias para la materialización de la autopreservación inscrita (por Dios) en el corazón de los seres humanos. Sin embargo, dado que esta jerarquía se correspondía con una escala de dignidad diferenciada, en la que ciertos oficios eran considerados más valiosos que otros, no se trataba aquí de verdaderas relaciones mutuas. Más bien, esta visión del mundo se corresponde con la metáfora orgánica del universo, donde cada una de las partes tiene una función cuyo incumplimiento acarrea el trastocamiento (indeseable) del orden. Se trata

modificación de creencias en el que los seres humanos fueron haciéndose más conscientes de su capacidad de agencia.

³⁸ Una de las obras de Grocio citada por Taylor es *Jure belli ac pacis* (1625 y 1631). Sin embargo la mayoría de las referencias a este autor en los escritos de Taylor carecen de una referencia específica. Igualmente pasa con las referencias de Locke, aunque Taylor suele citar *An essay concerning human understanding* (1975)

de un orden autorrealizado ya que está constituido por una jerarquía entendida como dada por la naturaleza inamovible de las cosas.

En una sociedad de real mutualidad las funciones se distribuirían bajo el esquema de que todos hacen algo para contribuir al bienestar general, se sirven mutuamente, ayudan a los otros, es decir, las personas se comportarían como criaturas racionales y sociables, manteniendo abierta la posibilidad de organizar las cosas de mejor manera. En lugar de una estructura jerárquica inamovible, se opta por una forma contingente de distribución de funciones donde todas las funciones son iguales a los ojos de Dios y contribuyen a la materialización de los planes individuales.

Esta fase es la primera fase de la secularización del orden moderno, aún deísta (Taylor, 2014e), donde a pesar de una clara separación del mundo entre los campos inmanente y trascendente, en el mundo inmanente los seres humanos deben actuar para alcanzar los planes de Dios. En otras palabras, el punto base del nuevo orden normativo fue la noción de individuo: entre ellos se deben mutuo respeto y servicio y las divisiones entre ellos resultaran de cómo cumplen con sus obligaciones, es decir, de sus virtudes como agentes libres que buscan la preservación de bienes ordinarios tales como la vida, la libertad, la identidad y la familia, en resumen, todo aquello que se identifica con la prosperidad y las principales metas de la organización social.

De igual manera, de las teorizaciones de Locke se deduce que al haber dotado Dios a los seres humanos de razón y disciplina para que pudieran ser más efectivos en las tareas de la preservación, se sigue que los seres humanos tienen que ser industriosos y racionales. Así, la ética de la autodisciplina y el mejoramiento de sí mismo se convirtieron en un requerimiento más del orden moral moderno, donde la imposición del orden por los humanos será en sí misma una

respuesta al llamado de los planes de Dios, que implica ser capaces de trascender las metas y propósitos ordinarios según los designios de Dios. En esta fase el principio de la tolerancia religiosa, expuesto por Locke, excluía a los ateos, pues se suponía que estos no tenían ningún interés en moldearse para los goces de la vida eterna. Sin embargo, vale aclarar que la fórmula del mutuo beneficio de la convivencia no es un monopolio del cristianismo, o de Occidente, pues muchas y diferentes tradiciones religiosas están basadas en el mutuo beneficio³⁹.

Cada una de las idealizaciones que forman el ideal moderno descrito por Taylor ha avanzado a lo largo de la historia de manera diferencial. Evidencia de ello es, por ejemplo, el lento cuestionamiento de las jerarquías tradicionales al interior de la institución de la familia. Lo mismo puede observarse en comunidades campesinas u otras organizaciones que, por tradición jerárquica, tienen a permanecer estables en el tiempo. Siguiendo a Taylor, si vemos las transformaciones en el orden moral como una larga marcha hacia el futuro y nos percatamos de las dificultades de su progreso, podremos comprender también el nivel de nuestras restricciones

³⁹ Con algunas variaciones en la interpretación del concepto de amor, la idea del beneficio mutuo puede identificarse, por ejemplo, en el confucianismo y en el cristianismo. En el primero se entiende como un amor universal, imparcial: “amar a todos los hombres” y se demuestra en la práctica del respeto, la generosidad, la sinceridad, la prudencia y el espíritu caritativo, pero por excelencia, la práctica del amor universal está fundada en el concepto utilitario de mutuo beneficio. En la filosofía neoconfucionista el amor universal es la fuente del afecto y capacita al hombre para ver a los demás como una sola cosa consigo mismo. En el cristianismo, la idea del mutuo beneficio se asocia con el segundo mandamiento “ama a tu prójimo como a ti mismo” (ver: Brandon [1975]. Diccionario de religiones comparadas. Vol. I. p. 154). Según Taylor (2014) se trata de una idea residual que permanece aún después de antiguas religiones. Esta idea parece estar en el núcleo de “una ética global”, proyecto de las Conferencia Mundial de las Religiones (1970) que busca la identificación de normas morales básicas comunes a las religiones. Según Küng (2006) este proyecto busca un consenso básico relativo a valores vinculantes, medidas irrevocables y actitudes fundamentales que pueden ser afirmadas por todas las religiones a pesar de las diferencias dogmáticas. Dentro de este núcleo de normas estarían la reciprocidad moral y los cuatro mandamientos del humanitarismo establecidos por todas las religiones mundiales: la obligación para con una cultura de la no violencia y del profundo respeto hacia la vida (no matarás). Sigue una obligación con una cultura de la solidaridad y un orden económico justo. Y una obligación con la cultura de la tolerancia y una vida en la veracidad. Según Küng, todas las religiones obligan a sus creyentes a una cultura de igualdad de derechos y a la asociación en pie de igualdad del hombre y la mujer, “No cometerás abusos deshonestos”, o bien, “respetaos y amaos unos a otro” (ver: Rittberger y Hasenclever [2006]. Las religiones en los conflictos. En: Küng H., Kuschel K-J. [2006]. *Ciencia y ética mundial*. Madrid: Editorial Trotta. pp.141-174).

mentales para alcanzar la prosperidad. Así, alcanzar estas idealizaciones del orden es un desafío permanente a la capacidad de agencia humana tanto en el orden individual como colectivo.

2) Según Taylor (2006), el origen de las ideas que dan cuerpo al orden moral moderno suele ser ignorado por los autores contemporáneos y en esa medida se generan distorsiones en la comprensión de los procesos que dieron lugar a dicho orden. En consecuencia, el segundo movimiento que influirá en la comprensión del orden moral moderno es una distorsión en la lectura de los efectos que los principios de la teoría de la Ley Natural tuvieron sobre los modos tradicionales de complementariedad, lo que se reflejó en el aumento del individualismo a expensas de la comunidad. Pero cualquiera de las nuevas comprensiones del individuo tiene inevitablemente al lado una nueva comprensión de sociabilidad. En el caso de la sociedad moderna, donde los individuos se entienden como fundamentalmente iguales, la sociabilidad o relaciones de mutuo beneficio pasaron a ser contingentes, es decir perdieron su fuerza como principio ordenador de la vida social.

Esta relación entre concepción de individuo y sociabilidad es lo que generalmente, según Taylor (2007), algunos autores liberales, como Hobbes y Locke, pierden de vista y, en consecuencia, parten del individuo como si este fuese lo primario. Las teorías del contrato social muestran a un individuo que es inducido o forzado dentro de algún tipo de orden social donde las viejas formas de mutua complementariedad comunitaria son desplazadas y erosionadas. A esto se suma la noción de libertad que sería, según Rousseau, la base para la definición de un nuevo concepto de virtud: la autoindependencia (Taylor, 2007, p.170).

A pesar de este énfasis en la individualidad, Taylor (2006) sostiene que la Modernidad también se corresponde con una nueva interpretación de los principios de la sociabilidad, con el agravante de que las guerras, las revoluciones, y los rápidos cambios económicos frecuentemente

expulsan a la gente de sus viejas formas de vida social, sin darles tiempo para que puedan hallar su lugar en las nuevas estructuras, esto es, para formar un imaginario social viable.

Esta comprensión del ser humano como un ser naturalmente individualista parece constituir una negación de que los humanos han vivido la mayor parte de su historia en diferentes modos de complementariedad y mixturas en mayor o menor grado de jerarquía. Las excepciones a esta regla son escasas y extrañas⁴⁰, sin embargo, para Taylor, lo más sorprendente es la forma como estas formas sociales han impactado no solo la teoría política sino también cómo han penetrado y transformado el imaginario social, hasta el punto que ahora resulta imposible y molesto oponerse a ellas. A pesar de que hoy parece imposible explicar el proceso de humanización — aquel mediante el cual se adquieren las habilidades específicamente humanas, especialmente el lenguaje—, sin acudir al señalamiento de las limitaciones y daños que el aislamiento social causa en los individuos, las explicaciones contractualistas (individualistas) de entrada en el sistema social siguen predominando en las formulaciones filosóficas y de teoría social. Pero Taylor (2007) hace un llamado a no caer en el anacronismo de pensar que ese fue siempre el caso. El mejor antídoto a este error es traer nuevamente, a la mente, algunas de las fases de la vieja y conflictiva marcha por la cual esta teoría ha terminado alcanzando tal influencia en nuestra imaginación.

3) En consecuencia, la noción de individuo libre junto con la visión de la sociedad política como un garante de la defensa de los derechos de los individuos, especialmente de su libertad, constituyen el tercer movimiento que influye en la formación del orden moderno. Bajo estas

⁴⁰ El más popular y estudiado de estos casos es el del niño salvaje de Aveyron (Francia), en 1799. Otros reportes sobre casos similares a lo largo de la historia, a pesar de las dudas sobre su veracidad, han servido a la filosofía, especialmente de Rousseau (en el Emilio, 1762) y de Kant (En Pedagogía 1803) para ilustrar asuntos de la naturaleza humana y la necesidad de educación para alcanzar las metas de humanización.

nociones el énfasis fue puesto en asegurar las condiciones de la libertad y la existencia de los individuos como agentes libres por encima del alcance de cualquier otra virtud. Esta centralidad en la protección de la libertad hizo olvidar que el orden del mutuo beneficio es un ideal para ser construido que sirve como guía para aquellos que desean establecer una paz estable y rehacer la sociedad para acercarla a sus normas. Los proponentes de la teoría, Hobbes y Locke, ya habían visto a los individuos en sí mismos como agentes capaces de reformar sus propias vidas y el amplio orden social, de tal manera que la libre agencia resulta central en la autointerpretación del individuo y no tiene porqué frenar el principio de que la sociedad debe existir por la causa de sus miembros. Por el contrario, la autointerpretación debe afianzar el sentido de titularidad de su propia agencia y la libertad. Así, en esta concepción, la ética debe ser definida como una ética de la libertad y mutuo beneficio. Ambos términos en esta expresión son esenciales para entender el papel del consentimiento en la teoría política.

4) Por último, el cuarto movimiento que constituye el orden moral moderno se refiere al aseguramiento de los derechos, la libertad y el mutuo beneficio para todos los participantes por igual. Y aunque no se tenga muy claro qué es lo que esto significa, lo que tiene que ser afirmado antes que nada es alguna forma de organización social que niegue el orden jerárquico con diferencial dignidad.

Para Taylor, estos son los rasgos cruciales, las constantes, que concurren en la idea del orden moral moderno a través de diferentes interpretaciones. Ello nos da una cierta manera estándar de entender la sociedad como una economía, como una esfera pública y como un Estado creado por y para el servicio de la gente. En síntesis, el orden moral moderno, después del vaciamiento religioso, se ha estructurado a la luz de tres categorías de bienes, conflictivos entre sí: la libertad,

la igualdad y la fraternidad (Taylor, 2014e). Este es el trasfondo moral compartido en el que toda práctica social ha de cobrar sentido.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia del concepto de trasfondo moral compartido en la teoría de Taylor? En el texto *Ética de la autenticidad*, Taylor (1994, pp. 37-47) se ocupa de mostrar cómo la falta de reconocimiento de la diferencia tiene implicaciones profundas en tres problemas fundamentales de la vida moderna: la búsqueda de autenticidad y reconocimiento, el predominio de la razón instrumental y el debilitamiento de la participación social o, en sus palabras, despotismo blando. Para la mejor comprensión de cada una de estas esferas es necesario, según Taylor, recuperar o desvelar el trasfondo moral en el que tienen su origen (p.130).

En el caso de la búsqueda de autenticidad, centro de la identidad moderna, es necesario reconocer un ideal moral válido, que superando la interpretación meramente individualista (instrumental de las relaciones humanas,) pueda ofrecer una norma para lo que debemos desear (1994, p. 51). En este sentido, Taylor considera necesario establecer la diferencia entre las *maneras* y el *contenido* de las prácticas propias de la vida moderna, mostrando que mientras las *maneras* son altamente subjetivas (relativas a la experiencia), siempre será posible (siempre y cuando no se trate de una desviación perversamente egocéntrica) establecer el *contenido* de la identidad moderna en temas de comprensión pública o conciencia pública. Dichos temas tienen un significado superior, independiente y por fuera de nuestros propios deseos (1994, pp. 111-119).

Para el caso del predominio de la razón instrumental, entendida como aquella de la cual nos servimos cuando calculamos la aplicación de la máxima eficiencia de los medios según el fin, Taylor (1994) ve una salida en la superación del ideal de la racionalidad no comprometida del naturalismo, reconociendo que por constitución nuestro pensamiento es corpóreo, dialógico,

transido de emociones y reflejo de los modos de nuestra cultura, de tal manera que la solución a los grandes problemas de la humanidad no pueden ser soliconados sin una alto sentido de conciencia común.

En este sentido, “llegar a comprender las fuentes morales de nuestra civilización puede suponer una diferencia en la medida en que puede contribuir a una nueva civilización” (p. 127). En este contexto Taylor sugiere una nueva manera de hacer ciencias, especialmente las ciencias sociales y humanas. Su crítica apunta a señalar cómo, hasta ahora, estas ciencias ofrecen explicaciones “desmoralizadas” de las condiciones de vida humana, desconociendo la condición de “agentes” de los seres humanos.

En su ensayo *Comprensión y etnocentrismo*, Taylor (2005) sugiere que se debe observar lo que hacemos cuando teorizamos, pues las teorías, además de predecir el comportamiento social (que es la máxima aspiración científica), ofrecen sentido a los agentes (agentes de autodefinición: seres que actúan y tienen objetivos y deseos). Así, las teorías cumplen más que objetivos descriptivos y explicativos, “sirven para definirnos a nosotros mismos” (p. 199), y dan forma a la práctica de los agentes, los cuales tienen metas y acciones, con frecuencia confusas, desinformadas y contradictorias. Por esta razón las ciencias sociales interpretativas han de encontrar el lenguaje apropiado para revelar la significación: “comprender a alguien no puede significar simplemente adoptar su punto de vista; de ser así, una buena explicación nunca podría constituir la base de una práctica más clarividente” (p. 202), como aspira la comprensión humana mediante la convalidación intersubjetiva (p. 204). Siguiendo a Anscombe, sobre las caracterizaciones de deseabilidad, Taylor (1994a) sugiere que la comprensión requiere la definición del mundo de la persona en cuestión, y el entendimiento de sus emociones, sus aspiraciones, de lo que considera admirable y despreciable y sugiere que la posibilidad de

cambiar los puntos de vista morales de alguien por medio del razonamiento es siempre al mismo tiempo incrementar su autocomprensión y autoclaridad (1997, pp. 59-90), tratando de alcanzar demostraciones más ricas por medio del vocabulario adecuado.

Frente a la tercera fuente de malestar en la Modernidad, el creciente despotismo blando⁴¹, fragmentación o reducción de la participación ciudadana, Taylor sugiere la formación democrática de las voluntades o “política de la resistencia” para la acción política común en los ámbitos intelectual, espiritual y político (1994, p. 145). “Sólo la acción común con éxito proporciona la sensación del poder recobrado y fortalece la identidad con la comunidad” (1994, p. 145). En este ámbito, sugiere una revisión de la manera como se ha concebido, por ejemplo, la sociedad civil.

Bajo estos tres componentes del diagnóstico de la Modernidad que nos ofrece Taylor (la falta de reconocimiento de la diferencia, el predominio de la razón instrumental y el debilitamiento de la participación) se lee un programa de investigación social y política, que bien podría asumir el desafío de la argumentación *ad hominem*. Es decir, buscando hacer ciencias sociales desde una postura más vinculada y consciente de la capacidad para significar del ser humano. En la visión de Taylor, las ciencias sociales asumidas de este modo contribuirían a transformar las prácticas políticas y sociales y, por consiguiente, a alcanzar las transformaciones que requiere el orden moral moderno.

Los cambios o transformaciones en el orden moral son denominados por Taylor transiciones morales. Dichas transiciones aluden a un proceso complejo, que involucra tres ámbitos: el teórico, el de la autocomprensión y el normativo. Estos ámbitos se entrelazan así: ciertas

⁴¹ Concepto tomado por Taylor (1994) de Tocqueville para designar “el temor de que ciertas condiciones de la sociedad moderna socaven la voluntad de control democrático, el temor de que el pueblo llegue a aceptar con excesiva facilidad verse gobernado por un <inmeso poder tutelar> (p. 138).

prácticas discursivas se infiltran (parcialmente o por niveles) en la autocomprensión, lo cual, a su vez, se proyecta en el ámbito normativo, dando lugar a un orden moral nuevo que puede ser realizado o no. En el primero de los casos, estamos frente a una clave hermenéutica⁴² que da sentido a las prácticas sociales y, en el segundo, frente a una prescripción normativa⁴³, en algunas ocasiones utópica:

¿Qué quiere decir exactamente que una teoría penetre en un imaginario social y lo transforme? En la mayoría de los casos, las personas asumen las nuevas prácticas por imposición, improvisación o adopción. A partir de este momento la práctica cobra sentido en virtud de la nueva perspectiva que ofrece, antes sólo articulada en la teoría; esta perspectiva es el contexto que da sentido a la práctica. La Nueva idea aparece ante los participantes como nunca antes lo había hecho. Comienza a definir los contornos de su mundo y puede llegar a convertirse en el modo natural de ser de las cosas, demasiado evidente como para discutirlo siquiera. No se trata sin embargo de un proceso unidireccional, por el que una teoría construya su propio imaginario social. En el proceso de dar sentido a una cierta acción, la teoría se ve matizada en cierto sentido, toma una cierta forma como contexto de estas prácticas [...]. Tampoco tiene por qué terminar ahí el proceso. La nueva práctica, junto a la concepción de fondo generada por ella, puede servir de base para ulteriores modificaciones de la teoría, las cuales a su vez modificarán la práctica, y así sucesivamente (2004, p. 44).

⁴² Taylor usa el concepto de *clave hermenéutica* para referirse a una orientación discursiva que ha alcanzado suficiente reconocimiento en el medio social como para orientar y otorgar sentido a las prácticas individuales o colectivas dirigidas a un mejor ordenamiento social sin que esas orientaciones estén necesariamente reflejadas en normas de obligatorio cumplimiento.

⁴³ El concepto de *prescripción normativa* se refiere aquí a indicaciones o mandatos, generalmente establecidos jurídicamente o por códigos, de obligatorio cumplimiento, en beneficio del orden social.

La explicación de Taylor sobre la formación del orden moral moderno sigue este esquema y lo ejemplifica de muchas maneras, por ejemplo, narrando (a pesar de que no puede establecer una jerarquía de categorías) cómo las teorías que reaccionaron a las guerras de religión, buscando una base de legitimación más allá de las diferencias confesionales, alcanzaron un contexto más amplio al que llama “el proceso de domesticación de la nobleza feudal” (p. 49) proceso que tuvo lugar desde el siglo XIV hasta el siglo XVI. Dice Taylor (2004), durante este proceso la clase nobiliaria dejó de ser un grupo de caudillos guerreros semiindependientes seguidores y leales al rey para convertirse en una nobleza de servidores de la corona/nación integrados al aparato militar, pero sin capacidad para actuar con independencia en este terreno (p. 50):

Esta transformación alteró la concepción que tenían de sí las élites nobiliarias, no tanto su imaginario social respecto al conjunto de la sociedad como respecto a ellas mismas en cuanto clase u orden dentro de la misma. Trajo consigo nuevos modelos de sociabilidad, nuevos ideales y nuevas ideas de la educación necesaria para cumplir con su función. El ideal ya no era el del guerrero semiindependiente o *preux chevalier*, con el código de honor asociado, sino más bien el del cortesano, que actúa en conjunción con otros para aconsejar y servir al monarca. El nuevo caballero no precisaba ninguna formación especial en las armas, sino una educación humanística que le permitiera convertirse en un gobernador civil. Su función era ahora la de asesorar y persuadir, en primer lugar a sus colegas y en último término al monarca. Era necesario cultivar las artes de la buena imagen, la retórica, la persuasión, la sociabilidad, tener buena presencia, resultar agradable y flexible. Si los antiguos nobles vivían en sus feudos rodeados de siervos, o de subordinados, la nueva élite debía moverse en la corte o en la ciudad, donde las relaciones jerárquicas eran más complejas, a menudo ambiguas y hasta indeterminadas, pues una maniobra inteligente podía ponerte arriba del

todo en un instante (y un error podía precipitar una caída igualmente rápida) (p. 50).

La cita anterior es extensa pero permite observar la forma como Taylor concibe el proceso de las transiciones morales. Una teoría puede convertirse en clave hermenéutica (fondo que ofrece sentido a algunas prácticas sociales) al punto de transformar, total o parcialmente, las dinámicas de relacionamiento social y la visión del mundo de un grupo en particular o una sociedad entera. Algunas de estas prácticas modificadas, alimentadas por la nueva teoría, pueden alcanzar a convertirse en ideales normativos que se imponen sobre el grupo o sociedad mediante transformaciones institucionales o jurídicas. Es el caso, por ejemplo, del ideal de educación y su materialización en la organización de un sistema educativo que satisface las condiciones de dicho ideal. En el momento actual, las teorías en el campo de la salud también pueden resultar un buen ejemplo para ilustrar algunas transformaciones en el orden moral, pues es innegable la forma como ellas motivan nuevos comportamientos y prácticas en aras de alcanzar un estado más saludable y la manera como estos discursos impactan la organización y prestación de los servicios de salud⁴⁴.

Retomando, desde el punto de vista fenomenológico y siguiendo a Gadamer (1993), una transición es una experiencia epocal: un subir y bajar de dos realidades, una realidad que decae y

⁴⁴ Foucault es la referencia obligada cuando se trata de mostrar como los discursos sociales impactan la concepción social de la salud y su institucionalización. Adicionalmente, este fenómeno también puede constatarse en la historia de la salud, especialmente a lo largo del siglo XX. Durante este siglo tuvo lugar una reflexión permanente en el campo de la salud pública que con rupturas, divergencias y contradicciones ha contribuido al crecimiento del campo de la salud y la organización higienista de la sociedad. Tanto el sanitarismo como la medicina preventiva y la medicina comunitaria son movimientos intelectuales que han contribuido al bagaje teórico de la salud hoy. (Ver: Silva Paim J, De Almeida-Filho N. (2014) *Saúde Colectiva. Teoria e prática*. Brasil: Medbook. (p. 121); Galeano, D, Trotta, L, Spinelli, H. (2011). Juan César García y el movimiento latinoamericano de medicina social: notas sobre una trayectoria de vida. *Salud Colectiva*, Buenos Aires, 7,3, 285-315.

se disuelve y otra que llega y deviene (p. 139). Esto es lo que parece tuvo lugar cuando Taylor sostiene que a raíz del estado de cosas, después de las guerras de religión, la teoría de la Ley Natural, expuesta fundamentalmente por Grocio y Locke, logró impactar la mentalidad de los europeos de tal manera que se produjo una nueva autocomprensión: los seres humanos ya no se veían a sí mismos como elementos de una estructura jerárquica y tradicional inamovible, sino como “agentes sociales” capaces de producir nuevas relaciones, pensar el gobierno y las normas bajo las cuales habían de conciliar la convivencia social. Esta nueva autocomprensión generó, no sin oposición, nuevos modelos de socialización, nuevos ideales y modelos de educación que derivaron, a partir de una férrea disciplina (individual y social), en un trabajo de reinventarse a sí mismo y a las normas y relaciones sociales.

En la visión de Taylor, las transiciones morales traen aparejado el concepto de crecimiento moral, referido a un proceso de *ampliación de la mente* (1997, p. 66), marcado a su vez por procesos históricos (Álvarez & Paredes, 2002)⁴⁵, y materializadas en innovaciones jurídicas y normativas; o lo que es lo mismo, en innovaciones tanto en las leyes como en las bases de fundamentación o justificación filosófica de las normas.

La noción de crecimiento moral en Taylor, está ligada a la idea del desarrollo de la historia y a la forma de relatarla. Para Taylor, la historia, la gran marcha, puede concebirse, por ejemplo, como el lento desarrollo de una facultad humana, la razón, en lucha contra el error y la superstición. Para el caso de la transición del orden moral premoderno al orden moral moderno, el crecimiento moral está representado en que la validez de este último está centrada, ya no en

⁴⁵ Que no es lo mismo que una revelación histórica de un plan oculto de la naturaleza como en Kant o en Hegel. Álvarez Gómez M (2002). Kant y Hegel sobre el plan oculto de la naturaleza y de la historia. En: Álvarez Gómez M. Paredes Martín M. (Eds). La controversia de Hegel con Kant. II congreso Internacional. Sociedad Española de estudios sobre Hegel. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. (pp. 85-98)

términos de un orden que se realiza por sí mismo desde un tiempo superior, sino en que los seres humanos han alcanzado un cierto grado de racionalidad, situado en un tiempo puramente secular. “La categoría más afín a la noción de tiempo secular es la de crecimiento o maduración, tomada del reino orgánico; maduración de un potencial previamente existente en la naturaleza” (Taylor, 2006, p. 203).

Este proceso de maduración implica por un lado el descubrimiento, por deliberación, del orden moral correcto⁴⁶: las relaciones de beneficio mutuo que estamos destinados a realizar, y por el otro, el desarrollo del grado de autocontrol necesario para llevarlo a la práctica. Cuando avanzamos lo suficiente en ambos caminos llegamos al punto de inflexión, y es entonces cuando se abre la posibilidad de fundar una sociedad nueva y mejor: “Central aquí es la idea de una maduración, de una conciencia en desarrollo, de algo *an sich* que al fin se vuelve *für sich*” (p. 205) [de algo en sí que al fin se vuelve para sí]⁴⁷.

Así, la idea de tiempo secular incluye la idea de la fundación social como producto de la acción colectiva y el desplazamiento de la religión fuera de la esfera pública, desplazamiento que abre la vía para que la “voluntad general” (soberanía popular) ocupe el lugar óntico fundacional y, a la vez, para una nueva crítica sobre el concepto de legitimidad de las normas que regulan la vida en común y definen el ideal social y el espacio donde este debe ser desarrollado, ya sea el Estado o la comunidad global.

⁴⁶ El orden moral puede ser a nivel nacional, supranacional o incluso global debido a que un mismo imaginario social pueden permear todas las esferas. (Taylor 2006, pp. 205-212)

⁴⁷ Las expresiones *an sich* y *für sich* son tomadas por Taylor de la filosofía hegeliana en la que dichos conceptos tienen varios usos. Sin embargo, el uso más frecuente hace referencia a estados del desarrollo: “El estado implícito de un proceso, donde la realidad concerniente está aún en germen, es frecuentemente caracterizado por el término *an sich*. Por contraste la forma completamente desarrollada es caracterizada por *für sich*. Pero algunas veces hay un tercer estado; que está en la base de la comprensión de las cosas como una Idea necesaria para su realización. Este tercer estado es *an und für sich*. (ver: Taylor [2005e]. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press. p.112).

1.4 La noción de tiempo secular

El tiempo secular se define, en términos generales, como un rasgo característico de la Modernidad, referido a un campo o realidad diferenciada de lo religioso (Casanova, 2011). Dos ejes de discusión recogen las dos versiones más conocidas de la secularidad: 1) la separación de la religión de la vida pública y, 2) el desplazamiento de la ética cristiana, a cuenta de la razón científica, en el campo de las decisiones personales (Smith, 2008). Sin embargo, Taylor (2007) sugiere un tercer eje, al que denomina secularismo en **sentido 3** observado principalmente en Occidente, pero que podría comprobarse en otros contextos y momentos históricos bajo cuidadosas investigaciones (Taylor, 2011).

Sin describir los procesos usados en la demostración de la tesis del autor y sin entrar en las distinciones sobre los conceptos *secular*, *secularidad*, *secularismo* y *secularización*, que parece ser una de las debilidades señaladas por los críticos al trabajo de Taylor (Casanova, 2011), intentaré recoger algunos de los elementos que el autor usa para responder a la pregunta “¿qué es el tiempo secular?” Este tercer eje o **secularismo 3** es el producto de la división del mundo en dos campos, uno inmanente (real) y otro trascendente (imaginario). Según Taylor, dicha división se fue produciendo, a veces inadvertidamente, como consecuencia de los procesos históricos, especialmente derivados de los movimientos europeos de reforma y contrareforma religiosa, los cuales contribuyeron enormemente a que la gente se liberara a sí misma de sistemas de creencias precientíficas o prerracionales, consideradas falsas o infundadas y fuente de temores imaginados; lo cual produjo un profundo cambio en la sensibilidad y la forma de experimentar el mundo (Taylor, 2011).

Para Taylor (2011), simultáneamente a las prácticas secularistas en los sentidos 1 y 2 se fueron configurando las dos ideas más importantes que conforman el campo inmanente en el que viven quienes se consideran modernos. Por un lado fue creciendo la idea de que el Estado podía tener su propio sistema moral, independiente de cualquier religión (como en el caso francés), inclusive, un sistema moral superior a todas las religiones que conllevó a la idea del bien social como una construcción de la sociedad del mutuo beneficio sin necesidad de apelación a fuerzas superiores, divinas o trascendentes. En este contexto la libertad aparece como la base de la moralidad del Estado (Taylor, 2014e). Por el otro lado, ante la eliminación de los componentes mágicos y rituales colectivos de la religión, se incrementó el énfasis en una religión de compromiso personal, de carácter interior o devocional, dejando de ser importantes los rituales externos como la confesión o la purga de penas para alcanzar el perdón o la salvación. En esta línea, el mensaje más radical decía que para ser salvo solo se requería tener fe, de ahí que las demostraciones externas de devoción y compromiso fueron desacreditadas (Taylor, 2007).

Para Taylor, la confluencia de estos dos vectores dieron origen al rasgo fundamental del campo inmanente: su sentido de autosuficiencia. Dentro del cual puede suponerse el paso de un *yo poroso* (religioso) a un *buffered self* (yo protegido-delimitado). Este último distingue muy bien entre el interior y el exterior, la mente y el mundo, allí los significados cruciales de las cosas son definidos en la respuesta personal a ellas. Al contrario, por definición, en el *yo poroso* la fuente de sus más poderosas e importantes emociones están puestas fuera de la mente, en algo trascendente.

Estos cambios en la concepción del *yo* implican también un cambio en la concepción de *agencia*. Mientras que en el *yo poroso* (religioso) la agencia primaria en las acciones religiosas importantes o rituales consistía en invocar beneficios para el grupo social tales como prosperidad,

salud, larga vida, fertilidad, ser preservados de la enfermedad, la escasez, la esterilidad y la muerte prematura, en resumen, lo que para muchos es la versión natural del florecimiento humano⁴⁸, en el *buffered self* estas invocaciones o ideales son trasladados a ciertas estructuras de la sociedad sin las cuales no puede ser pensado dicho florecimiento. Según Taylor, el cambio crucial aquí puede ser descrito como la posibilidad de concebir la vida individual y social dentro de un orden puramente inmanente, que no es otra cosa que la posibilidad de concebir o imaginar la realidad desde la perspectiva humana, como un orden considerado en nuestros propios términos incluyendo el orden moral. Esta concepción deja la influencia de lo trascendente (factores externos más allá del yo) como una opción que puede ser o no ser considerada en la orientación de la vida social.

Según Taylor (2007), algo semejante nunca había sucedido en una sociedad humana y por ello es distintivo de la modernidad. Esto representa para Taylor la superación de la condición

⁴⁸ En *A secular age* (2007) Taylor usa con frecuencia el concepto de *florecimiento humano*, pero no lo usa en el mismo sentido de las teorías contemporáneas de análisis sobre la pobreza (Ver: Dieterlen, P. Cuatro enfoques sobre la idea del florecimiento humano. *Desacatos* 23. 2007. pp. 147-158) sino en el sentido más originario de lo que, dentro del humanismo, puede entenderse como “alcanzar la humanidad o hacerse humano”. En la visión de Taylor la comprensión de este concepto ha cambiado a lo largo de la historia, al respecto dice:

“But it is already evident that, in one sense, this modern humanism is different from most ancient ethics of human nature, in that it is exclusive, that is, its notion of human flourishing makes no reference to something higher which humans should reverence or love or acknowledge. And this clearly distinguishes it from, say, Plato, or the Stoics. On the other hand, there is the case of the Epicurean-Lucretian philosophy, which does seem genuinely exclusive in my sense (and which just for this reason was the reference point of a number of modern thinkers, e.g., Hume). Now if we take this as our comparison, two differences stand out sharply.

First, the modern image of human flourishing incorporates an activist, interventionist stance, both towards nature and to human society. Both are to be re-ordered, in the light of instrumental reason, to suit human purposes. The theories developed about human society approach it instrumentally; e.g., it exists to protect life and property. It is understood functionally. Activist re-ordering and instrumental reason are key categories.

Secondly, the new humanism has taken over universalism from its Christian roots; or else moves to retrieve it from Stoic sources, as with an influential modern school of thought in the sixteenth and seventeenth centuries (often called “neo-Stoicism”). By this, I mean that it accepts in principle that the good of everyone must be served in the re-ordering of things. Of course, this “in principle” is in fact breached in numerous ways, corresponding to the cultural restrictions of the time, be they of class, birth, gender, confession. But the principle nevertheless mattered, because these breaches and exclusions came in time under pressure, had to be justified, and failed to sustain themselves [...] (pp. 244-246). Hence only the self-giving which conduced to general flourishing as now defined was allowed as rational and natural and even that within reasonable bounds (p. 247).

premoderna, y el paso a una condición moderna donde nosotros somos plenamente conscientes de vivir en un universo desencantado, en el que bajo nuestra propia responsabilidad se crearon espacios para nuevos agentes colectivos (diferentes a las organizaciones religiosas, dígase por ejemplo las de la sociedad civil) y para la objetivación de la realidad social como gobernada por nuestras propias leyes, de las cuales esperamos sean tan específicas y claras como las leyes newtonianas que rigen la naturaleza. Esta confianza explica la génesis del humanismo, el predominio de la razón instrumental en la Modernidad y la eficacia de nuestra acción colectiva.

Ahora bien, siguiendo a Taylor (2007), la incredulidad moderna no es simplemente una falta de creencias o meramente indiferencia, tampoco se trata de un proceso cuasi-natural de desarrollo de la razón. Se trata de una condición producida por hechos históricos que, en aras de incrementar nuestra auto-comprensión de lo que hemos llegado a ser, requiere ser narrada en tiempo gramatical perfecto, es decir, bajo la forma: *nosotros hemos superado la irracionalidad de las creencias*. Esta forma de narración permite una transición de la conciencia histórica (posición reflexiva-crítica) a una *stadial consciouness* (conciencia epocal) —SC—. Para Taylor (2007) esta narración (en tiempo perfecto) que produce la SC (conciencia epocal) hace un ratchet effect” (efecto ratchet) en la auto-comprensión de nosotros mismos pudiéndola considerar como un progreso intelectual irrenunciable, un *momento de aumento o ampliación de la mente* del cual es imposible retornar (pp. 266-273)⁴⁹. El efecto “ratchet” trae a la mente la imagen de la

⁴⁹ “The process I have been calling Reform alters the terms of this coexistence; in the end it come close to wiping out the duality altogether. This happens along three vectors which are closely related to each other, and which I have been describing in the above pages. 1) The first starts not long after the Hildebrandine reforms of the eleventh century; it is an attempt to make the mass of the laity, living in the saeculum, shape up more fully as Christians. The norms defining this fuller life resemble in some respects those which have already developed among the “spiritual” vocations; in particular, they stress more and more personal devotion and ascetic discipline. A crucial phase is marked by the rule of the Fourth Lateran Council of 1215 that all the faithful should confess and take communion once a year. 2) The second comes with the Protestant Reformation, and is a frontal attack on the dualism itself. It not only rejects the notion that the “spiritual” vocations of monks are higher than the lay ones. It rejects these as

herramienta que se usa en mecánica para ajustar ciertas tuercas, proceso que se cumple en dos movimientos, uno que libera la presión sobre la base de la tuerca y encuentra la posición correcta para el ajuste, y otro, que hace girar la tuerca hasta asegurarla en un punto fijo. Dicho proceso se hace a repetición hasta el ajuste definitivo. Esta imagen mental describe el proceso cognitivo de liberación o transformación de las creencias cuando en un primer momento son sometidas a debate, a argumentación (ah hominem), y posterior a ello resultan transformadas, dotadas de nuevo significado e incorporadas a nuevas prácticas sociales, marcando una transición en la comprensión de la creencia.

En términos teóricos, la idea de *stadial consciouness* se toma del efecto que la publicación de los libros de Adam Smith y Adam Ferguson tuvo, a partir del siglo XVIII en Inglaterra, sobre la

utterly invalid. You cannot be a proper Christian by stepping out of the saeculum. This ascetic withdrawal reflects only spiritual pride, and the false belief that you can win salvation by your own efforts. All valid Christian vocations are those of ordinary life, or production and reproduction in the world. The two spheres are collapsed into each other. Monastic rules disappear, but ordinary lay life is now under more stringent demands. Some of the ascetic norms of monastic life are now transferred to the secular. Weber spoke in this connection of an “inner-worldly asceticism” this obviously continues, and even Ratchets up trend 1. 3) Third, all branches of Reform push towards disenchantment, Protestants in a more radical fashion. This enormously facilitates the collapse of the two spheres into each other, because a great deal of what marked off the “spiritual” sphere was that its members dealt with the sacred, present in concentrated form in certain times, places, persons and actions, in feasts and churches, clergy and sacraments. To the extent that the sacred/profane description fades from our lives, it comes to seem all the more obvious that the Christian life can only consist in a certain manner of living in the “world” (p. 266).

If we write like Gibbon out of the “Enlightened narrative” of the rise of polite society, we cannot consider moments of rising to and those of sliding back from this height on the same footing. I don’t mean just normatively—that is obviously so—but also explanatorily. Typically we shall understand the moments of rise as our responding in part to perceived reality. These moments are often explained in part in terms of “enlargement of the mind”, or the “development of philosophy” in Enlightenment historiography. And Gibbon himself seems to believe that some human advances are hardy enough to provide a ratchet effect and prevent backsliding. Even when there is a decline of civilization, the most useful and necessary arts survive. “Private genius and public industry may be extirpated; but these hardy plants survive the tempest, and strike everlasting root in unfavourable soil. We may therefore acquiesce in the pleasing conclusion, that every age of the world has increased, and still increases, the real wealth, the happiness, the knowledge, and perhaps the virtue of the human race”. And a little earlier: “We cannot determine to what height the human species may aspire in their advances towards perfection, but it may safely be presumed, that no people, unless the face of nature is changed, will relapse into their original barbarism” (Taylor, 2007, p. 273).

concepción de la historia de la humanidad⁵⁰. Estos libros hicieron énfasis en los diferentes estadios de organización económica, tales como cazadores-recolectores, agricultores, mercaderes, etc., y lograron una gran influencia en la autocomprensión de los seres humanos y sus formas organizativas hasta nuestros días:

This stadial consciousness is, so to speak, the ratchet at the end of the anthropocentric shift, which makes it (near) impossible to go back on it. This powerful understanding of an inescapable impersonal order, uniting social imaginary, epistemic ethic, and historical consciousness, becomes one of the (in a sense unrecognized) *idées forces* of the modern age. Up till our time (Taylor, 2007, p. 289).

Siguiendo a Taylor, la fuerza de la narrativa en tiempo gramatical perfecto consiste en que trata todas las creencias de los agentes como si fueran verdaderas y relevantes para la explicar el mundo. Se trata de escribir como si fuera verdad con fines explicativos, poniendo entre paréntesis las cuestiones de la verdad o la falsedad, por ejemplo, de las creencias religiosas. En este ejercicio narrativo el entendimiento de que algunas creencias, promulgadas por ciertas instituciones, son falsas se desprende de forma irónica (p. 273).

Este tratamiento de la creencias se trata del punto final del giro antropocéntrico de la creencia que hace imposible volver sobre ella, porque este giro involucra la posición de ignorar (mostrar indiferencia) hacia muchas posiciones y fenómenos religiosos, ya que la comprensión de fondo le dice que usted no tiene motivos o razones para tomarlas en cuenta y, por tanto, considerarlas desactualizadas o superadas. Este efecto se corresponde con algunos avances humanos lo

⁵⁰ Smith A. (1980). *The wealth of Nations*. Oxford: Clarendon Press; Ferguson A. *Essay on the history of civil society*. New Brunswick, N.J. Transaction Books. Parts V and VI.

suficientemente resistentes al retroceso, tal como puede ilustrarse con la supervivencia de las artes más útiles y necesarias después de la caída de una civilización.

Para entender mejor cómo el efecto ratchet es determinante en el giro antropocéntrico de la creencia y su fenomenología, vale la pena considerar lo que Casanova (2011) identifica como tres formas diferentes de ser secular: en primer lugar está lo que se define como *mera secularidad* o experiencia fenomenológica de vivir en un mundo secular y una época secular, donde ser religioso puede ser una opción viable y normal entre otras. En segundo lugar se encuentra el sentimiento de autosuficiencia y secularidad exclusiva que se refiere a la experiencia fenomenológica de vivir sin religión como una normal o cuasi-natural condición tomada como base. Por último, hallamos la secularidad secularista o experiencia fenomenológica no solo de ser pasivamente libre sino también realmente de haber sido liberado de la religión como una condición de la autonomía humana y el florecimiento humano.

En cada una de estas experiencias la *stadial consciousness*, con el efecto ratchet implícito, juega un papel diferente. Por ejemplo, en las experiencias tipo 1 y 2 diríamos que la SC está ausente porque la gente puede ir y venir sobre las creencias considerándolas, en el primer caso, meras opciones o preferencias y, en el segundo, como una condición natural que no amerita reflexión. En el caso 3, por el contrario, podemos hablar propiamente de la SC que explicaría dicha experiencia como realmente un proceso de maduración y crecimiento, como un “*coming of age*” y como una emancipación progresiva que funciona como una profecía de autorrealización en un tiempo secular (Taylor, 2007, pp. 575-589).

En síntesis, hasta aquí tenemos que la primera condición para el consenso en la visión de Taylor, que he llamado la aceptación de la tesis de la corregibilidad de los juicios morales, consiste en una revisión profunda del concepto de libertad. De dicha revisión se desencadena una

serie de articulaciones conceptuales, filosóficas, históricas y de conocimientos ofrecidos por la nueva teoría de la argumentación o nueva retórica, que conducen a demostrar que es posible argumentar y controvertir sobre los juicios de valor. Es conveniente recordar que en la visión de Taylor, el ejercicio de la libertad es imposible sin autocomprensión. Dicha autocomprensión implica respuestas a las preguntas básicas de la identidad, tales como *quiénes somos* y *de dónde venimos*. Estas respuestas están basadas en un diálogo, interno y externo, con las creencias que ofrece el trasfondo cultural en el que la identidad individualizada se desarrolla y pueden ser más o menos acertadas o más o menos clarividentes cuando de la búsqueda de autorrealización se trata. Esto es, el individuo puede estar equivocado cuando juzga qué es lo realmente significativo para el ejercicio de su libertad. Esta concepción abre la puerta a la idea, apoyada tanto en reflexiones filosóficas como en conocimientos de la teoría de la argumentación, de que las creencias, aunque en principio se consideren verdaderas, pueden ser controvertibles mediante formas de argumentación dentro de las que se destaca la argumentación *ad hominem*. Esta es una forma de argumentación de la razón práctica que ataca las creencias o posturas morales al criticar las consecuencias que se derivan de ellas. Por vía de la argumentación *ad hominem* es posible refutar las creencias y, en consecuencia, producir una transición de pensamiento que se experimenta como crecimiento moral que, expresado en innovaciones jurídicas o prácticas sociales de conciliación, contribuye a la transformación del orden moral. El contexto en el que la refutación de las creencias tiene lugar es el tiempo secular en sentido 3, es decir, aquel tiempo en el que por el desplazamiento de la ética religiosa tanto de la vida privada como de la vida pública, se incrementa el sentimiento de autosuficiencia o agencia humana para pensar y crear la realidad en términos auténticamente humanos, es decir, sin influencia de fuerzas externas, metafísicas. Pero, a su vez, la argumentación *ad hominem* requiere conocimientos y narraciones que

determinen el intelecto, es decir que alcancen el punto de la mejor explicación posible en el marco de la discusión y la deliberación. La producción de nuevos conocimientos, que contribuyan a romper con el etnocentrismo, es una demanda de Taylor para las ciencias sociales y lo que he llamado la segunda condición para el consenso.

2. Ruptura con el etnocentrismo

El etnocentrismo se entiende como una tendencia a mantenerse en el interior del grupo social propio y a privilegiar sus formas culturales, atribuyendo a ellas una neta superioridad sobre las demás. Pero el debate contra el etnocentrismo es mucho más que una actitud de rechazo a aquellas interpretaciones incapaces de abandonar la perspectiva del investigador o intérprete en el intento de comprender al otro. También contiene una profunda reflexión epistemológica sobre la aspiración de neutralidad que caracteriza al representacionalismo como modelo epistemológico dominante en el campo científico y sus efectos éticos y políticos. Esta reflexión constituye el segundo eje de la crítica de Taylor a dicho modelo. Desde ahí se muestran las complejas relaciones entre la forma como comprendemos el conocimiento y el ejercicio de la política.

Para Taylor (2014a), el “mito de la ilustración”, es decir, aquella creencia en que las normas tienen que estar basadas en argumentos de la “sola razón”, tiene su origen en dos movimientos. El primero es el del racionalismo cartesiano, el cual, a pesar de las críticas hechas por Hume⁵¹ a su excesiva confianza en las razones *a priori* y al desprecio por los datos empíricos, fundó la creencia en la autonomía y autosuficiencia de la razón y, en el potencial del método correcto para hallar la verdad. Prescindiendo de cualquier tipo de autoridad, en el modelo cartesiano solo se

⁵¹ Hume D. (1983). *Enquiry concerning the principles of morals*: United States America: Hackett Publishing Company, Inc. ePub ISBN: 978-1-60384-713-1.

contó con lo que la razón monológica puede verificar como cierto. Según Taylor, el slogan de la época fue: “desafiar para conocer” (2014e, p. 325). Así se llegó a considerar que las proposiciones racionales favorecían la continuidad hacia los juicios normativos, tal como han intentado demostrar tanto los utilitaristas como los kantianos, al sustentar, por ejemplo, que dado que los seres humanos son seres deseantes/disfrutantes/sufrientes o agentes racionales, se puede seguir sin salto hasta la atribución de derechos. Para Taylor esta deducción es un principio de buena fe, tanto como aquel que afirma que la atribución de derechos se deriva del hecho de ser hijos de Dios y haber sido creados iguales ante sus ojos. De ahí que a Taylor le parezca infundada la distinción entre la credibilidad racional de los juicios basados en razones religiosas y los de la “sola razón”⁵².

El segundo movimiento que dio origen al “mito de la Ilustración” fue la creencia de que los asuntos humanos y sociales pueden ser estudiados bajo el mismo modelo de las ciencias naturales. De este movimiento se heredó la creencia en la neutralidad de las ciencias, asunto que a Taylor también le parece un mito, que incluso puede ocultar la verdad al mismo autor (2014a, p. 328).

Para Taylor (1997), el representacionalismo, con su idea del conocimiento como la correcta representación interna de una realidad independiente, está vinculado a nociones “muy influyentes y a menudo incompletamente formuladas, (porque desconoce la influencia subjetiva), sobre la ciencia y sobre la naturaleza de la capacidad de acción humana” (p. 21), y a través de ellas, “con ciertas ideas morales y espirituales centrales de la edad moderna” (p. 21). Una de estas nociones es la de certeza, entendida como algo que la mente debe generar, reflexivamente, por sí misma, para alcanzar la confianza bien fundada sobre la congruencia o correspondencia entre la

⁵² En la parte I de este trabajo habíamos tratado sobre la discusión alrededor de la insuficiencia de los AT.

representación interna y la realidad externa. Según Taylor, esta no es otra cosa que la correspondencia de una idea con la realidad. Adicionalmente, es el equivalente a los ideales morales de autorresponsabilidad y libertad como autonomía que se ilustran, por ejemplo, con las historias de cómo Copérnico y Galileo defendieron sus ideas a pesar de las ideas de la época, partiendo de su propia certeza autorresponsable para defender y sustentar su pensamiento. Esto a su vez es congruente con la idea de que ser libre, en el sentido moderno, es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo.

De esta manera Taylor (1997) muestra cómo la tradición epistemológica está enlazada con cierta noción de libertad y dignidad, desde donde la teoría del conocimiento y la libertad se refuerzan mutuamente, dando pie a algunas ideas (creencias) antropológicas acerca de la naturaleza del conocimiento humano. Estas son: primero, que el sujeto que conoce está idealmente desvinculado, es decir, es libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que está fuera de sí mismo, en estos mundos. Segundo, que el yo, en tanto libre y racional, es apto para tratar instrumentalmente con el mundo natural y social, e incluso el mundo interno, representado en algunos rasgos de su mismo carácter que pueden ser susceptibles de transformación y reorganización en aras de mejorar y asegurar tanto el bienestar propio como el de los demás. Por último, como consecuencia de las nociones anteriores, la sociedad se entiende de forma atomista como constituida o explicable en términos de propósitos individuales. Estas nociones se concretan en visiones más amplias dentro de la cultura moderna:

un sujeto alejado de su propio cuerpo, al que es capaz de observar como un objeto, lo cual pervive, más allá de la muerte del dualismo, en la exigencia contemporánea de una ciencia neutral y objetivadora de la vida y de la

acción humanas [...]. Los ideales de gobierno y de reforma del yo [propios del siglo XVII perviven] en la tremenda fuerza que la razón instrumental y los modelos de la ingeniería tienen en nuestra política social, medicina, psiquiatría, política, etc. [Todas ellas sobreviven] no solo en las teorías sucesoras del [contrato social], sino también en muchos supuestos del liberalismo contemporáneo y de la ciencia social dominante [...]. Superar o criticar estas ideas supone luchar a brazo partido con la epistemología. Y esto quiere decir entenderla en términos de lo que he identificado como su enfoque amplio, la entera interpretación representacional del conocimiento [...]. (Taylor, 1997, p. 27).

Estas reflexiones dan pie al llamado que Taylor hace a atender con mayor detenimiento el vínculo entre estudios factuales y creencias normativas; no porque considere que de los hechos se puedan deducir los valores, sino porque le parece una falacia sostener que los estudios científicos son neutrales y no ayudan a establecer o dar soporte a ninguna posición valorativa (1985c, pp. 58-90).

Las ciencias sociales que han mostrado cierta sensibilidad a esta afirmación, han aceptado que los valores interfieren en la producción de conocimiento, generando sesgos que pueden ser amortiguados tomando conciencia de ellos y reconociendo que tienen un papel activo durante la selección de las áreas de investigación y la interpretación de la información. De ahí que recomienden “poner afuera” los valores antes de comenzar un estudio y alertar al lector sobre su existencia. Pero, para Taylor, esto no asegura la neutralidad. Según él, esa es una tarea imposible pues al afirmar que una proposición es verdadera o falsa ya se le está cargando de valor.

Lo que a Taylor le parece más adecuado para sopesar los sesgos en la producción de conocimiento es buscar en la historia de los conceptos y sus acepciones de significado al momento de usarlos para el análisis de las situaciones que afectan la vida humana en sus diferentes ámbitos. En muchos casos los conceptos son usados para ayudar en el análisis de una situación dada desconociendo las raíces que dieron lugar a su significado, su estructura, su función y, en general, desconociendo los problemas que inicialmente se intentó resolver. Así, la selección de conceptos podría explicar por qué un mismo hecho puede generar diferentes interpretaciones y juicios de valor.

Este problema de la neutralidad y la validez de los juicios de valor tiene un vínculo directo con el problema del reconocimiento de la igualdad, que como sabemos es de una importancia vital para el liberalismo. Cuando en “*la política del reconocimiento*”⁵³, Taylor se alinea con la necesidad de una *política de la diferencia* para llegar a producir acuerdos en las sociedades multiculturales, y así corregir las tendencias etnocéntricas, homogenizantes y de baja sensibilidad cultural que muestra el universalismo basado en la idea kantiana de la inherente dignidad humana (Giusti, 2014), está apelando a la presunción de igualdad de status⁵⁴ para las culturas tradicionales, pero asume que dicha presunción es un desafío moral que tiene que demostrarse

⁵³ Un nuevo tipo de universalismo que, aunque anclado en la idea del respeto igualitario, apelaría más a los contenidos de la razón y a lo que se hace con ella (crear cultura) que a la razón misma para alcanzar el reconocimiento adecuado de la diferencia, asunto que se considera central en la construcción de la identidad moderna. (Ver: Taylor Ch.. (2001). El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”. Trad. Mónica Utrilla De Neira. México: Fondo de Cultura Económica.

⁵⁴ El reconocimiento de la igualdad de estatus es un presupuesto comunitarista que se basa en la idea de que para respetar a los individuos el Estado debe también hacer todo lo posible por respetar a las comunidades en la que ellos están insertos y las cuales dan contenido y contexto a sus opciones de vida. (Ver Appiah KA. (2007). La ética de la identidad. Trad Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz Editores.

por encima de la propia voluntad y deseo, mediante el establecimiento de auténticos juicios de valor, no de aceptación por simple acomodación o condescendencia.

Con este planteamiento Taylor está desafiando la famosa fórmula de la neutralidad política entendida como igual respeto, la cual según Appiah (2007, p. 148), como mínimo, propende por evitar ofender las creencias de otros; considerar los intereses de la persona en juego durante una situación de conflicto entre sus creencias y las demandas del Estado y no tratar las creencias como simples preferencias. Esta es la fórmula que ha estabilizado, hasta ahora, el debate entre multiculturalistas sobre la pregunta ¿hasta qué punto es necesario el reconocimiento de las diferencias para sostener el respeto que se debe a los individuos? La concepción de la neutralidad como igual respeto es de uso corriente en los casos de confrontación jurídica y análisis de constitucionalidad.

Según Taylor, para el establecimiento de auténticos juicios de valor, y por tanto para el auténtico reconocimiento de la diferencia, requerimos ser transformados por el estudio del “otro”, de modo que no solo juzguemos de acuerdo con nuestras normas familiares originales, sino mediante lo que Gadamer (2007) llama “fusión de horizontes”. Dicha fusión solo es posible mediante la realización de estudios culturales comparativos, pues ellos desarrollan nuevos vocabularios de comparación que permiten expresar los contrastes entre culturas. De hecho, este tipo de estudios constituiría la base para demostrar la validez de otras culturas y establecer los criterios a partir de los cuales han de considerarse valiosas ciertas prácticas culturales. Con ellos se evitaría el riesgo etnocentrista de considerar como valioso solo aquellas cosas que son o parecen familiares o de las que se sospecha que podrían tener algún valor futuro en relación con los propios referentes, descuidando lo valioso que podría esconderse en lo que parece extraño y difícil.

Para Taylor (2014d) el modelo de la comprensión gadameriano rompe con el etnocentrismo porque evita el etiquetamiento de las prácticas y formas de vida de los extraños en relación con la vida propia, desde donde se hace imposible la creación de un punto de partida para la comprensión. Lo mismo ocurre con las explicaciones reduccionistas que son incapaces de establecer relaciones y contrastes. Por el contrario, una interpretación basada en asuntos comunes o similares abre el proceso de comprensión y este parece más esperanzador.

El punto importante es llegar a ver al otro correctamente. Eso significa alterar nuestra comprensión de nosotros mismos, involucrar un cambio en nuestra identidad, pues es la identidad por la que tan frecuentemente nos resistimos y rechazamos lo diferente. Tenemos una profunda identidad investida en la tergiversada imagen que nos hacemos de otros. Para obtener la distinción, nosotros tenemos que entender que afuera hay otras posibilidades, que nuestra manera de ser es solo una manera y representa una entre otras posibles formas. Así, la comprensión real siempre tiene un costo en la identidad (p. 37).

El costo aparece como ganancia una vez que ha sucedido el cambio: somos enriquecidos por el conocimiento de que otras posibilidades humanas existen en nuestro mundo. No se puede negar, sin embargo, que el camino al reconocimiento es frecuentemente doloroso. El momento crucial en este proceso es donde nos permitimos ser interpelados por los otros, donde las diferencias escapan desde su categorización como un error, una falta, algo insignificante o una versión subdesarrollada de lo que nosotros somos, y nos desafiamos a ver eso como una alternativa humana viable (Taylor, 2014d).

Como puede observarse, el modelo de comprensión gadameriano contiene una llamada inevitable a nuestra propia autocomprensión. A esto es lo que Gadamer (1993) llama “apertura” (p. 361). Dicha apertura no se trata del momento del inicio sino del momento donde yo intento

reflexionar sobre mí mismo, sobre mi relación con los otros. Apertura a los otros que involucra el reconocimiento de que yo mismo puedo aceptar algunas cosas negativas en mí. Este reconocimiento se asume como propio, nadie más me obliga a hacerlo (Taylor 2014d, p. 37).

Según Taylor (2014d), el modelo gadameriano también representa una respuesta al relativismo. Siguiendo su exposición, para el relativismo las afirmaciones pueden ser juzgadas validas desde diferentes puntos de vista o perspectivas. La proposición p podría ser verdad desde la perspectiva A, falsa desde la perspectiva B, indeterminada desde C, y así sucesivamente. Pero no habría tal cosa como su ser verdad o falsa incondicionalmente. Para Gadamer en cambio la diferencia entre perspectivas no es un asunto de validez o valores de verdad sino de las diferentes preguntas que pueden ser planteadas, de los diferentes problemas enraizados en cada una, de los diferentes rasgos que la hacen remarcable y así sucesivamente. Desde esta posición se puede entender que la ventaja de una sobre otra perspectiva radica en su capacidad para dar más y mejores respuestas, algunas de las cuales serán más correctas que otras o se acercarán a la verdad. Esto posibilita el ranking entre explicaciones bajo el criterio de ser más o menos comprensivas en un nuevo sentido del problema: no dependiendo de cuánto detalle o cobertura ofrecen del objeto estudiado sino, más bien, en su abordaje y forma de hacerlo comprensivo a una amplia banda de perspectivas. La explicación más comprensible en este sentido es la que fusiona más horizontes (p. 32).

Mediante los estudios culturales comparativos se podría avanzar en la identificación de “tipos ideales” (no de categorías) que ayuden a identificar los modos de vida buena. En este asunto Taylor (1995) intenta recuperar la discusión sobre la imposibilidad de remover los valores o reducirlos a respuestas emocionales cuando se trata de hacer trabajo científico en ciencias humanas y sobre cómo los hallazgos científicos son relevantes para la formación de nuestros

valores, en el sentido que ellos nos dirán cómo realizar las metas que nosotros nos ponemos a nosotros mismos. Adicionalmente, más allá de esto, Taylor quiere mostrar que las metas y los valores nos vienen de alguna parte más: de tradiciones que permanecen obscuras pero que pueden ser desveladas por medio de análisis históricos que muestren cómo determinados hechos afectaron a situaciones políticas y sociales e influyeron en la constitución de los mismos conceptos (Taylor, 1997).

La ruptura con el etnocentrismo implica también una ruptura con la creencia de que el pensamiento secular es de mayor envergadura epistémica que el pensamiento religioso. Esto es un asunto clave para entender el mundo contemporáneo y sus diversas formas de democracias (Taylor, 2014d) y, en especial, a aquellas sociedades en las que los procesos de secularización han avanzado de manera diferente a la manera de Occidente. Esta distinción epistémica, entre pensamiento secular y pensamiento religioso, tiene un efecto directo sobre el trabajo de las ciencias sociales. Estas no pueden avanzar de la misma manera que las ciencias naturales porque no pueden ofrecer casos de contraste que permitan ver las ventajas de una teoría sobre otra. Las grandes teorías en ciencia social están separadas por su filosofía antropológica o su concepción de cómo los humanos se relacionan en sociedad, de las metas fundamentales de los propósitos humanos, de la distinción entre lo sagrado y lo profano, etc., por las explicaciones de ética y moral, y las virtudes de la sociedad. Por eso no pueden establecer conclusiones con la fuerza de principios ordenadores, porque el campo está dividido entre antropologías rivales, cada una de las cuales arroja su propia comprensión del ser humano en predicamentos socio-morales. La cuestión es que en este choque de visiones rivales, las antropologías mundanas no disfrutaban de preferencia epistémica sobre las teológicas o religiosas. Así, la completa distinción entre visiones

religiosas y entre razonamiento mundano resulta ser un espejismo y tenemos que reconocer que las ciencias sociales viven más por la fuerza sugestiva de sus narraciones (Taylor, 2014a).

Varios autores aportan en esta perspectiva de ruptura con el etnocentrismo. Uno de los más importantes es Tugendhat, quien coincide con Taylor en la necesidad de tratar de manera diferente los argumentos trascendentales en la filosofía.

La vía de los estudios culturales es también, según Tugendhat (2001), una manera de renunciar a los argumentos trascendentales en filosofía política. Ellos permitirían la integración entre la antropología filosófica y la antropología cultural, incluida en esta última la antropología política⁵⁵. Mientras que la antropología filosófica se ocupa de aclarar estructuras del ser y entender característico de los seres humanos, evitando los argumentos trascendentales, en una reflexión de primera persona, la antropología cultural parte de la descripción de otras culturas que sirven para ampliar el horizonte propio de reflexión.

Para Tugendhat (2007) esta articulación es hermenéutica y siempre queda en primera y segunda persona. Es decir, “las culturas ajenas no nos interesan en tercera persona, como objetos de nuestra curiosidad, sino como interlocutoras en un diálogo imaginario en el que las estructuras de otras culturas se ven como siendo potencialmente las nuestras propias” (p. 44). Además, nos permitiría comprender cómo se han ido constituyendo los criterios de justificación moral.

Para Tugendhat (2007), algunas de las ventajas que ofrece la articulación entre antropologías, son: 1) que la antropología filosófica, aunque esencialmente reflexiva, es contraria a los argumentos trascendentales, apriori, y se deja corregir por los datos de la antropología cultural en su esfuerzo máximo por responder a la pregunta ¿cómo debemos vivir como seres humanos

⁵⁵ Colson E. (1979). Antropología Política. En: JR. Llobera. (Comp.) Antropología política. Barcelona: Anagrama. pp. 19-25.

independientemente de cualquier tradición? Esta articulación es necesaria puesto que nos permite, primero, dilucidar que “una cierta tradición no basta como horizonte para justificar cómo es bueno vivir” (p. 44). Segundo, permite rechazar toda justificación normativa asentada autoritariamente en la tradición. De ahí que la justificación de las normas deba ser siempre actualizada y centrada en la comprensión que tenemos de nosotros mismos como seres humanos y, tercero, al rechazar el argumento trascendental, por considerar que no existe una necesidad absoluta de seguir, por ejemplo, el imperativo categórico kantiano, la pregunta por ¿cómo hemos de vivir? puede dividirse en dos: la primera puede entenderse sólo como pregunta por un consejo, una forma posible, no necesaria, sustentada en buenas razones que se ofrecen como marco para la toma de decisiones particulares. La segunda se entiende como una pregunta sobre las exigencias recíprocas que hemos de hacernos para vivir en sociedad. Así, eliminados los argumentos trascendentales, la respuesta a esta última se deja tratar como un argumento basado meramente en la reflexión antropológica y por tanto posible de justificar intersubjetivamente, lo cual no ocurre cuando, por ejemplo, depositamos la justificación de las normas en alguna idea de dios o mandamiento divino.

Sin lugar a dudas la invitación de Taylor (1997) a romper con las explicaciones neutrales en las ciencias sociales genera cierto escozor y nos pone frente a una encrucijada en relación con lo que conocemos y aceptamos como forma adecuada y correcta de producir conocimiento y hacer ciencia social. La invitación de Taylor es a mejorar las bases de fundamentación de las ciencias sociales y a producir conocimiento que permita mejorar y desarrollar argumentos *ad hominem* en aras de alcanzar la mejor explicación posible.

En este punto, me parece necesario hacer referencia al concepto de *transculturalidad*, un recurso del cosmopolitismo para enfrentar el etnocentrismo y la debilidad de los AT para la

fundamentación moral. Dicho concepto nos permite comprender mejor el papel de las mediaciones que se requieren para la producción de la argumentación *ad hominem*.

Pero antes de eso, recapitulemos. Hasta aquí hemos dado una mirada sobre lo que he llamado las condiciones que tendrían que ser consideradas para la fundamentación del consenso en el marco amplio del pensamiento de Taylor (2005). Como vimos estas condiciones recogen una teoría de la argumentación que provee el concepto de argumentación *ad hominem* en su versión actualizada como un argumento que cuestiona, con bases intelectivas, la conducta del otro y presiona sobre las consecuencias que pueden obtenerse de las posturas que se profesan. La posibilidad de este tipo de argumentación está apuntalada en el debate sobre la insuficiencia de los AT para sostener una fundamentación moral y en la tesis de que es imposible tener creencias y al mismo tiempo considerarlas falsas, aunque ello no es suficiente para considerar que son irrefutables.

La idea de la refutabilidad de las creencias se refuerza con la interpretación que Taylor hace de la libertad como autorealización, en la que deja ver que el sujeto, si bien es autónomo en cuanto a la interpretación de lo que es importante para el ejercicio de su libertad, puede estar equivocado respecto a la forma como discrimina o jerarquiza tanto los deseos como los obstáculos para alcanzarla, toda vez que existe un trasfondo moral que ofrece un marco de valoración diferente y más alto que la fuerza de los deseos individuales y los ideales de la identidad.

Dicho trasfondo moral se actualiza de forma histórica en la autocomprensión que tenemos de nosotros mismos y gracias a la conciencia histórica también es susceptible de crítica y reflexión. Pero para que esto pueda ser así, es necesario producir un marco de conocimientos que rompa con la tradición occidental, viciada de naturalismo, que domina el campo de las ciencias sociales

y las explicaciones sobre las formas de vida humana. Esta invitación a romper con el etnocentrismo implica, además de un cuestionamiento al concepto de neutralidad, especialmente en la ciencias sociales y políticas, una serie de compromisos que podríamos enumerar así: revisión histórica e ideológica de los conceptos que se usan para explicar los fenómenos de la vida humana y social, generación de nuevos vocabularios descriptivos y transparentes que reflejen la inmersión en el mundo del otro y la transformación que necesariamente se experimenta en la tarea comprensiva, o en términos gadamerinos, una fusión de horizontes, un esfuerzo por el desvelamiento de valores ocultos en las prácticas extrañas o diferentes y aceptación de que no hay distinción epistémica entre pensamiento secular, mundano, y pensamiento religioso.

Todo esto representa un desafío para la filosofía y las ciencias sociales. Implica un cambio de actitud y de métodos en la producción de conocimiento. El llamado parece orientarse al desarrollo de etnografías profundas (Appiah, 2007) o etnografías del valor (Courtney & Taves, 2012), que permitan una revisión de la estructura de valores que da sentido a las diferentes formas contemporáneas de vida y contrastarla con la tríada de valores de la Modernidad: libertad, igualdad y fraternidad. Quizás todos estos elementos requieren articulaciones disciplinares como las que señala Tugendhat (2007) entre antropología filosófica y cultural, a lo que Taylor, según Smith (2002), le sumaría una historia filosófica.

Este desafío a las ciencias sociales puede progresar por la vertiente del cosmopolitismo, que, como veremos a continuación, coincide en varias de sus premisas con el pensamiento de Taylor poniendo a prueba varios de sus argumentos, especialmente los que se refieren a la imposibilidad de seguir defendiendo la cultura y la identidad como sistemas cerrados y la necesidad de

desarrollar criterios basados en estudios comparativos para juzgar la validez de los juicios de valor.

2.1 Un marco de pensamiento cosmopolita

La propuesta de Taylor de enfrentar de manera diferente los argumentos trascendentales y de realizar estudios culturales comparativos para el establecimiento de auténticos juicios de valor que faciliten el reconocimiento práctico de la igualdad amerita ser contrastada con algunas de las discusiones y críticas que recibe del cosmopolitismo contemporáneo, sobre todo en asuntos relacionados con la identidad, la cultura y las normas.

Esta conexión con el cosmopolitismo puede resultar fructífera si se reconoce que ni en Taylor ni en Gadamer, con su noción de “fusión de horizontes”, puede identificarse un método que facilite el establecimiento de los criterios de validez para los juicios de valor, lo cual quizá podría ser alcanzado por las observaciones etnográficas densas y las revisiones históricas que alimentan el cosmopolitismo y que bien podemos llamar *conocimiento transcultural*.

El concepto de cosmopolitismo está cargado de historia desde el mundo griego clásico. Los cínicos y los estoicos asociaban el cosmopolitismo con una lealtad a la comunidad humana más allá de los límites de la comunidad donde se nacía (Delanty, 2008). Para los primeros el vínculo dentro de la comunidad humana se fundaba en la consideración de que todos los seres humanos sin excepción están dotados de “intelecto”, “razón” o “juicio” y que por lo tanto son amigos o semejantes que tienen los mismos derechos como ciudadanos del cosmos. Los segundos incluyeron la visión de los cínicos en un sistema más acabado que alcanzó la forma de un movimiento que sostenía que el *logos* no es solo una capacidad compartida por los humanos sino

un principio metafísico que orienta a los hombres como ciudadanos de un mismo *demos* (Castany, 2006). Según Pagden (2002)

Cicerón dirá, en la doctrina sobre los deberes, que a partir de la identificación con los cercanos se origina una forma de interés compartido [*commendatio*] por todo el género humano que nos lleva a sentir que ningún ser humano es ajeno a otro. Los ilustrados heredarán esta doctrina que acabará siendo el fundamento filosófico mismo de los derechos humanos (p. 64-66).

Etimológicamente la palabra cosmopolitismo se asocia con ser “ciudadano del cosmos” lo que también implica la idea de no serlo de ninguna parte. En la contemporaneidad, el concepto remite a las ideas de Kant, desarrolladas especialmente en su texto *La paz perpetua*, respecto a la posibilidad de que los individuos sean vistos como ciudadanos de un Estado universal de humanidad (Velasco, 1997). Ello, entendido como alcanzar un destino superior en cumplimiento del desarrollo de un plan oculto de la naturaleza humana: alcanzar un orden cada vez más racional y civilizado (Benhabib, 2011). Con dicho concepto no se indica una forma de organización política, sino una actitud ética hacia el mundo en la que todos los miembros de la raza humana, sin desvincularse de sus repúblicas, se unen en un orden civil para el ejercicio de la ciudadanía mundial, o la ciudadanía de la igualdad política (Redhead, 2002).

Según Castany (2006), a partir de la paz de Westfalia, en 1648, el discurso del cosmopolitismo dejó de ser compatible con el nuevo sistema sociopolítico, basado en la soberanía de los estados nación y entró en una campaña de desprestigio y desfiguración que alcanzó a mostrarlo como un ideal demasiado abstracto, vago e ingenuo. Sin embargo, continúa Castany, el concepto reapareció a finales del siglo XX de manos de intelectuales como Ulrich Beck, Salman Rushdie,

Martha Nussbaum, Juan Goytisolo o Edward. W., como una base muy importante de fundamentación de los derechos humanos, que amerita una recuperación semántica del concepto. En el marco de estudios culturales, filosóficos y de política internacional se usa el cosmopolitismo para referirse, en el contexto de las dinámicas globalizadoras, a la idea de un mundo poroso pero con suficientes cierres para mantener las ideas de soberanía, de derechos, de un orden racional que puede ser común a todas las ciudades humanas, y la creencia en la unidad de la humanidad a pesar de su diversidad (Benhabib, 2011). Habermas y Rawls, desde sus respectivas posiciones teóricas,

coinciden, igualmente, en contribuir a la formación y fortalecimiento de una conciencia cosmopolita que entretanto ha ganado adeptos y plausibilidad. Convergen con el amplio consenso existente, en el marco normativo, en torno a la urgencia de construir un nuevo orden mundial en el que se otorgue prioridad a los derechos humanos, a la protección del medio ambiente y a políticas que eviten la guerra y el militarismo (Velasco, 1997, p.113).

Según Redhead (2002), quienes escriben en esta perspectiva, son autores eclécticos que comparten la idea de que la libertad para crearse a uno mismo necesita un amplio rango de opciones de sociabilidad transmitida, desde el cual se pueda inventar eso que hemos llamado identidad, sin requerir la glorificación de un vínculo particular con una cultura o la nación, pues cada persona adquiere o tiene una variedad de fidelidades diferentes y dispares o un estilo de vida híbrido, que es el único modelo saludable de subjetividad en tanto manifestación de la autonomía y la autenticidad. Esta concepción del cosmopolitismo no niega la idea de la identidad como constituida por diálogos morales intersubjetivos ni los desafíos metodológicos que ello representa

para la ciencia social y el cuestionamiento moral (Benhabib, 2011). Como veremos, hay varios puntos interesantes de articulación con el pensamiento de Taylor, en especial lo referido a las concepciones de identidad y de cultura.

Lo que los cosmopolitanistas le cuestionan a Taylor es que su pensamiento aún exhibe algunos rasgos nacionalistas y una concepción unitaria de las nociones de grupo y cultura que limitan la concepción de ciudadanía mundial. Estas críticas vienen principalmente de Seyla Benhabib (2006), con sus planteamientos sobre el cosmopolitismo normativo, y de Appiah (2006), con sus reflexiones sobre la necesidad de una “teoría mixta de los valores” que revele los valores propios del cosmopolitismo y contraste con la tríada liberal de libertad, igualdad y fraternidad.

Para Benhabib (2011), por ejemplo, el cosmopolitismo, visto como actitud, rompe con las nociones unitarias de ciudadanía, grupo y cultura, propone una visión de estos conceptos como sistemas abiertos con contradicciones internas que ponen en tensión permanente la relación individuo-cultura-sociedad y la reivindicación de derechos humanos en todas las dimensiones de esa interacción. Benhabib (2011b) coincide con Taylor en estas cuestiones y en la idea de una democracia deliberativa que facilite “un diálogo cultural complejo”, sin embargo, tiene ciertas reservas respecto al uso del concepto de *reconocimiento* tal como lo usa Taylor para referirse a las demandas de los movimientos actuales y sus corolarios en la política de la identidad y la diferencia. Ella considera, apoyada en resultados de estudios antropológicos que muestran cómo el reconocimiento político de los grupos bajo ciertas etiquetas limita la autonomía de los individuos dentro del grupo en cuanto a la construcción de sus proyectos de vida, lo cual parece especialmente cierto en los casos de las mujeres. Así, le parece a Benhabib, que en el marco de las dinámicas internas de los grupos culturales, las reivindicaciones individuales de autoexpresión

auténtica no tienen que ir de la mano de las aspiraciones colectivas de reconocimiento cultural, y que incluso pueden contradecirse entre sí. Para Benhabib es un error teórico la homologación de las reivindicaciones individuales y las colectivas facilitadas por las ambigüedades del término *reconocimiento*, lo cual, según ella, ameritaría una revisión, en el pensamiento de Taylor, de la conceptualización sobre grupo y cultura.

De igual manera Appiah (2006) concuerda con la necesidad de esta revisión y se aventura con la propuesta de un cosmopolitismo al que llama “con porvenir” (Appiah, 2007: 321), que articule lo que él llama el cosmopolitismo moral o universalista con la legitimidad de al menos algunas formas de parcialidad o cosmopolitismo cultural. El primero, en términos generales, haría énfasis en los asuntos de ciudadanía compartida y las responsabilidades de unos con otros. Se trata de la vertiente que se corresponde con la idea de la existencia de una moral troncal común a la humanidad. El segundo, enfatiza en el compromiso de tomar seriamente, no solo el valor de la vida humana como tal sino también el valor de los modos particulares de vida; ello significa tomar interés en las prácticas y creencias que le dan significado a la vida. Ésta perspectiva pone en escena el lenguaje como vehículo de significación y engloba el primer tipo de cosmopolitismo, pues considera que cada forma de vida significativa habrá de responder, más allá de las preferencias particulares, a las obligaciones que tenemos con los demás.

El asunto problemático aquí, es que Appiah (2007) encuentra algo paradójico en la teoría normativa moderna: por un lado, está apuntalada en el individualismo y en el carácter irreductible de la persona, pero por el otro, hace énfasis en la distinción entre miembros y no miembros, o entre quienes serán cobijados y quienes no por dichas normas facilitando el terreno para la discriminación. Al respecto dice: “Si todas las personas tienen el mismo valor, como afirman los liberales, ¿qué podría justificar que favorezcamos a los miembros de nuestro grupo respecto de

los demás?” (p. 318). El llamado es a un discurso más profundo sobre la comprensión del otro, en el sentido de que “si nos interesamos *por* los otros que no hacen parte de nuestro orden político —los otros que pueden tener compromisos y creencias que son diferentes de las nuestras— debemos sentir una inclinación a hablar con ellos” (p. 320).

Según Appiah (2007), a lo largo de la historia en teoría política, cada una de estas perspectivas ha conducido por caminos diferentes. La primera, ha llevado necesariamente a la deducción de principios normativos, universalistas, para la orientación de la vida buena —y por tanto ha conducido a dinámicas de homogenización—, y la segunda, a la identificación, por medio de narrativas, de los valores centrales que constituyen una vida buena, en la que aún hay mucho que aprender, ya que hay tantas posibilidades humanas valiosas para explorar que resulta difícil pensar que todas las personas o todas las sociedades pueden converger en un modo singular de vida. Por eso propone formular una *teoría mixta de los valores* que articule tanto principios dependientes de proyectos de vida como proyectos dependientes de objetivos más altos, lo cual, en cierto sentido recoge la crítica de Dworkin (1993) en cuanto a que no es posible seguir manteniendo la “esquizofrenia” o separación entre vida moral y política.

Appiah (2007) sugiere un método para el conocimiento de esos valores distintivos del cosmopolitismo que haga énfasis, en las distinciones entre: *diversidad-divergencia* y *confrontación-conversación*. Este método se llevaría a cabo mediante una práctica etnográfica densa, centrada no en la descripción de las diferencias, como hasta ahora ha sido, sino de las similitudes entre culturas, lo cual constituiría la base de los acuerdos.

Así las cosas, vemos que el cosmopolitismo más que refutar el pensamiento de Taylor lo amplía y, de alguna manera, pone a prueba la fuerza de sus argumentos básicos. En especial, la afirmación de que ni la cultura ni la identidad pueden concebirse como sistemas cerrados y que el

reconocimiento de la diversidad de bienes y formas de vida buena no implica la negación de bienes constitutivos o ideales más altos que pueden en medio de la diversidad añadir sentido de trascendencia a la vida humana, haciéndola ver en conjunto como parte de un plan mayor de auto-realización. En Taylor, el sentido de trascendencia puede ser obtenido por los seres humanos de muchas maneras, por ejemplo, en la práctica de alguna fe religiosa, en el vínculo con la naturaleza, o, aún, en las formas más seculares de respeto a la libertad, la igualdad y la fraternidad, es decir principios cívicos que, al igual que premisas religiosas o intelectuales, ayudan a la gente a sentir que su vida tiene sentido y que avanza por el camino de la auténtica realización humana, una forma de realización en la que la autonomía y la autenticidad se manifiestan (2014e).

En síntesis, podemos decir que el cosmopolitismo recoge tres ideas que lo hacen coincidir con el pensamiento de Taylor. Primero, que el mundo es variado pero integrado en un orden; segundo, que en calidad de agentes morales todos estamos obligados a justificar nuestras acciones con razones frente a los demás o sus representantes; y tercero, que dada la obligación moral de justificación, todos los seres humanos, independientemente de sus circunstancias, participan de una conversación moral que trasciende los límites nacionales. Estas ideas han dado cuerpo a un proyecto filosófico normativo (Benhabib, 2011) y a una agenda de investigación en ciencias sociales (Fine 2007), que pone en el centro el concepto de reconocimiento y, en ese sentido, plantea una discusión con Taylor.

El proyecto filosófico normativo del cosmopolitismo es definido por Benhabib (2011) como un proyecto de mediaciones o emergencia de normas (jurídicas y morales) en una sociedad civil global, que busca extender los principios universalistas de la ética del discurso para la validez de las normas más allá de los confines de la Nación-Estado. En esta línea, el debate con Taylor se

centra, primero, en que él no busca principios únicos, como por ejemplo, el principio del discurso habermasiano, para resolver los conflictos, sin embargo es defensor de una política deliberativa y dialógica (del caso por caso), y, como vimos, defiende la argumentación persuasiva como vía para el consenso; segundo, en que Benhabib, apoyada en estudios antropológicos, duda de la capacidad del concepto de reconocimiento tayloriano para proteger los derechos individuales dentro del grupo. Esto último encaja con la resistencia del Liberalismo a considerar que los derechos individuales requieren ser protegidos tanto en la instancia colectiva como en la individual, pues ha costado tanto alcanzar la aspirada autonomía que cualquier asunto que parezca amenazarla es rechazado de antemano sin evaluación. La crítica liberal a la defensa de los derechos colectivos olvida que en Taylor el llamado es a lograr el pleno reconocimiento y el tratamiento de la gente a partir de una *política de la diferencia* que evalúe y justifique las diferentes situaciones y, en consecuencia, responda de forma más adecuada a sus demandas de reconocimiento, las cuales, en algunos casos, obedecen a demandas en el plano de la identidad individual y otras a la identidad compartida. Esta orientación al reconocimiento de la diferencia está fundamentada en que tanto los rasgos individuales como los colectivos son relevantes para la identidad y generan diferentes requerimientos, en consecuencia con lo cual, necesitan diferentes tipos de respuesta, ya sean personales, institucionales, y/o sociales. Dado que muchas de estas respuestas resultarán controversiales se requiere un marco normativo democrático deliberativo en el que los asuntos de sensibilidad pública pueden ser discutidos de forma ampliada (Laitinen, 2012).

El cosmopolitismo, en cuanto una agenda de investigación en ciencias sociales, según Fine (2007), tiene ante todo un carácter crítico y ha asumido principalmente tres compromisos: reflexionar sobre el nacionalismo metodológico y su influencia en la generación de conocimiento

en las ciencias sociales, ampliar la comprensión del cosmopolitismo más allá de la concepción kantiana de hospitalidad, y explorar las posibilidades de la primacía de una ciudadanía mundial sobre cualquier filiación particular (nacional, étnica, religiosa, cultural, etc.). En ese sentido hay una coherencia con la demanda de Taylor sobre la necesidad de romper con la tradicional forma de hacer conocimiento social. En esta línea, los llamados de Appiah (2007), en cuanto a volver a pensar conceptos tales como los de identidad y cultura y a reflexionar sobre las posibilidades del ideario de valores del liberalismo en las sociedades contemporáneas, tienen pertinencia.

2.2 Producción de conocimiento transcultural sensible a la diferencia

Tanto en Taylor como en el cosmopolitismo son frecuentes las referencias a la necesidad de un nuevo tipo de conocimiento desde las ciencias sociales que contribuya a dar fundamento al nuevo orden normativo que requieren las sociedades contemporáneas. A este tipo de conocimiento, sensible a las condiciones de diversidad cultural y pluralidad de valores lo podemos llamar *conocimiento transcultural*. En sentido estricto el conocimiento transcultural es un concepto aún incipiente (Exceberría, 2002), al parecer extraído de los estudios sociales sobre interculturalidad y multiculturalismo, que puede definirse, siguiendo a Gina Zabudovsky (2007), como un tipo de conciencia política que se teje o produce en las interrelaciones del mundo globalizado, y que se entiende como “un caer en la cuenta de la diversidad de ideas y prácticas culturales que existen entre todas las sociedades humanas y dentro de cada una, incluida la nuestra” (Pulido citado en Garrido, 2002).

El concepto de transculturalidad se instala en el lenguaje contemporáneo como un recurso para la ruptura de las ideas metafísicas o trascendentales y el etnocentrismo (Fine, 2007).

Epistemológicamente se corresponde con el perspectivismo o pensamiento de la diferencia⁵⁶. Se trata de una orientación del pensamiento hacia estructuras o fenómenos transversales⁵⁷ a las culturas que resultan irrenunciables para la vida humana en cada contexto y momento histórico (Ette, 2007):

Cuando en una situación de comparación intercultural, logramos comprender mejor las diferencias de actitudes y de comprensión entre civilizaciones diferentes, podemos ver los lenguajes y los repertorios respectivos de cada una de esas culturas como una muestra de perspectivas diferentes sobre una condición humana común (Taylor, 1994b).

⁵⁶ El perspectivismo es una línea de pensamiento filosófico cuyos representantes más destacados son Nietzsche y Ortega y Gasset. Según De Santiago (2001) para Nietzsche “el perspectivismo se funda, por una parte en que el hombre no puede ir más allá del horizonte intelectual perteneciente a su organización corporal; y por otra parte, en el carácter finito del hombre, debido fundamentalmente a que se encuentra situado corporalmente en el espacio, en el tiempo y en la historia. Si está situado no es capaz de observación objetiva desinteresada de la realidad”, (p. 125). Existe una fuerte discusión sobre el relativismo en el perspectivismo nietzscheano, sin embargo esto parece aclararse bajo afirmaciones como las del texto *Más allá del bien y del mal* donde Nietzsche sostiene que respecto a la verdad o falsedad de un juicio “la cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso, selecciona la especie [...] (p. 24)” (De Santiago, 2001, p. 138), afirmación que resulta ser un criterio de valoración moral. (Para ampliar sobre el perspectivismo en Nietzsche ver: Vergara, 2012). En el caso de Ortega y Gasset, el perspectivismo aparece como una oposición a los postulados del racionalismo que defienden la existencia de una verdad absoluta, independiente de las circunstancias de tiempo y lugar y sostiene por el contrario que “la realidad es siempre captada desde las circunstancias del yo, y la verdad consistirá en saber dar cuenta de esa realidad desde esas circunstancias (que son circunstancias vitales) en las que se halla inmerso el yo”. Pero para Ortega la pregunta ¿cuál es la visión verdadera? no tiene sentido, porque las dos visiones se complementan, siendo cada una de ellas distinta e insustituible. Es precisamente esa complementariedad de las perspectivas lo que aleja la posición perspectivista de Ortega del relativismo y el escepticismo. En general, en el campo de la moral, el perspectivismo no niega los códigos morales de una época ni de un grupo determinados, pero los rechaza como únicos e imbatibles. La tesis del perspectivismo respecto a la complementariedad de las visiones en la elaboración de la verdad puede ponerse a prueba tanto en el ámbito individual como social, de tal manera que se convierte en un aporte indispensable para la ruptura con la idea de los sistemas sociales y culturales como sistemas cerrados inconmensurables. Otros autores en esta línea de pensamiento son: Whitehead, Ruth Benedict, Margaret Mead, Herskovits o Boas. (Ver: Barahona R. (2006). ¿Relativismo o perspectivismo? Recuperado de <http://www.filosofia.mx/index.php/portal/archivos/relativismooperspectivismo>; y, Ortega y Gasset. (s.f). Perspectivismo. Recuperado de: http://www.webdianoia.com/contemporanea/ortega/ortega_fil_pers.htm

⁵⁷ Del funcionalismo y el estructuralismo se han heredado categorías de análisis para la investigación antropológica y social que facilitan la contrastación entre sistemas sociales o culturales. Para ello se analizan, por ejemplo, los mitos, los ritos, las prácticas culinarias y de sanación, las reglas de parentesco, etc. Estas categorías de análisis intentan poner en evidencia las formas invariantes de la organización social y cultural.

Desde esta postura se supone que en la coexistencia o yuxtaposición de las diferencias perceptuales, pero sistemáticamente interconectadas y recíprocamente referidas, es posible hallar un trasfondo de naturaleza humana común, o en palabras de Taylor (1994a), mostrar las condiciones invariables de la variabilidad humana⁵⁸, que puede describirse, bajo métodos interdisciplinarios e interculturales, como “tipos ideales” y no como categorías (Kozlarek, 2007), que nos permita hacernos intelectual, social y políticamente responsables de las diferencias culturales como un asunto de la identidad humana (Zabludovsky, 2007).

El pensamiento orientado a la identificación de “tipos ideales” se corresponde con un “pensamiento en forma de modelos”, capaz de reflexionar y cuestionar temas incontestados, para descubrir las diferentes realidades posibles que pueden ser defendibles en un orden moral (Nipkow, 2006).

Hasta ahora podemos identificar tres planos para hablar de transculturalidad: 1) Welsh (1998, 2000) apela al reconocimiento de un nuevo tipo de razón, ya no trascendente sino integrativa y comprensiva, que se revela en los procesos de hibridación cultural, al que llama *razón transversal* y que define como una capacidad (forma de pensar) que está haciendo posible la convivencia entre culturas y dentro de ellas mismas en el mundo actual. 2) Los etnógrafos han usado el término *transculturización* para indicar cómo, particularmente, los grupos dominados, eligen elementos que son producidos y distribuidos por la cultura dominante y los integran a la cultura propia dentro de los procesos de identidad (Martí, 2011). Y 3) los filósofos, han usado el término *transculturalismo* para referirse, ya no a la elección de objetos o elementos, sino a la mezcla o intercambio de valores entre diferentes culturas por medio de diferentes procesos dialógicos. A este fenómeno se le denomina la dimensión normativa de la transculturalidad (Nielsen, 2002).

⁵⁸ Estas condiciones están por develar y es el desafío que Taylor plantea a las ciencias sociales.

Dicho saber se alimentaría, como sugiere Ernst Cassirer (1968), del análisis funcional de los diferentes sistemas simbólicos, a saber: el mito, la religión, el lenguaje, el arte, la ciencia, la historia y la organización del Estado, los cuales por encima de sus caras metafísica y fenomenológica (variabilidad del símbolo y experiencia espacio-temporal) podrían revelar aquel centro común, tal vez como la necesidad de continuidad existencial en cada momento histórico.

Pero para avanzar en la conceptualización sobre transculturalidad es necesario, además de los estudios comparativos, realizar una revisión de dos conceptos claves para su comprensión: la identidad y la cultura. Tal como vimos en páginas anteriores estos dos conceptos ya no se sostienen en la explicación fundacionalista que los presenta como sistemas cerrados difíciles de permear. Tal como sugieren los pensadores cosmopolitas, al igual que las categorías de la filosofía política y moral, los conceptos de identidad y de cultura ameritan una revisión teórica para ajustar su conceptualización y puedan así responder mejor a los desafíos de la filosofía contemporánea, pues de la manera como ellos son asumidos dentro de una teoría depende considerablemente el alcance de la misma (Garrido, Giraldo & Ruóz, 2002).

Como bien sabemos, estos conceptos de identidad y cultura son esquivos y han sido bastante vapuleados. Hoy nadie discutiría que la identidad y la cultura constituyen bienes irrenunciables a nivel individual y social y por ello son recurrentes en el debate sobre la protección de los derechos individuales y colectivos. Sin embargo su conceptualización como bienes no parece suficiente para enfrentar los desafíos del reconocimiento de la igualdad en medio de la diversidad que caracteriza la contemporaneidad.

Siguiendo a Tugendhat (1996) para comprender el problema de la identidad en la Modernidad lo primero que hay que hacer es explicar el concepto de identidad y después establecer las relaciones entre identidad personal, particular (cultural) y universal.

Parece que [el término identidad] fue usado en un sentido psicológico-sociológico por primera vez en 1946 por el psicoanalista Erik Erikson⁵⁹. Desde entonces el término ha tenido una difusión enorme, pero nunca ha sido bien explicado. Esto pasa a menudo con ideas con las que entendemos los fenómenos humanos y sociales, piénsese por ejemplo en los términos Ser, Autenticidad, Autonomía, etc., etc. Por alguna razón una palabra se presta de repente para nuestro autoentendimiento, todo el mundo la usa y nadie la explica. Su nebulosidad es una razón más para usarla, porque así su uso puede ser extendido sin más y uno puede pretender decir algo aunque no diga nada, o, peor aún que decir nada, divagar en confusiones (p. 3).

En la explicación de Tugendhat (1996), la identidad personal es un concepto que se refiere al fenómeno de *entenderse a sí mismo* y que tiene dos dimensiones, una ontológica y otra psicológica. La primera se refiere a la existencia real, al hecho incuestionable de la existencia, de ser, lo cual puede ser constatado por otros a pesar de que sucedan cambios, por ejemplo en la apariencia personal, porque esta dimensión ontológica responde a criterios de mismidad que no pueden ser alterados⁶⁰. La segunda, la dimensión psicológica, es más bien cualitativa y representa un problema teórico y práctico, porque esta identidad ya no se refiere a un hecho real, sino a una manera de entenderse del *yo* que puede variar en el tiempo. En esta dimensión la pregunta por *¿quién soy?* cambia por *¿quién quiero ser?* porque como un *entenderse a sí mismo* la identidad personal depende de la voluntad. Así llegamos a ver la identidad como un asunto de la libre elección, de la libertad. Y es la cultura la que brinda el contexto de elección (Kymlicka, 2007).

⁵⁹ Si bien el concepto de identidad tiene trayectoria en la filosofía y las ciencias sociales, con esta cita, Tugendhat llama la atención sobre la comprensión psicosociológica (científica) del concepto a partir de Erikson.

⁶⁰ Nos podemos bañar varias veces en el mismo río pero no dos veces con la misma agua, porque los criterios de mismidad del río son diferentes que los criterios para la mismidad de una gota de agua.

Para Appiah (2007) la respuesta a la pregunta sobre qué significa tener una identidad puede plantearse en términos narrativos. Primero, debe existir una reflexión sobre la estructura de la identidad entendida como producto de relaciones en un campo determinado. Segundo, la existencia, en el discurso social, de etiquetas que incluyen cierto juego de expectativas de acción en dos direcciones: del individuo se espera el desempeño intencional del papel social asignado a la etiqueta (comportarse como X), y de los demás una respuesta a la etiqueta que genera efectos sobre cómo los individuos se conciben a sí mismos y a sus proyectos de vida. Y tercero, procesos de internalización de esas etiquetas en los cuales los individuos se narran como un X. A pesar de estas claridades, abordar la identidad suele ser demasiado complejo. La palabra “identidad”,

Tiene un significado muy amplio: las identidades son múltiples, se superponen y son sensibles al contexto, y algunas son relativamente triviales o pasajeras. Es por ello que cuando se quiere obtener la deferencia del Estado (ya sea afirmativa o eximiente) respecto de las identidades no religiosas [por ejemplo] es preciso esforzarse al máximo para distinguir el tipo de identidad que merece atención y las pruebas rigurosas por las que debe pasar (Appiah, 2007. p. 162).

En este sentido, quizás la pregunta más importante sobre cuáles identidades merecen reconocimiento gire en torno a saber si se trata de una identidad moral, es decir, si da cuenta de obligaciones hacia los demás, en el plano más amplio de la humanidad y, en consecuencia, puede acceder al respeto, a los derechos. Los criterios para determinar esta identidad moral exigen, en términos de Taylor, un verdadero conocimiento del otro, en el sentido de la transformación que se logra por la *fusión de horizontes*.

En cuanto a la revisión del concepto de cultura, de manera general se dice que cultura es todo aquello que no es naturaleza (contrario a la naturaleza), es una condición necesaria para la vida que como producto de la libertad y la razón expresa la capacidad de autodeterminación humana (Rüsen, 2007, p. 88). La idea antropológica básica del concepto de cultura parece haber sido introducida en 1871 por Edward Burnett Tylor (padre del evolucionismo cultural) al referirse a ella como “todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, leyes, moral, costumbres y cualquiera otra capacidad y hábitos adquiridos por el [ser humano] en cuanto miembro de una sociedad” (Garrido, Giraldo, Ruóz, 2002). Mucho antes de esto, la cultura ya había sido motivo de reflexión para la filosofía. Las reflexiones de pensadores como Kant, Herder, Schiller, Hegel y Marx, por mencionar solo algunos, contribuyeron a la comprensión actual de la cultura como un bien inmaterial de la humanidad representado en la producción simbólica y espiritual que permite la continuación de la vida biológica y el florecimiento humano. Sin embargo, en las discusiones actuales se sostiene que la definición de cultura como un bien social, en el marco de la teoría política liberal, parece insuficiente para sostener el discurso sobre la igualdad y la necesidad de reconocimiento en las sociedades contemporáneas (Appiah, 2007).

Appiah (2007) ofrece un recuento de dichas limitaciones: La cultura no puede ni repartirse ni protegerse por tanto no se ajusta suficientemente a la concepción de bien primario tal como sustenta el liberalismo. Esa idea de protección de la cultura como bien primario negaría la idea de experimentación y deseo de progreso social del liberalismo. Ante esto, la noción de pertenencia cultural podría resultar una salida teórica más fructífera pues se deriva del deseo de pertenencia social, de tener lazos, de estar integrado; sin embargo ésta también resulta problematizada dado que la pertenencia implica cierto nivel de integración que hace necesario

poner atención a cómo el individuo conserva su autonomía para tomar distancia de los supuestos de pensamiento del grupo.

En contraste con estas limitaciones la interpretación de la cultura como un bien social irreductible formulada por Taylor parece ofrecer una salida:

Como individuos valoramos ciertas cosas; consideramos que ciertos logros son buenos, que ciertas experiencias son satisfactorias, que ciertos resultados son positivos [...], pero esas cosas sólo pueden ser buenas de ese determinado modo o satisfactorias de acuerdo con su manera particular, a causa de la comprensión de fondo que se ha desarrollado en nuestra cultura [...]. Si esas cosas son bienes, entonces, en igualdad de condiciones, también lo es la cultura que las hace posibles. Si yo quiero maximizar esos bienes, debo abrigar el deseo de preservar y fortalecer esa cultura. Pero la cultura como bien o, más cautelosamente, como el lugar donde se depositan algunos bienes (porque también puede incluir muchas cosas reprobables), no es un bien individual (Taylor, 1997, p. 186).

Esta noción hace notar que no se trata de la defensa de la cultura como un todo sino de ciertos de sus productos que alcanzan a constituirse como bienes en su interior. Así, por ejemplo, no se trata de defender una cultura por defender un valor, sino de defender un valor o los valores que se gestan en su interior. La defensa de la cultura como un todo solo puede tener sentido cuando de su defensa depende la preservación de la vida o la existencia de un grupo o en los casos en que la supervivencia cultural se identifica con la supervivencia física. En estos casos las soluciones son de otra índole, tienen a ser más radicales y proteccionistas (Appiah, 2007).

En el análisis de Appiah (2007), la sugerencia de Dworkin quizá constituya una salida al dilema que se presenta respecto a la defensa de la cultura: “heredamos una estructura cultural y

tenemos el deber, que se deriva de un simple sentido de la justicia, de dejar esa estructura al menos tan rica como la encontramos” (p. 199). Ésta referencia contiene una idea de preservación básica de la cultura, al menos en lo que se identifica como valioso. Sin embargo, bajo las circunstancias del mundo contemporáneo, la realidad parece moverse en otro plano y los casos de asimilación cultural son frecuentes: “cuando grupos étnicos se sumergen en entidades más grandes, es probable que a los individuos les vaya mejor” (p. 200). Por tanto las preguntas que, según Appiah (2007), debe plantearse el individualismo son ¿qué tiene de malo que la identidad provenzal pierda su prominencia en tanto que el poder asciende a un nivel más global? ¿Es un problema moral que los pueblos del reino de Champa hayan sido absorbidos hace mucho tiempo en lo que ahora se piensa como Vietnam? ¿Que las comunidades diferenciadas ahora se hayan fundido? ¿Que dos grupos contrincantes se unan? (p. 211).

Así, reclamar la supervivencia o el respeto cultural es solo posible cuando fuerzas externas amenazan la cultura, no cuando los procesos internos hacen que ella cambie. Algunas reflexiones contemporáneas observan que las culturas cambian y se transforman, ofreciendo un marco menos rígido de opciones para un plan de vida aceptable. Dichas observaciones señalan, primero, el carácter dinámico de la cultura, su capacidad para transformarse en el tiempo, principalmente como fruto de la interacción con otras culturas o procesos de interculturalidad, lo cual niega su carácter de sistema cerrado; segundo, su no necesaria correspondencia con una única sociedad o comunidad, con lo que se quiere enfatizar la idea de la cultura como un sistema abierto que puede ser compartido por varias comunidades o sociedades; y tercero, la necesaria diferenciación entre una cultura de carácter local, particularista, que describe los rasgos fundamentales de la identidad étnica, religiosa, política de un grupo, y otra de carácter más general, universalista, que puede asumirse como la identidad de la humanidad (Rüsen, 2007).

En el desarrollo de estas reflexiones, Martha Nussbaum (en Ramírez, 2007) recoge cinco tesis sobre la cultura que pueden enunciarse de manera breve como sigue: las culturas son plurales, es decir, son en sí mismas un sistema poroso de creencias, modos, intereses y perspectivas, en muchos casos contradictorias e inestables; las culturas tienen argumentos para resistir y contestar las normas, es decir, existe un proceso reflexivo permanente sobre la norma; las culturas albergan diferencias internas entre lo que piensa el común de la gente y sus representantes; las culturas tienen su propia jerarquía de valores; y, finalmente, las culturas son realidades históricas que se pueden comprender y transformar en el tiempo.

En este marco, ¿qué significa sufrir un agravio cultural? ¿A quién se le debe respeto, a la persona o a las culturas? Para Taylor el respeto a las culturas se refleja en la defensa de las instituciones, prácticas y valores distintivos que garantizan la supervivencia de dicha cultura en el tiempo; en el respeto a la aspiración de querer conservar la identidad que se reconoce como propia; en la promoción de mecanismos de existencia política (participación).

Según Appiah (2007) hasta ahora la tradición etnográfica se ha sentado en la observación de las diferencias culturales, en los contrastes de cualquier cultura respecto a “Occidente”. Lo cual da origen a un trato discriminatorio. Y sugiere que un cambio de perspectiva, hacia las semejanzas, en dichas observaciones, pudiera hacer la diferencia en cuanto a nuestra forma de pensar la diversidad cultural. Para Appiah el estallido actual de las reivindicaciones culturales, basadas en el reconocimiento de la diferencia, tienen su origen, más que en la necesidad de diferenciación, en el saberse parte de un grupo que comparte ampliamente un mundo simbólico pero que guarda esquemas de discriminación que se corresponden con formas anteriores de dinámica social, donde la diferenciación era más clara. Por ejemplo, dice, al observar hoy la cultura estadounidense, donde grupos de diferentes nacionalidades, religiones, tradiciones,

comportamientos, se alinean al “credo cívico” (de los derechos y la libertad de conciencia), establecer las diferencias parece más difícil que avanzar en el reconocimiento de las semejanzas. De hecho, sostiene, que la historia muestra cómo la agenda de los movimientos de reivindicación más importantes se basa en las demandas de reconocimiento de lo que se tiene en común, la igualdad: la humanidad y los derechos inalienables:

[...] en parte, como resultado de esos cambios legales, los afroamericanos de clase media, cuya religión y cuya lengua siempre fueron muy similares a las de sus vecinos blancos y protestantes, ahora están aún más cerca de esos blancos en muchos aspectos culturales y económicos. Y es precisamente en este momento que muchos de ellos se sienten atraídos por un afrocentrismo que exige el reconocimiento público de la exclusividad cultural de los afroamericanos. [...] [En una especie de paradoja crece] la lucha por el reconocimiento de un legado cultural afroamericano distintivo, en el preciso momento en que las diferencias culturales están disminuyendo (Appiah, 2007, p. 183).

De tal manera que para Appiah (2007) la pregunta de si deberíamos desechar el concepto de cultura se ha vuelto ubicua a costa de perder asidero conceptual: “Casi podríamos decir que se trata de un dilema bíblico: ¿en qué beneficia a una palabra tener todo el mundo a sus pies si para hacerlo debe perder su propia alma?” (p. 186).

En suma, al cosmopolitismo le invade la idea de que las categorías identidad y cultura no son las estructuras rígidas que hemos tenido en mente por tanto tiempo, por el contrario se trata de depositarios de contenidos cambiantes en el tiempo, de ahí que el cosmopolitismo sea un terreno favorable para el desarrollo de los conocimientos que requiere la argumentación *ad hominem*, sustentada, como aspira Taylor, en el pleno conocimiento del otro. Y quizás sea también una

oportunidad para el crecimiento moral y la superación del error, la contradicción, y la superstición.

Como dice Taylor (2005c), partiendo de nuestra posición de sujetos conscientes, que no es más que nuestra condición de aprehensión de las cosas y capacidad para hacer preguntas, podemos ponderar acontecimientos distantes o diferentes perspectivas teóricas de las cosas porque, ante todo, estamos abiertos a un mundo que puede explorarse, aprenderse, teorizarse, etc. Y este es el fundamento de otras maneras de poseer un mundo.

¿Hasta qué punto los asuntos aquí planteados representan un desafío para la investigación en ciencias sociales?

2.2.1 Desafíos para las ciencias sociales

Como se pudo observar a lo largo de este trabajo, Taylor es reiterativo en la necesidad de que las ciencias sociales rompan con el paradigma naturalista con el fin de lograr una mejor comprensión de la vida humana y social. De ahí que podamos afirmar que, en la visión de Taylor, gran parte de las tareas pendientes respecto a las posibilidades de alcanzar un nuevo orden normativo recaen sobre la capacidad de las ciencias sociales para producir conocimientos que promuevan la producción de argumentos *ad hominen*. Se espera que estos produzcan los jalonamientos o transiciones necesarias para dar cuenta del crecimiento moral que requiere la época.

Desde mi lectura, es por esta vía por donde se puede construir un puente que conecte el conocimiento social comprometido con una política informada capaz de responder a los desafíos reales de la existencia humana: su diversidad.

Esta dimensión del trabajo de Taylor es la que permite leerlo como un representante del realismo moral y del perfeccionismo moral moderno. Como proyectos filosóficos, ni el perfeccionismo ni el realismo (en sus diferentes versiones) tienen resueltas las objeciones que se les plantean, sin embargo es innegable que ambos constituyen un terreno fértil de debate con implicaciones éticas y políticas, que nos desafían a emprender las rupturas epistemológicas que se requieren para una nueva inscripción del conocimiento social en las dinámicas de la vida política contemporánea.

En lo que respecta al realismo moral, Habermas (1999) nos mostró que desde el realismo, aunque debamos seguir enfrentando las preguntas ontológicas, por ejemplo, sobre qué son los valores y las creencias o cómo es que alcanzamos a tener conocimiento sobre esas entidades y cómo ellas motivan el comportamiento o vinculan la voluntad, podemos obtener una base mínima de contenidos cognitivos que coordinan la acción y que no puede ser desechada por ninguna tarea de fundamentación. Obviamente esto no resuelve todos los problemas que el realismo le plantea a la epistemología pero constituye el recurso más sólido con el que contamos hasta ahora para fundamentar las ciencias hermenéuticas, porque provee una teoría de cómo podemos entrar en contacto con una realidad moral que sirve como marcador de verdad para nuestros juicios morales. Así, el realismo le devuelve el estatus epistemológico a nuestras intuiciones aunque deje abierta la posibilidad del error y estemos condenados a la búsqueda permanente de argumentos para justificar nuestras creencias (Halbig, 2004). A partir del realismo moral nos hacemos conscientes de que debemos avanzar bajo el reconocimiento de que la relación que establecemos con las creencias encaja en lo que Kuschel (2006) llama la *ambivalencia insoluble de la época moderna*. Es decir, la gente se sabe en un mundo desencantado, en un campo inmanente, por tanto, sabe que puede (tal vez también debe) dudar de las creencias y las

tradiciones; pero al mismo tiempo reconoce la utilidad de estas para estabilizar la vida humana. Taylor (2001) considera eso como la posición inicial del igual respeto para todas las culturas.

Por su parte, el perfeccionismo mantiene abierta la invitación a mejorarnos a nosotros mismos y al mundo que habitamos y compartimos con otros, invitación que representa una actitud política adecuada para el mundo contemporáneo, en donde se necesitan fórmulas para contrarrestar los altos niveles de inconformismo y desafección política (Pérez, 2013) que riñen con el sentido de responsabilidad que, según Taylor, obtenemos como habitantes del mundo secular en el sentido 3. Éste se trata de un tiempo en el que se han desarrollado nuevas formas de experimentar el mundo, que van desarrollando en la gente un sentido de autosuficiencia y una nueva concepción de la agencia individual y colectiva, bajo la cual es posible concebir e imaginar la realidad en términos puramente humanos (Taylor, 2011). Esta invitación del perfeccionismo nos sugiere mantener la mente abierta a otros modos de existencia, no concebidos como formas incontestadas, sino como otras realidades posibles que ponen a prueba nuestra capacidad para pensar bajo el sistema de modelos, y ser capaces de imaginar nuevas formas de convivencia enmarcadas en el respeto a la diferencia (Nipkow, 2006).

En el pensamiento de Taylor, realismo y perfeccionismo conforman el marco para desafiar a las ciencias sociales a romper con el modelo epistemológico del naturalismo y asumir la interpretación hermenéutica como una forma de producción de conocimiento más acorde a la vida humana. Una forma que es imposible de encapsular bajo una sola interpretación ya que siempre permanecerá abierta a una nueva y mejor explicación.

Lo que Taylor entiende por interpretación hermenéutica se puede reconstruir a partir de dos de sus famosos artículos: *La interpretación en las ciencias del hombre* (2005d) y *Comprensión y etnocentrismo* (2005c). Estos artículos permiten identificar lo que sería el objeto de las ciencias

hermenéuticas y algunas pistas sobre su hacer metodológico. En cuanto al objeto de estas ciencias, dice Taylor es la identificación, mediante el proceso de reducción fenomenológica⁶¹, de las significaciones intersubjetivas y las significaciones comunes, que tienen lugar, o se objetivan a través del lenguaje. Dicho proceso requiere seguir las tres fases de reconstrucción de la significación: la primera es la descripción de las relaciones sociales y hechos histórico-prácticos que constituyen el marco de las significaciones, estos vendrían siendo los “datos en bruto” del modelo de investigación hermenéutico. La segunda fase es la descripción de las reacciones subjetivas manifiestas en creencias, actitudes y valores, cuando estas son pasadas por una forma de lenguaje que le permite al sujeto obtener sentido para sus prácticas y su comportamiento. La tercera fase, es un proceso de contrastación en el que se pasa de las significaciones intersubjetivas a las significaciones comunes, es decir, de lo heterogéneo intersubjetivo a las significaciones comunes (Taylor, 2005d).

Las preguntas y tensiones que pueden ser abordadas por las ciencias hermenéuticas, es decir las ciencias sociales que asumen la investigación bajo formas hermenéuticas, pueden ser las mismas que hasta ahora han asumido los estudios sociales empíricos comparativistas, pero la diferencia radical entre ambos enfoques estaría en la relación que establecen con los datos. Por

⁶¹ El concepto de *reducción fenomenológica* es traído de la filosofía de Husserl y se entiende como el método de la fenomenología. Sobre la definición de este método existe aún mucha polémica y se considera extremadamente difícil, sin embargo, predomina la idea de que con él se opera por medio de procesos o momentos sucesivos en el acercamiento y la comprensión del objeto. Dichos momentos cumplen el siguiente derrotero: primero un intento por recuperar las cosas tal como se dan a la intuición, se trata de experimentar la libertad de pensar respecto a toda tesis primitiva, para después, en un segundo momento, volver a pensar la tesis pero estableciendo nuevos vínculos. Siguiendo a Carlson (2014), La reducción fenomenológica, como he señalado más arriba, es la actitud que consiste en deshacernos de nuestra ciega involucración [engagement aveugle] en las cosas y en el mundo para evidenciar el modo, siempre escondido y velado en la actitud natural, en el que nos hallamos ya siempre presos, querámoslo o no, en aquello con lo que ya siempre hemos entablado relación: la reducción fenomenológica es la reconducción a los fenómenos, es decir, a las vivencias que sub-tienden, de forma velada, la donación de las cosas en la experiencia (p. 249). En el pensamiento de Taylor, el concepto de reducción fenomenológica se acerca más a la tesis gadameriana del círculo hermenéutico que se define en tres momentos tal como se describen en el ensayo *La interpretación en las ciencias del hombre* (2005d), y es de ahí de dónde se retoma en este trabajo.

ejemplo, etnografías que han intentado responder a preguntas sobre cómo la gente está definiendo lo que considera importante en un tiempo secular, qué fines persiguen, cuáles son las cosas de más valoran para la definición de la vida buena, cómo se da el proceso de evaluación y valoración de las cosas, cómo se dan los procesos de toma de decisiones, han encontrado que estos asuntos se están resolviendo en un amplio espectro de eventos y organizaciones políticas e institucionales que confluyen en la formación de historias locales, trayectorias y transiciones empíricamente observables. El análisis empírico de estos fenómenos muestra prácticas y acciones, tales como cambios en las leyes, interacciones sociales y acuerdos económicos, estructuras y demandas jurídicas y la acción de los movimientos sociales en la redefinición de las prácticas que encarnan lo secular (Courtney & Tave, 2012). Sin embargo, para Taylor, dichos fenómenos ameritan acercamientos hermenéuticos, pues de lo contrario no se logrará pasar del primer nivel del círculo hermenéutico: la descripción de los “datos brutos”, dejando en una especie de limbo la riqueza fenomenológica y afectiva de lo que significa habitar un tiempo secular y avanzar hacia niveles superiores de crecimiento moral (Smith J, 2014).

En el modo empírico se pierde la oportunidad de alcanzar las significaciones intersubjetivas y comunes con potencial normativo para fundamentar, por ejemplo, el consenso. Este es el desafío que enfrentan las ciencias hermenéuticas, y para superar ese desafío dichas ciencias tiene que enfrentar varias dificultades, la primera tiene que ver con preguntas de orden ontológico, referidas al objeto de estudio, y las segundas son de orden metodológico previas a la aplicación de las fases de la reducción fenomenológica. Ambas dificultades se deben a que las significaciones intersubjetivas y comunes, se forman y viajan a través del lenguaje. De ahí que, más que tener que lidiar con las creencias y valores, lo que desafía a las ciencias hermenéuticas a romper con el

modelo epistemológico tradicional es la apelación al lenguaje como vía de objetivación de las significaciones.

¿Cómo se opera con el lenguaje, especialmente cuando este no es el que domina el investigador? Es decir, cómo se analizan los datos cuando estos provienen de distintas formas de expresión (narrada, escrita, o en diferentes formas de arte) no es una respuesta que encontremos en los textos de Taylor (tampoco en Gadamer). Dicha ausencia afecta sobre todo las cuestiones de validación de la interpretación haciéndola quedar en el vacío de la interpretación subjetiva (Arriarán, 2008). Resolver estos problemas es una tarea urgente para consolidar el salto epistemológico que requieren las ciencias sociales hermenéuticas (Catoggio, 2008).

En este punto quizá resulte interesante retomar los planteamientos de Santibañez (2012) con respecto a considerar la teoría de la argumentación como una epistemología aplicada. Ello contribuiría a afianzar la fundamentación de los componentes ontológico, político y metodológico de las ciencias hermenéuticas, como hacen el realismo y el perfeccionismo.

Vale la pena prestar atención a este asunto por tres razones. La primera razón es la escasa atención que se dedica al problema del lenguaje y cómo operar con él en los libros de enseñanza de la investigación cualitativa, esto a pesar de que la mayoría de los enfoques cualitativos de investigación operan con él como fuente primaria de datos. La segunda es que, en el pensamiento de Taylor, la tarea de la persuasión y la confrontación de las creencias que conducirían a la mejor explicación posible, al crecimiento moral, y en el mejor de los casos al consenso, descansa sobre la argumentación *ad hominem*, lo cual, de ser asumido, tendría un efecto en la presentación de los resultados de la investigación. Y la tercera, porque ante la insuficiencia de los argumentos trascendentales para las tareas de fundamentación, la teoría de la argumentación parece una opción que ofrece algunas ventajas. Ya Habermas la puso a prueba

bajo la forma de una teoría del discurso, pero al recurrir a la fórmula de los principios y los criterios de validez cayó en los problemas del procedimentalismo.

Santibáñez (2012) plantea cómo a través de los diferentes proyectos que han considerado a la teoría de la argumentación como una epistemología aplicada, se levanta una discusión aún no resuelta sobre los criterios de validez que podrían usarse en las tareas de interpretación y la manera de conseguirlos. El pensamiento de Taylor contribuye a los orígenes de esta discusión, puesto que algunos de sus planteamientos sobre el origen social de las creencias son retomados por lo que hoy se denomina epistemología social (Gilbert, 2014), proyecto que parece guardar un lugar importante para lo que Taylor llama las narrativas de la significación en tiempo gramatical perfecto, en la primera persona del plural y el espacio público. Recordemos que este tipo de narraciones se corresponden con la conciencia del ser humano de ser un habitante del reino inmanente en el que la noción de agencia ha generado cierta sensación de autosuficiencia y responsabilidad sobre la creación del mundo a imagen y semejanza de lo humano. Para Taylor, estas narraciones llevan a la consolidación de un tipo de conciencia histórica, reflexiva, con su propia conciencia epocal (Stadial conscience) (Taylor 2007), a partir de las cuales el sujeto se hace consciente de la relatividad de las producciones históricas y las tradiciones y, a la vez, se sabe producido por ellas (Gadamer, 2007).

Lamentablemente no puedo atender con más detalle este asunto aquí, porque los textos en los que Taylor aborda el tema del lenguaje no son los textos que prioricé para seguir el tema del consenso. Pero es importante resaltar que a la luz de esta discusión vale la pena plantearse la pregunta de cómo está incorporado el tema de la nueva teoría de la argumentación, no sólo en los textos para la enseñanza de la investigación social, sino también en los currículos de formación.

Lo que parece observarse de forma general es que se trata de uno de los temas rezagados en las reformas curriculares, al menos en nuestro medio.

Si la enseñanza de Taylor es que la fundamentación de las ciencias hermenéuticas está sustentada en la capacidad del lenguaje para dar forma, crear y rearticular significaciones, entonces, quizá también valga la pena cuestionar la forma como el lenguaje y las formas de operar con él son comprendidas por los teóricos de la investigación social. Leyendo a Geertz, uno de los mayores representantes de la investigación etnográfica, me parece que ese tema necesita atención.

Geertz (2000) sostiene que las críticas de Taylor a las ciencias sociales están desactualizadas y desinformadas sobre la realidad de dichas ciencias. Al respecto afirma que los ejemplos usados por Taylor para ilustrar su denuncia sobre las carencias de las ciencias sociales para explicar la conducta humana son anacrónicos y desconocen el “tráfico” existente entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, tal como lo muestra Thomas Kuhn en su texto *La estructura de las revoluciones científicas* (2004), donde hace evidente que las ciencias se desarrollan en un marco más amplio de circunstancias históricas y demandas sociales. Las observaciones de Kuhn le sirven a Geertz para sostener que, si se mantiene el sentido estricto del término “hermenéutico”, las ciencias naturales también son hermenéuticas pues su objetivo es aclarar lo poco claro, confuso u oscuro en la naturaleza. Es decir, que las ciencias naturales aclaran y dan sentido a los “datos brutos” de la naturaleza.

Según Geertz, este reconocimiento haría menos relevante la tajante diferenciación que Taylor quiere mostrar entre los dos tipos de ciencias e invita, en vez de continuar con la polarización, a encontrar otras maneras de aproximación que ayuden a revelar las profundas dependencias entre ambas y a clarificar la manera como la hermenéutica puede contribuir al desarrollo de la ciencia.

Geertz (2000) parece no atender el planteamiento de Taylor respecto a que la hermenéutica propiamente hablando no tiene nada que ver con la clarificación de “datos brutos”. La hermenéutica, ante todo, se ocupa de las formas de significación. Es decir, de la forma como los “datos en bruto” son interpretados por un sujeto en el marco de un campo referencial más amplio que provee los elementos para la dotación de sentido. Las razones por las que esto es así las hace notar Taylor (2005d), por ejemplo, cuando sostiene que al hablar de “datos en bruto” se refiere a todos los datos cuya validez no puede cuestionarse proponiendo otra interpretación o lectura: datos cuya credibilidad no puede fundarse ni disolverse mediante un razonamiento adicional.

Al final del artículo “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” Taylor hace notar la importancia de la distinción entre “datos en bruto” y aquellos que son objeto de interpretación:

[...] muchos de nuestros sentimientos y deseos [...], no son hechos en bruto. En contraste con el dolor y la sensación provocada por la tiza al rechinar el pizarrón, la vergüenza y el miedo, por ejemplo, son emociones que implican vivir la situación como si tuviera cierta importancia para nosotros y fuera peligrosa o vergonzosa. Por eso una y otro pueden ser inapropiados y hasta irracionales, mientras que no sucede lo mismo con el dolor y el estremecimiento. Así, podemos equivocarnos al sentir vergüenza o miedo. Podemos incluso ser conscientes de la naturaleza infundada de nuestros sentimientos, y entonces los tildamos de irracionales (2005a).

Lo que se deja ver en esta cita es que los fenómenos que le interesan a la hermenéutica son los fenómenos del lenguaje que revelan una vivencia por parte de uno o varios sujetos en el marco de una o varias culturas. Poner la atención en las formas del lenguaje es lo que marca la diferencia entre los dos tipos de ciencia. El lenguaje, por sus imbricadas relaciones con el pensamiento y la vida social, no puede ser considerado un “hecho bruto”. Él obedece a un juego

de articulaciones de sentido, históricas y culturales, que necesita ser interpretado o develado hermenéuticamente (Taylor, 2005d).

Tanto Taylor (2005d) como Appiah (2007) y Bonnie (en Benhabib, 2006), entre otros, coinciden en mostrar que, en aras de alcanzar mayores niveles de reconocimiento de la igualdad, se requiere avanzar por el camino de la identificación de los elementos comunes entre las culturas más que seguir insistiendo en mostrar las diferencias. Este asunto implicará, para Geertz (2000), cada vez más astucia y menos espectacularidad por parte de los antropólogos, y plantea un problema moral, estético y político, tan profundo como la fundamentación misma de los valores.

Se puede afirmar entonces que las ciencias hermenéuticas, toda vez que en la visión de Taylor cargan con la responsabilidad de producir conocimiento con potencial normativo, deben atender los problemas de fundamentación que heredan tanto del realismo como del perfeccionismo moral. Del primero, las ciencias hermenéuticas reciben una doctrina ontológica que sostiene que es suficiente tener buenas razones para creer en la validez universal de principios morales sustantivos como los valores y que alrededor de ellos se puede dar la interacción humana y la cooperación. De esa creencia generalizada los valores obtienen su objetividad. Pero la fundamentación moral basada en valores es sensible a la falta de buenas razones y argumentos por lo tanto resulta dependiente de un ambiente propicio a la búsqueda de la verdad, la deliberación y el debate. Ello exige, tanto una mente abierta y orientada al entendimiento, como el enriquecimiento de los espacios democráticos de participación y espacios sociales de discusión, donde se ponga a prueba nuestra habilidad para ofrecer y desarrollar buenos argumentos (Puolimatka , 2004), o en palabras de Taylor, las mejores explicaciones posibles. La inspiración para la conservación de estos como espacios libres de coacción la podemos recibir del

perfeccionismo, lo mismo que la defensa para la producción de conocimiento social comprometido con la creación del mundo que transite hacia formas morales superiores.

CAPÍTULO III

CONSIDERACIONES FINALES

In the opening paragraphs of introduction of his *Philosophical papers* Charles Taylor confesses himself to be in grip of an obsession. He is, He says, a hedgehog, a monomaniac endlessly polemicising against a single idea – “the ambition to model the study of man on the natural sciences”. He calls this idea many things, most often “naturalism” or “the naturalistic world view”, and he sees it virtually everywhere in the human sciences. The invasión of those sciences by alien and inappropriate modes of thought has conduced toward the destruction of their distinctiveness, their autonomy, their effectiveness and their relevance.

*Clifford Geertz*⁶²

⁶² Geertz Clifford. The strange estrangement: Taylor and the natural sciences. En: Tully James (Ed). (1994). Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge: University Press. (pp. 83-95). [En los párrafos de apertura de la introducción de sus *Philosophical papers* Charles Taylor confiesa estar como en las garras de una obsesión. Él es, dice, un erizo, un monomaniaco polemizando interminablemente contra una idea particular – “la ambición de modelar el estudio del hombre en las ciencias naturales”. Él llama a esta idea de muchas maneras, muy a menudo “naturalismo” o “la visión del mundo naturalista”, y la ve prácticamente en todas partes en las ciencias humanas. La invasión de esas ciencias por modos ajenos e inapropiados de pensamiento ha conducido hacia la destrucción de su carácter distintivo, su autonomía, su eficacia y su pertinencia]. (Traducción propia).

SÍNTESIS DE LA VISIÓN DE TAYLOR SOBRE EL CONSENSO

Siguiendo a Habermas (1999), se puede afirmar que toda tarea fundamentadora requiere la identificación de un elemento trascendente, un elemento asertórico y una posición frente a las nociones de libertad, obligación, imparcialidad y principios universalizables, que articulados garantizan la vinculación de la voluntad a las normas y también al consenso. A pesar de lo poco sistemático y enmarañado que resulta el trabajo de Taylor y de que en él no existe una intención explícita de justificar su posición sobre el consenso, en esta exposición he intentado demostrar que todos los elementos del modelo de justificación son identificables en su producción intelectual y por tanto puedo sostener que, en el trabajo de Taylor, no solo existe una visión sobre el consenso sino que esa visión está justificada, siguiendo la distinción de Habermas (1999), desde el punto de vista ético, la cual es sustentada en valores, en una concepción particular de la libertad como autorrealización y en el cuestionamiento de la validez de principios únicos (fetiches)⁶³ para sostener la fundamentación⁶⁴. El problema con este tipo de justificación es que ha sido desacreditada por la tradición filosófica predominante y ha sido acusada de no ser capaz de superar los límites substanciales de las formas particulares de vida y, por tanto, incapaz de alcanzar los criterios de universalización que exige un modelo de justificación. Sin embargo, si se aceptasen las críticas que se le plantean al modelo representacional en epistemología, las posibilidades de la justificación ética avanzarían por mejor camino.

⁶³ Ver nota al pie # 23 en este trabajo.

⁶⁴ Ver el apartado de este trabajo titulado: la ruptura con los argumentos trascendentales (AT) en las tareas de la fundamentación moral del consenso. Donde se exponen los elementos diferenciadores entre la fundamentación moral y la fundamentación ética.

De Habermas (1999) aprendimos que en el campo inmanente el único recurso capaz de jugar las veces del elemento trascendente, es decir, aquel elemento del cual las normas adquieren la fuerza de la autoridad en el modelo de justificación, es la intersubjetividad. En consecuencia con ello el elemento asertórico o fuente para el contenido de la normas en el modelo de justificación se obtiene de *lo que todos quieren* validado por algún tipo de procedimiento que garantice que las posiciones adoptadas no solo son racionales sino también razonables y garantizan la libertad y autonomía de los involucrados.

Según lo que rescatamos del pensamiento de Taylor, en cuanto a su concepción dialógica de la identidad y la vida social y las nociones de autocomprensión y trans fondo moral compartido, que sostienen su antropología, se puede sostener que Taylor es un defensor de la intersubjetividad como eje rector del ordenamiento social, cuyo contenido normativo se obtiene, bajo la forma de la *mejor explicación* posible, por medio de prácticas deliberativas y de razonamiento práctico en el marco, por un lado, de una teoría de la argumentación que invoca el resarcimiento del sentido original de la retórica y la dialéctica como recursos para formular argumentos capaces de vincular la voluntad o argumentos *ad hominem* y, por el otro lado, de un modelo de interacción conversacional, al estilo gadameriano, que es capaz de elevar el debate hasta alcanzar la *fusión de horizontes*, un fenómeno de la comprensión mutua que incluye la transformación o crecimiento moral de los discutientes al provocar transiciones del pensamiento que revelan cómo una posición moral puede resultar errada o confusa y, por tanto, afectar la autocomprensión de quien la sostiene.

En Taylor, la refutabilidad de los juicios morales es posible gracias a, primero, que el marco de nuestra existencia es un tiempo secular en el que predomina la sensación de autosuficiencia y la capacidad para imaginar el mundo en términos meramente humanos. Segundo, a que en ese

tiempo secular se produce un giro epistemológico en las creencias que sostiene que aunque en principio deban ser consideradas como verdaderas ellas son susceptibles de cuestionamiento y pueden ser consideradas, en mayor o menor grado, como opcionales y no impuestas al sujeto. Tercero, gracias a una nueva concepción de la libertad que integra lo mejor de la noción de libertad negativa con lo mejor de la noción de libertad positiva para dar forma al concepto de libertad como autorrealización. En esta visión la libertad se entiende como ausencia de límites externos e internos para la auténtica realización, una tarea que exige autocomprensión o conocimiento de las cosas que son realmente significativas, por encima de la misma deseabilidad, para alcanzar la auto-realización. Y por último, a pesar de la relatividad de las creencias puede sostenerse el supuesto de que los seres humanos comparten un trasfondo moral, más allá de las posiciones substanciales, contra el que se pueden contrastar las ideas de vida buena o de bien que ayudan a decidir que hace de una vida una vida valiosa. Por ejemplo, para las sociedades modernas occidentales, Taylor supone un trasfondo moral compartido estructurado alrededor de la triada de valores liberales (libertad, igualdad y fraternidad), que inspiran el ordenamiento social que puede ser develado por medio de estudios comparativos en otras sociedades. La idea de un trasfondo moral compartido también es defendida por el cosmopolitismo, una corriente de pensamiento político que concibe la posibilidad de hallar estructuras comunes a las culturas o *tipos ideales* a partir de los cuales se puede definir la vida buena y la garantía de las obligaciones morales básicas de respeto a la vida y a la dignidad de todos, incluyendo a los diferentes. Por eso hemos dicho que el cosmopolitismo constituye un marco de pensamiento político favorable al desarrollo de las ideas taylorinas sobre el consenso y también al desarrollo del conocimiento transcultural, más sensible a las semejanzas, respetuoso

de las diferencias y más comprometido con una práctica política acorde a los desafíos de la contemporaneidad.

En lo que denominé el *argumento de Taylor sobre el consenso* no se observa un rasgo fundamental de su pensamiento, deducible de su crítica a la epistemología representacional, en especial de su posición frente a los AT. Este rasgo se refiere a que Taylor no comparte ese afán de la filosofía contemporánea de hallar principios únicos para orientar la organización social y que hace de su filosofía una alternativa a los tradicionales intentos de fundamentación por la vía procedimentalista. Para Taylor, la idea de hallar únicos principios ordenadores de la vida social es una aspiración de civilidad que se sustenta en tres asuntos. El primero se ubica muy atrás en nuestra cultura. Se trata de un giro en el cristianismo que, durante la época de las reformas y la división confesional, dirigió sus esfuerzos para que la gente perfeccionara su práctica del cristianismo, para ello buscó la articulación de códigos y la inculcación de disciplinas hasta que la vida cristiana llegó a ser identificada con estos códigos y disciplinas. El segundo se refiere a esa actitud política que ve el pensamiento religioso como una amenaza para la democracia. En esta actitud se ha apuntalado la idea de la neutralidad del Estado manifiesta en la gestión de la libertad de pensamiento como no interferencia. El tercero tiene que ver con la creencia de que el pensamiento religioso es más débil, desde el punto de vista epistemológico, que el pensamiento secular, por lo tanto se generalizó la idea de que este pensamiento conduce a conclusiones falsas, sólo aceptables por quienes ya profesan dicho dogma y que las formas del pensamiento racional tienen mayor estatus epistemológico. De ahí que los modernos hayan efectuado la liberación, aislamiento y clarificación de cuestiones políticamente distintivas poniéndolas aparte de especulaciones sobre su nexos divino (Taylor, 2014b). En consecuencia, intelectualmente hablando, en la Modernidad, la política habla en su propio reino (Lilla Mark, citado en Taylor,

2014), limitada a proveer la paz y aquello que resulte necesario para la dignidad humana en un completo olvido de la teología política⁶⁵ y, detrás de ello, la negación de la necesidad de búsqueda de trascendencia que tienen los humanos y que se mueve en una compleja red de relaciones entre lo religioso-secular-espiritual (Courtney & Taves, 2012).

A partir de estas observaciones Taylor (2014b) considera que la fórmula de los principios “fetiches”⁶⁶ tiene varios problemas. El primero sería que esa fórmula, en general, depende de que la gente desarrolle un alto sentido de identidad y agencia colectiva que le permita, bajo deliberación, alcanzar las normas que necesitan para funcionar legítimamente como un Estado. Se trata de una fórmula pensada en el marco de la relación Nación-Estado, en la que la estabilidad requiere de un alto grado de confianza entre sus miembros, participación, identidad con la comunidad política y un alto sentido de pertenencia el cual es imposible sin identidad colectiva. Pero es evidente que las sociedades democráticas contemporáneas están cada vez más lejos de esa figura Estado-Nación propia del siglo XIX y se abre cada vez más a formas en las que confluyen diferentes identidades nacionales y culturales.

⁶⁵ El concepto de teología política tiene una larga trayectoria en la que ha recibido diferentes énfasis. La versión más actualizada del concepto se refiere al trabajo del teólogo católico Juan Baptist Metz, que consistió en la reivindicación del carácter público y político del discurso teológico, del discurso sobre Dios. Se trata de una teología “en los límites, en la frontera de la Modernidad” y se articula claramente desde la conciencia de la vigencia actual del insuperable pluralismo religioso y cultural. Es una teología de frontera que replantea con valentía y originalidad, desde la lógica bíblica y evangélica, las bases de la Modernidad y desde ahí la relación entre política y religión, así como el sentido y el objetivo de un genuino ecumenismo de las religiones y de un diálogo de culturas. En: Sánchez Bernal, Juan José. Teología Política: en los límites de la Modernidad. la universalidad de la memoria passionis. En: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/sanchez.pdf>, Abril de 15, 2015. Los trabajos de Giorgio Agamben y Roberto Esposito parecen también ilustrar esa necesidad de una nueva manera de pensar lo político en términos ontológicos y la vida en común bajo nuevas categorías que contribuyan a superar los sesgos impuestos por la filosofía liberal predominante en la modernidad (Ver: Saidel M. L. (2015). Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, y Hardt y Negri. Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo, 1, 99-115, ISSN e2386-3730).

⁶⁶ Ver nota al pie #23 de este trabajo.

Los demás problemas de los principios “fetiché” se derivan de lo anterior. En el marco de las sociedades contemporáneas no puede sustentarse la existencia de algunos principios eternos, los cuales puedan ser determinados por “sola razón” para resolver todo lo que se requiere en un sistema político pluralista; no existe una única manera de resolver las situaciones conflictivas, pues estas son diversas y no pueden resolverse sin considerar un trato diferenciado de los bienes puestos en juego en cada situación. Dictar dichos principios desde alguna supuesta alta autoridad viola el sentido de la fraternidad que debe reinar en la sociedad política, porque priva de voz y de participación a cierta familia espiritual en el funcionamiento del Estado y, por último, existiendo diferentes maneras de balancear los problemas, la solución por únicos principios tiende a ocultar los dilemas reales en cada caso, los cuales saltan dentro de una visión más amplia una vez que se reconoce la pluralidad de los bienes puestos en juego (Taylor, 2014e).

Así, la fórmula del consenso por medio de principios tendientes a la perpetuidad le parece a Taylor tiránica y un obstáculo para el desarrollo de los regímenes seculares, porque detrás de la aspiración de estos principios de alcanzar un lenguaje universal, en el que todos podamos hablar, argumentar y ser convencidos, se esconde, según Taylor, una negación de los esfuerzos históricos realizados en aras de balancear la libertad de conciencia e igual respeto, y este balance parece ser la mejor definición de secularización.

La vulneración a la libertad religiosa es un buen ejemplo de cómo la fórmula de los principios, en la rigidez de los acuerdos históricos institucionales, materializada por vía jurídica, es insuficiente para resolver los conflictos en las sociedades plurales. Con frecuencia, las minorías religiosas migrantes suelen ser confundidas por las normas y políticas respecto a lo que pueden y no pueden hacer en términos de sus prácticas espirituales. El pluralismo crea nuevas demandas que van desde la apertura de lugares de culto hasta la adaptación de los cementerios pasando por

el uso de la vía pública; demandas que, las administraciones locales frecuentemente enfrentan sin herramientas de gestión, y en muchos casos las abordan desde una perspectiva migratoria que incrementa la discriminación y crea desajustes entre el imaginario colectivo sobre la libertad religiosa y la gestión pública, lo cual constituye un reto de abordaje (Montes del Castillo y Martínez, 2011, p. 19).

Ello deja en evidencia una situación de vulnerabilidad para aquellas minorías que no disfrutan de igualdad de estatus. Adicionalmente, mientras el pensamiento religioso siga siendo considerado de menor valor epistémico que el pensamiento secular, las sociedades que funcionan y se organizan de acuerdo a principios religiosos están, de antemano, desvalorizadas o cuestionadas. Para Taylor (2014a), con la fórmula de los principios fetiche se revela una tendencia que fuerza a todos, independientemente de sus concepciones, a ir en la dirección que el principio indica, lo cual se acerca más a la negación o evitación que al reconocimiento de la pluralidad.

¿Cuál es entonces la propuesta de Taylor? Un consenso mundial voluntario sobre los valores profundos que sustentan los derechos humanos. Un consenso que se desarrolla a partir de la diferenciación entre normas de conducta, formas legales y justificaciones subyacentes de las normas (2014c). Cada una de estas dimensiones representa fases del consenso en valores, no necesariamente secuenciales pero sí interdependientes.

Lo primero que hay que aclarar en consecuencia con el carácter filosófico de Taylor es que él no está buscando la definición de dichos valores bajo la forma de principios universales. Taylor, más bien, propone la apertura a un tratamiento distinto del conflicto, en términos de descubrimiento y articulación de lo que pueden ser esos valores en las sociedades contemporáneas teniendo como referente la triada de valores del pensamiento liberal: libertad,

igualdad y fraternidad. Dicha actitud (poner en el centro de la reflexión a los valores que sustentan los derechos humanos) implica establecer la triple distinción entre normas de conducta, formas legales y bases filosóficas de justificación.

Según Taylor, en Occidente esta distinción se ha fundido bajo las formas legales y se cree ampliamente que bajo estas formas el reconocimiento de los derechos puede alcanzar su universalización:

The Western rights tradition in fact exists at both of these levels. On one plane, it is a legal tradition, legitimating certain kinds of legal actions and empowering certain kinds of people to make them. We could, and people sometimes do, consider this legal culture as the proper candidate for universalization, arguing that its adoption can be justified in more than one way. Then a legal culture entrenching rights would define the norms around which world consensus would supposedly crystallize (2014c, p. 106).

Sin embargo, también se han señalado varios problemas en relación con la predominancia del lenguaje legal que caracteriza el discurso sobre los derechos (Giusti, 2014; Marín, 2012, 2013). Para Taylor, los problemas más importantes son: el sesgo individualista en la concepción de los derechos en Occidente, que socaba directamente las bases filosóficas de su fundamentación; la particular concepción de ser humano en la que se sustentan; y la noción de sociedad. Estos asuntos están recogidos en la crítica de Taylor al liberalismo en general y que tratamos en el preámbulo de este trabajo.

Para Taylor, el principal problema que tiene el discurso de los derechos es que el lenguaje moral no alcanza a ser suficientemente reflejado por el lenguaje jurídico. No se dice lo mismo cuando digo es *incorrecto matarme* a cuando digo *yo tengo derecho a vivir*. El lenguaje jurídico

inmediatamente evoca el control sobre las inmunidades y libertades que garantizan ese derecho mientras que el lenguaje moral parece ubicarnos en un lugar muy distinto de vinculación de la voluntad. Las imágenes que evoca el lenguaje jurídico sobre los derechos, obviamente alimentadas por la filosofía de base, suponen que los individuos son poseedores de derechos y animados a actuar para hacer valer sus derechos aún por encima de sus responsabilidades con la comunidad y sus miembros, lo que lleva a un atrofiado sentido de pertenencia y solidaridad que mina la confianza entre los ciudadanos e incrementa el riesgo de violencia (2014c, p. 107-108).

Estas imágenes contrastan con muchas propias de otras culturas que no tienen una concepción liberal de los derechos. A causa de esto son varios los intentos de resistencia a los derechos en ciertos países que tienen profundas bases religiosas y comunitarias en sus sistemas normativos (Rajagopal, 2005; Rittberger y Hasenclever, 2006). De ahí que a Taylor le parezca tan importante la distinción entre normas, formas legales y justificación moral.

Esta distinción puede ayudar a estructurar el pensamiento y ayudar a encontrar las normas que pueden ser aceptadas por todos y exigibles a todo tipo de gobierno. La aceptación dependerá del reconocimiento amplio de las bases filosóficas y la exigibilidad tendrá que expresarse en formas legales. Para Taylor, una clara distinción entre estas dimensiones del sistema normativo implica imaginar las distintas maneras en que los conflictos pueden ser resueltos, preservando las normas esenciales involucradas en las demandas de derechos. Es posible que este ejercicio de imaginación implique ir, por ejemplo, a los fundamentos de las religiones mayoritarias, para buscar allí criterios de justificación de los derechos y de la democracia misma como sistema generalizado de gobierno (2014e).

Para ilustrar este ejercicio de imaginación, Taylor (2014c) usa ejemplos y análisis históricos en los que se muestran casos de solución por innovación jurídica y otros por justificación de las

demandas de derechos o reivindicaciones, y muestra cómo todos ellos implican una revisión de la justificación filosófica de los derechos tal como la conocemos y una mejor expresión de esa justificación en las declaraciones de derechos existentes. En ese sentido podrían ser mejor preservadas y aceptadas en un grupo más amplio de sociedades.

Dichos ejemplos ponen a prueba el planteamiento de Taylor respecto a que los cambios o transformaciones en el orden moral o transiciones morales tienen lugar como resultado de un proceso histórico que entrelaza lo teórico, la autocomprensión y lo normativo. A lo largo de la historia es posible identificar casos en los que ciertas prácticas discursivas se han infiltrado (parcialmente o por niveles) en la autocomprensión de la gente, lo cual, a su vez, se proyecta en el ámbito normativo, dando lugar a un orden moral nuevo, ya sea realizado o no, pero que permanece en el imaginario social alentando diversas prácticas individuales y sociales. Foucault es uno de los autores que ilustra y enriquece brillantemente en sus obras esta hipótesis de la infiltración de los discursos en la constitución del sujeto y el ordenamiento del mundo.

Otro aspecto importante en la revisión de la justificación moral de los derechos tiene que ver con la asignación de responsabilidades en cuanto a la interpretación. En el sistema Occidental son los jueces y operarios judiciales quienes gozan del prestigio y están empoderados para ejercer la tarea de la interpretación y ofrecer las soluciones que amerita cada conflicto de acuerdo a las reglas generales y estándar que ofrece el sistema. Ellos son quienes guardan el sistema jurídico. El interrogante de Taylor es si en aras de una comprensión de la justificación moral de los derechos, el grupo de quienes guardan los derechos debe ser ampliado a otro tipo de autoridades, lo cual lleva también al interrogante sobre la formación ciudadana en relación con la comprensión de los derechos (2014c, p. 112). Esto, sin lugar a dudas, es una tarea aún pendiente en la mayoría de los sistemas democráticos.

Los movimientos sociales de la sociedad civil tienen una función importante en esta tarea de imaginación de nuevas formas de pensar la democracia y la resolución de conflictos e integrar en ellas elementos de la cultura popular que movilizan los sentidos comunitarios y la simbólica ritual, de donde es posible extraer otros significados para el concepto de dignidad que se articulen mejor con la idea básica del respeto igualitario. A través de ellos existe la posibilidad de ruptura con la idea de la democracia gestada por los ilustrados y que se impuso en Occidente. Desde esta perspectiva los derechos ya no permanecen afuera como algo que hay que ir a buscar y hacer valer, sino que se incorporan a la visión del mundo y las relaciones dentro de él.

Las reflexiones en estas esferas pueden dar origen a nuevas formas legales que reflejen mejor las diferentes bases de justificación posibles para los derechos y la democracia, pues para él, el sentido del concepto de democracia se ha perdido a lo largo del tiempo de la mano con las interpretaciones liberales de la representación y quizás sea necesario recobrar el sentido de su idea original bajo las dinámicas de una política deliberativa en los términos que propone Habermas (1998).

Así las cosas, Taylor (2014c) parece querer llevar la forma básica del *consenso traslapado* a otro nivel, diferente también del *consenso pleno* descrito por Rawls(1995). Esta fase superior del consenso solo puede ser alcanzada como una forma superior de comprensión mutua: *la fusión de horizontes*.

This perhaps gives us an idea of what an unforced world consensus on human rights might look like: agreement on norms, yes, but a profound sense of difference, of unfamiliarity, in the ideals, the notions of human

excellence, the rhetorical tropes and reference points by which these norms become objects of deep commitment for us. To the extent that we can only acknowledge agreement with people who share the whole package and are moved by the same heroes, the consensus will either never come or must be forced.

This is the situation at the outset, in any case, when consensus on some aspects of human rights has just been attained. Later a process can follow of mutual learning, moving toward a “fusión of horizons” in Gadamer’s terms, in which the moral universe of the other becomes less strange. Out of this will come further borrowings and the creation of new hybrid forms (2014c, pp. 115-116).

En la visión de Taylor, el *consenso traslapado* representa sólo una fase inicial de acuerdos que si no es trascendida creativamente a una fase de mutua comprensión y apreciación de la base espiritual de los implicados siempre permanecerá frágil. Esto por dos razones: la primera razón es porque el acuerdo nunca está completo debido a que necesariamente las diferencias en las bases de justificación llevan a prácticas diferentes en cuanto al cumplimiento de la norma. Estas diferencias suelen no emerger cuando la interpretación de los derechos queda limitada a los códigos jurídicos internacionales. Por esta razón es necesario propender por que la interpretación de los derechos que hacen las cortes esté dentro del campo de las visiones morales prevalentes en la sociedad: Estas interpretaciones llevarán a prácticas de acomodación o innovación jurídica que serían imposibles sin una comprensión fina de lo que mueve al otro. La segunda razón por la que el consenso traslapado permanecerá débil es porque en él son frecuentes una variedad de conflictos particulares que exigen ser negociados y renovados bajo la base del respeto mutuo. Este es imposible si existe una tendencia a considerar que la base espiritual de una de las

contrapartes en conflicto es ridícula, falsa, inferior, o indigna, lo que a la larga va generando, por un lado, enojo, resentimiento y desprecio en quienes no resultan reconocidos en la solución del conflicto y, por el otro lado, apuntala el sentido de rectitud y superioridad de los grupos dominantes y, en general, la dificultad para ver la cultura propia como una entre muchas (2005b):

Only if we in the West can recapture a more adequate view of our own history can we learn to understand better the spiritual ideas that have been interwoven on our development and hence be prepared to understand sympathetically the spiritual paths of others toward the converging goal.

Contrary to what many people think, world convergence will come not through of a loss of denial of traditions all around, but rather by creative reimmersions of different groups, each in their own spiritual heritage, traveling different routes to the same goal (2014c).

Como puede deducirse, la visión de Taylor sobre un consenso mundial sobre los valores que sustentan los derechos humanos implica revisiones y redefiniciones de identidad a la luz del discurso de los derechos.

Estas redefiniciones pueden seguir la secuencia de categorías que Rawls (1995) estableció para clarificar los contenidos del consenso traslapado. En cuanto al objeto y especificidad del consenso, más que la orientación a principios, Taylor está preocupado por la garantía de las libertades e inmunidades que pueden identificarse en las diferentes culturas y que pueden hacerse exigibles jurídicamente ante diferentes tipos de gobierno. En cuanto a la profundidad del consenso, más que a la construcción de significados en el ámbito público y el empoderamiento de personas para la interpretación de los principios, Taylor está orientado al desvelamiento del concepto de dignidad entre las culturas que buscan el consenso, a la desoccidentalización o apertura del significado de los derechos, a la recuperación de roles que amplían el dominio de la

autoridad moral, y a la identificación de modelos alternativos de bienestar. En cuanto a la amplitud y alcance institucional del consenso, a Taylor le interesa, no una legislación fundamental de garantía de derechos que genere confianza, sino la recuperación de los vínculos derecho-deber y confianza-compromiso; así como la generación de innovaciones jurídicas y ciudadanas o “prácticas de acomodo razonable” (Bouchard & Taylor, 2010) que diversifican la solución de conflictos y desjudicializan del reclamo por el reconocimiento de los derechos.

Es mi parecer que el ensayo de Taylor *Conditions of an unforced consensus on human rights* (2014) podría muy bien hacer parte de lo que Rawls (1995) llama la segunda objeción al consenso traslapado: el soslayamiento de las doctrinas comprensivas. Para Taylor no parece ser suficiente el carácter unidireccional de la réplica de Rawls (1995), que sostiene que la aceptación de la concepción política de justicia por parte de los ciudadanos debe hacerla cada uno desde su propio punto de vista comprensivo, de tal manera que se evite entrar en profundas controversias religiosas y filosóficas que obstaculicen el consenso. Taylor se encarga de establecer un eslabón entre consenso y crecimiento moral representado en el vínculo indisoluble entre *respeto a la diferencia – comprensión mutua*.

Para Taylor el consenso desnudo (inicial) debe esforzarse por ir hacia una fusión de horizontes. Lo cual, imagina, ocurre secuencialmente como fases sucesivas. En algunas situaciones algunos grados de comprensión mutua son condición inicial para conseguir el consenso, mientras que en otras, algún grado de consenso será necesario para alcanzar la

comprensión. Los dos, comprensión y consenso, no pueden más que ocurrir sucesivamente, porque el camino para el acuerdo descansa en algunos grados de simpática⁶⁷ comprensión mutua.

⁶⁷ No es posible a través del artículo citado identificar de dónde toma Taylor el concepto de *simpatía*, pero, si se sigue su argumentación, no creo que sea difícil encontrar coherencia con los planteamientos de Adam Smith para quien la simpatía no es una intuición afectiva ni es inmediata: “Simpatizamos con el dolor y el placer ajenos, no por una comunión con los afectos del otro, sino porque nos damos cuenta de la situación en que se encuentra, y juzgamos sus sentimientos y emociones adecuadas a la situación. Así pues, la simpatía no surge de la percepción de los sentimientos ajenos, sino de la percepción de una situación, y, al percibirla, nos ponemos en el lugar del otro, y compartimos con él su placer o su dolor. La simpatía consiste entonces en la capacidad de ponerse en el lugar del otro y una fuente de conocimiento de sí mismo. No podemos inspeccionar y valorar nuestros propios sentimientos sin salirnos de nosotros mismos. Conocemos primero a los demás que a nosotros mismos, y tan sólo somos movidos a observarnos porque pensamos en el efecto que podemos producir en los demás. No hay, pues, un sentido moral innato. La convivencia es la fuente única de la moralidad. Las reglas morales se forman inductivamente. No aprobamos o condenamos los actos en particular porque al examinarlos resulten estar de acuerdo o no con alguna regla general. Por el contrario, la regla general se forma a través de la experiencia y el examen intelectual, lo cual nos descubre que se aprueban o reprueban todos los actos de determinada especie o circunstancias en cierta manera” (Ver: Smith A. (2010). Teoría de los sentimientos morales. Trad. Edmundo O’Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, (ePub): ISBN 978-607-16-0273-2.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Taylor, C. (1985a). *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: University Press.
- (1985b). The concept a person. En: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (pp. 97-114). Cambridge University Press.
- (1985c). Neutrality in Political Science. En: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (pp. 58-90). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1985d). Philosophy and the human Sciences. *Philosophical paper 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1985e). Self-interpreting animals. En: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (pp.45-76). Cambridge University Press.
- (1994a). *La ética de la Autenticidad*. Barcelona, España: Paidós.
- (1994b). Reply and rearticulation (pp.239-240). En: J Tully (ED). *Philosophy in an Age of Pluralism*. Cambridge y Nueva York: Cambridge Universite Press.
- (1995). Comparison, History, Truth. In: *Philosophical Arguments* (pp.146-165). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento el lenguaje y la Modernidad*. Trad. Fina Birulés Bertrán. Barcelona: Paidós.
- (1989). *Sources of the self: The making of the moder identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Trad. Mónica Utrilla De Neira. México: Fondo de Cultura económica.
- (2005). *La libertad de los modernos*. Trad Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005a). ¿Cuál es el problema de la libertad negativa?. En: *La libertad de los modernos* (pp. 257-281). Trad Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005b). *Comprensión y etnocentrismo*. En: *La libertad de los modernos* (pp. 199-222). Trad Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.

- (2005c). La validez de los argumentos trascendentales. En: la libertad de los modernos (pp. 123-140). Buenos Aires: Amorrortu/Editores.
- (2005d). La interpretación en las ciencias del hombre. En: La libertad de los modernos (pp. 143-198). Trad Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005e). Hegel. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006). Imaginarios sociales modernos. Trad. Ramón Vilá Vernis. Barcelona: Paidós.
- (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Belnap Press of Harvard University Press.
- (2011). Western secularity. En: Calhoum Craig, Juergensmeyer Mark, VanAntwerpen Jonathan. Rethinking secularism (Kindle edition). Oxford: University Press.
- (2014). Dilemmas and connections. Selected essays. United States of America: First Harvard University Press paperback edition.
- (2014a). Die Blosse Vernunft (“Reason Alone”). Dilemmas and connections. Selected essays. United States of America: First Harvard University Press paperback edition. pp.326-346
- (2014b) Perils of moralism (pp. 347-366). En: Dilemmas and connections. Selected essays. United States of America: First Harvard University Press paperback edition.
- (2014c). Conditions of an unforced consensus on human rights (pp. 105-123). En: Dilemmas and connections. Selected essays. United States of America: First Harvard University Press paperback edition.
- (2014d). Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes (pp.24-38). En: Dilemmas and connections. Selected essays. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2014e). What does secularism mean? (pp.303-325). En: Dilemmas and connections. Selected essays. United States of America: First Harvard University Press paperback edition.
- (2014f). What was the axial revolution (pp. 367-379). En: Dilemmas and connections. Selected essays. United States of America: First Harvard University Press paperback edition.
- (2014g). La era secular. Barcelona: Editorial Gedisa.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Abbey, R & Taylor, C. (1996). Comunitarianism, Taylor-made. An interview with Charles Taylor. En: Australian Quarterly. 68 (1), 1-9
- (1999). Charles Taylor's politics of recognition: a reply to Jonathan Seglow. Political studies, 47(4), 710-714
- (2000). Charles Taylor (philosophy Now). United States Of America: Princeton University Press.
- (2002a). Charles Taylor as a postliberal theorist of politics. En: Acta Philosophica Fennica. Perspectives on the philosophy of Charles Taylor, 71, 149-161
- (2002b). Pluralism in practice: The political thought of Charles Taylor. Critical review of international social and political philosophy, 5(3), 98-123
- (2003). Recognizing Taylor Rightly. A reply to Morag Patrick. Ethnicities, 3(1), 115-131.
- (2004). Charles Taylor (contemporary philosophy in focus unknown. Cambridge: University Press. (Kindle edition). ISBN: 0-521-80522-8
- Alan, T. (2012). A review of Charles Taylor, Dilemmas and Connections: Selected Essays, Harvard University Press, 2011. En: Notre Dame, Philosophical reviews. An Electronic journal. Recuperado de <https://ndpr.nd.edu/news/28186-dilemmas-and-connections-selected-essays/>
- Álvarez, M. (2002). Kant y Hegel. Sobre el plan oculto de la naturaleza y de la historia. En: Mariano Álvarez Gómez y Ma del Carmen Paredes Martín. (Eds). La controversia de Hegel con Kant (pp. 85-98). II Congreso Internacional. Sociedad Española de estudios sobre Hegel. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Arias, A. (2012). Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima. Nómadas [Online] 2012, Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18126450009>> ISSN 1578-6730
- (2013). Contribución a una teoría crítica de los Derechos Humanos. Revista de Derecho UNED, 13, 97-114

- Alan, Th. (2012). A review of Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Harvard University Press, 2011, 424pp. En: Notre Dame, Philosophical reviews. An Electronic journal. (2014a). *Die Blösse Vernunft* ("Reason Alone"). *Dilemmas and connections. Selected essays*. United States of America: First Harvard University Press paperback edition. pp.326-346;
- Appiah, K.A. (2006). *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*. New York: W.W Norton & Company. (Kindle edition)
- (2007). *La ética de la identidad*. Trad Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz Editores.
- Avila Hernández FM. (2005). *Derechos Humanos y Cultura en el Siglo XXI: las Áreas Declaratorias de Derechos*. *Cadernos PROLAM/USP* 4(2), 77-101.
- Guy Bajoit G. (2009). *La tiranía del "Gran ISA"*. *Cultura y representaciones sociales*. 3,6,9-24
- Baker, D.P. (2007). *Tayloring reformed epistemology. Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure challenge to cristian belief*. Londres: SCM Press.
- Barahona R.. (Agosto 29 de 2006) *¿relativismo o perspectivismo?* Recuperado de <http://www.filosofia.mx/index.php/portal/archivos/relativismooperspectivismo;> ,
- Bauman, Z. (2015). *Ceguera moral: la pérdida de sensibilidad en la Modernidad líquida*. Paidós Ibérica.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford: University Press. (Kindle edition) ISBN 13978-0-19518322-1; ISBN 0-19-518322-3
- (2011a). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Trad. Alejandra Vasalla. Buenos Aires: Katz. *Discusiones*. (Kindle edition). ISBN 978-84-92946-61-7
- (2011b). *Dignity in adversity. Human rights in turbulent times*. Cambridge: Polity Press. (Kindle edition) ISBN 13:978-0-7456-5972-5
- Berlin, I. (1969). *Two concepts of liberty*. En: *Four essays on liberty* (pp. 118-72). Londres:Oxford University Press..
- (1994). *Introduction*. En: Tully James (Ed). *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question* (pp. 1-3). Cambridge: University Press.
- Beuchot, M. (1998). *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos. Recuperado de: <https://books.google.com/books?isbn=847658539X>

- Botero J.J. (ED). (2005). *Con Rawls Y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional, Unibiblos.
- Bouchard, G., Taylor, C. (2010). *Construir el futuro. El tiempo de la reconciliación*. Zarautz, Ikuspegi.
- Brandon (1975). *Diccionario de religiones comparadas*. Vol. I. Madrid: Ediciones Cristiandad. (p. 154)
- Bruecker, A. (1996). Modest transcendental arguments. *Philosophical Perspectives*, 10, Metaphysics. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/i312591>. DOI: 10.2307/2216247. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2216247>
- Carlson, S. (2014). Reducción monadológica y reducción fenomenológica: el problema de la reducción en Husserl y en Richir. *Eikasía [online]* Recuperado de <http://revistadefilosofia.com/57-15.pdf>
- Casanova, J. (2011). The secular, secularizations, secularisms. En: Calhoun Craig, Juergensmeyer Mark, VanAntwerpen Jonathan. (EDS). *Rethinking secularism*. Oxford: University Press.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Castany, B. (2006). Apología del cosmopolitismo. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. [Online]. Recuperado de <http://www.konvergencias.net/castanyprado113.htm>
- Catoggio, L. (2008). Límites y alcances de la fusión de horizontes en la comprensión intercultural. En: *Revista de filosofía (Universidad Iberoamericana)*, 121,65-82
- Colson, E. (1979). *Antropología Política*. En: Llobera JR. *Comp. Antropología política* (pp.19-25). Barcelona: Anagrama.
- Courtney, B. & Taves, A. (Ed). (2012). *What Matters? Ethnographies of value in a not so secular age*. New York: Columbia University Press (Kindle edition). E- ISBN 978-0-231-50468-3
- Davidson, D. (1984). *Radical interpretation*. En: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.
- De Dienheim Barriguete CM (2016). *La situación actual de los derechos humanos en el mundo* (online). Recuperado de

<http://www.unla.mx/iusunla39/reflexion/LA%20SITUACION%20ACTUAL%20DE%20LOS%20DERECHOS%20HUMANOS%20EN%20EL%20MUNDO.htm>

- DeLapp, K. (2013). *Moral realism*. London: Bloomsbury ethics (Kindle edition). ISBN 978-1-4411-4828-5
- De Lara, Ph. (2005). Introducción. *La antropología filosófica de Charles Taylor*. En: Taylor C. *La libertad de los modernos* (pp.13-29). Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Santiago, L. (2001). *Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación*. *Themata*. 27,123-139
- Defez i, Martín. A. (2002). *Escepticismo y argumentos trascendentales*. Publicat en *Pensamiento*, 58(222), 437-459.
- Delanty, G. (2008). *Fronteras: Transitoriedad y dinámicas interculturales. La imaginación cosmopolita*. *Revista Cidob D'afers Internacionals*. (pp. 82-83).
- Dieterlen, P. (2007). *Cuatro enfoques sobre la idea del florecimiento humano*. *Desacatos*. 23, 147-158
- Dreyfus, H. (2004). *Taylor's (Anti-) Epistemology*. En: Abbey Ruth (ED). *Charles Taylor (contemporary philosophy in focus unknown)* (pp. 52-83). Cambridge: University Press. (Kindle edition) ISBN:0-521-80522-8
- Dworkin, R. (1985). *A matter of principle*. Cambridge. Harvard University Press.
- (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- (2013). *El lugar de la libertad*. En: *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. España: Paidós. pp. 133-201
- Esquien, J. (2011). *Reseña de Construir el futuro. El tiempo de la reconciliación*. *Migraciones* 30(2011).
- Etxeberría, X. (2002). *Universalismo ético y derechos humanos*. En: Rubio J.; Rosales, J.M y Toscano, M. (Comp). Madrid: Trotta.
- Fine R. (2007). *Cosmolitismo: una agenda de investigación para las ciencias sociales*. En: Kozlarek Oliver (Comp). *Entre Cosmopolitismo y conciencia del mundo. Hacia una crítica del pensamiento atópico* (pp. 16-36). México: Siglo XXI. CREFAL.

- Frápolti M.J . & Villanueva N. (s.f). Frege, Sellars, Brandom: Expresivismo e inferencialismo semánticos (online) Recuperado de: <http://www.ugr.es/~frapolti/expresivismoeinferencialismo.pdf>
- Gadamer, G. (1993). Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones sígueme.
- (1998). Verdad y Método II. Trad. Manuel Olasagasti. Recuperado de http://www.olimon.org/uan/gadamer-verdad_y_metodo_ii.pdf
- (2007). El problema de la conciencia histórica. Trad. Agustín Domingo Moratalla. 3ra Ed. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, Hans Georg and Elizaincin-Arraras, Luciano (2004). \Hermeneutica de la modernidad: conversaciones con Silvio Vietta. \Espana: Trotta
- Galeano, D, Trotta, L, Spinelli, H. (2011). Juan César García y el movimiento latinoamericano de medicina social: notas sobre una trayectoria de vida. Salud Colectiva, Buenos Aires, 7,3, 285-315.
- Garrido, G., Giraldo, A., Ruóz, C. (2002). Alteridad y conciencia transcultural. Barbecho, 1,16-19
- Geertz , C. (1994). The strange estrangement: Taylor and the natural sciences. En: Tully James (Ed).. Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge: University Press.
- (2000). Available light: anthropological reflections on philosophical topics. Princenton: Princenton University Press. (Kindle edition). ISBN 0-691-04974-2
- Gilbert, M. (2014). Joint Commitment: How We Make the Social World, Oxford University Press: New York. (Kindle edition) ISBN:978-0-19-997014-8
- Giusti, M. (1996). Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista. En: Cortés Rodas Francisco y Monsalve Solórzano Alfonso. Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia (pp. 99-126). España: Edicions Alfons el Magnànim – IVEI.
- (2014). Los derechos humanos en un contexto intercultural. [Marzo 14 de 2014] Organización de Estados Iberoamericanos para la educación, la ciencia y la cultura. Recuperado de <http://www.oei.es/valores2/giusti2.htm>

- Gracia, J. (2012). Identidades complejas y dinámicas. Redescubriendo el potencial hermenéutico de la filosofía política de Charles Taylor. *Revista Española de Ciencia Política*, 28, 11-30.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia Moral y acción comunicativa*. Trad. Ramón García Cotare. Barcelona, España: Península.
- (1998). *Política deliberativa*. En: *Facticidad y validez* (pp. 363-406). Madrid: Trotta.
- (1999). *Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral*. En: *La inclusión del otro* (pp. 29-18). Barcelona: Paidós.
- Habilg, C. (2004). *Intuitions in moral realism*. *Acta Philosophica fennica*, 76, 7-19
- Haffner, J. (1998). *Post-Metaphysical Faith in the Philosophy of Charles Taylor*. A thesis submitted to the Department of Philosophy in conformity with the requirements for the degree of Master of Arts. Queen's University Kingston, Ontario, Canada. Recuperado de: http://www.nlc-bnc.ca/obj/s4/f2/dsk2/tape15/PQDD_0001/MQ31213.pdf
- Harada, O. (2009). *Eduardo. Lógica informal y teorías Contemporáneas de la argumentación*. Eutopía 11. Recuperado de http://www.cch.unam.mx/comunicacion/sites/www.cch.unam.mx.comunicacion/files/eutopia11_aula_b.pdf
- Hume D. (1983). *Enquiry concerning the principles of morals*: United States America: Hackett Publishing Company, Inc. (ePub) ISBN: 978-1-60384-713-1
- Holmes, S. (1999). *Anatomía del antiliberalismo*. Trad. Gonzalo del Puerto. Madrid: Alianza Editorial.
- Honig, B. (2006). *Another cosmopolitanism? Law and politics in the new Europe*. En: Benhabib Seyla. *Another Cosmopolitanism*. Oxford: University Press. (Kindle edition) ISBN 13978-0-19518322-1; ISBN 0-19-518322-3
- Hume, D. (1902). *A enquiry concerning human understanding*. Oxford: University College. (Kindle edition). ISBN: 978-1-60384-713-1
- Kuhn, Th. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kozlarek, O. (Comp). (2007). *Entre Cosmopolitismo y conciencia del mundo. Hacia una crítica del pensamiento atópico*. México: Siglo XXI. CREFAL.

- Küng, H., Kuschel K-J (Ed). (2006). *Ciencia y Ética mundial*. Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid: Editorial Trotta
- Kuschel K.J. (2006). La ética mundial y las experiencias de los escritores. La Búsqueda de Thomas Mann de una “Ley fundamental” de la decencia humana. En: Küng, H., Kuschel K-J (Eds). *Ciencia y Ética mundial* (pp. 401-433). Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid: Editorial Trotta
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, community and culture*. Oxford: Clarendon.
- Laitinen, A. (2012). Misrecognition, Misrecognition, and Fallibility. *Res Pública*, 18(1), 25-38
- Lazo, P. (2008). Charles Taylor: Pensador de los cruces culturales. *Revista de Filosofía*. Universidad Iberoamericana, 121, 29-43
- Leon, Á. (1999). La dialéctica de la identidad en Hegel. *Identidad humana y fin del milenio*. *Themata*, 23, 257-262.
- Liakos, D. (2012). Overcoming Transcendence: “Charles Taylor and Nihilism”. *Philosophy Honors Papers*. Paper 3. Recuperado de: <http://digitalcommons.conncoll.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=philhp>
- Lilli F. (1949). Libre yo y libertad moral. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949. Tomo 2. Recuperado de <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a1305.pdf>
- Martí Carvajal, A. (2011). *Contrapunteo Etnológico: El Debate Aculturación o Transculturación*. Desde Fernando Ortiz hasta Nuestros Días. *Kálathos*, 4(2), 1-22.
- Massini, C. (1997). Los dilemas del constructivismo ético. Análisis a partir de las ideas de John Rawls. *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 36, 167-220.
- (2004). *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Mead George H. (2009). *Escritos políticos y filosóficos*. Edición de Gregorio Kaminsky. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1974). *Espíritu, persona y sociedad*. Desde el punto de vista del conductismo social. Buenos Aires: Paidós.

- Mejía, O. (2005). La filosofía Política de John Rawls [II]: el Liberalismo político. Hacia un modelo de democracia consensual. En: Botero Juan José (ED). Con Rawls Y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea (pp. 63-92). Bogotá: Universidad Nacional, Unibiblos.
- Molsalve, A. (1992). La teoría de la argumentación. Un trabajo sobre el pensamiento de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Montes del Castillo A. y Martínez Martínez M. J. (2011). Diversidad cultural y religión minorías religiosas en la región de Murcia. [Online] Universidad de Murcia. Fundación pluralismo y convivencia. Recuperado de http://www.observatorioreligion.es/upload/84/30/Minorias_religiosas_en_Murcia.pdf
- Mulhall, S. (2004). Articulating the horizons of liberalism: Taylor's political philosophy. In: Abbey Ruth (ED). Charles Taylor. Cambridge: University Press. (Kindle edition). ISBN: 0-521-80522-8
- Nielsen, G.M. (2002). The norms of answerability. Social theory between Bakhtin and Habermas. United States: State University of New York Press, Albany.
- Nino, C. (1988). Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas. Edición digital a partir de Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho, 5: 87-105. Recuperado de: <http://www.stafforini.com/nino/Nino%20-%20Constructivismo%20epistemol%C3%B3gico.pdf>
- Nipkow, K. (2006). Ética mundial y ciencia de la educación. En: Küng Hans, Kuschel Karl-Josef (Ed). Ciencia y Ética mundial (pp. 209-228). Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid: Editorial Trotta.
- Ospina, D. (2007). La fundamentación de la ética universalista en filosofía política contemporánea. Tesis presentada para optar al título de Magister en Filosofía; Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.
- Ortega y Gasset.(s.f) Perspectivismo. Recuperado de: http://www.webdianoia.com/contemporanea/ortega/ortega_fil_pers.htm
- Ottmar, E. (2007). El espacio Globalizado del saber. Perspectivas de una ciencia para el siglo XXI. En: Kozlarek Oliver (Comp). Entre Cosmopolitismo y conciencia del mundo. Hacia una crítica del pensamiento atópico (pp.58-81). México: Siglo XXI. CREFAL.

- Padrón, J. (2007). Tendencias Epistemológicas de la Investigación Científica en el Siglo XXI
Cinta de Moebio 28: 1-28. Recuperado de www.moebio.uchile.cl/28/padron.html
- Pagden, A. (2002). *La Ilustración y sus enemigos*, Barcelona: Península, 2002
- Perelman, C. *Encyclopædia Britannica CD 99. Multimedia Edition* [Traducción y adaptación:
Analía Reale]. Recuperado de: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/reale/nueva_retorica.pdf
- Pérez, D. (2013). Perfeccionismo y alteridad. Recuperado de
https://www.academia.edu/6991283/Perfeccionismo_y_Alteridad
- (2014). Perfeccionismo y alteridad. Recuperado de
https://www.academia.edu/6991283/Perfeccionismo_y_Alteridad
- Puolimatka, T. (2004). Moral realism and the standards of justification. *Acta Philosophica fennica*. 76, 147-169
- Rajagopal B. (2005) *El derecho internacional desde abajo: El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo*. [Online]. Colección En Clave de Sur. 1ª ed. ILSA, Bogotá D.C. Colombia. Recuperado de <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/eclvs/eclvs08/Eclvs08-03.pdf>
- Ramírez, M. T. (2007). El cosmopolitismo intercultural de Martha Nussbaum. En: Kozlarek Oliver (Comp). *Entre cosmopolitismo y conciencia de mundo, hacia una crítica del pensamiento atópico* (pp. 93-102). México: Siglo XXI Editores, S.A. Centro de Cooperación regional para la educación de adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL).
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México: Facultad de Derecho UNAM; Fondo de Cultura Económica. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=241247>
- Redhead, M. (2002). *Charles Taylor. Thinking and living Deep Diversity*. United States Of America. Rowman & Littlefield publishers, Inc. (Kindle edition) ISBN: 978-0-7425-2127-8
- Resnick, P. (1997). *Twenty-First century democracy*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Ricoeur, P. (1990). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós Editores.

- Rittberger, V.y Hasenclever A. (2006). Las religiones en los conflictos. En: Küng H., Kuschel K-J. Ciencia y ética mundial (pp.141-174). Madrid: Editorial Trotta.
- Romero, J.M. (2013). Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica. *Devenires*, 14(28): 39-64. Recuperado de <http://filos.umich.mx/portal/wp-content/uploads/2014/06/39-64.pdf>
- Rorty, R. (1976). Responsabilidad para el Yo. En la identidad de las personas. En: Abbey R. Charles Taylor (philosophy Now). United States Of America: Princeton University Press. 2000.
- (1994). Taylor on truth. En: Tully James (Ed). *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question* (pp.20-33). Cambridge: University Press.
- Rosas, A. (1990). Argumentos trascendentales y la refutación kantiana del idealismo. Ideas y valores. Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/24596/1/21785-74611-1-PB.pdf>
- Rüsen, J. (2007). Idea europea de una historia universal en sentido intercultural. En: Kozlarek Oliver (Comp). *Entre cosmopolitismo y conciencia de mundo, hacia una crítica del pensamiento atópico* (pp. 82-92). México: Siglo XXI Editores, S.A. Centro de Cooperación regional para la educación de adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL).
- Saidel, M. L. (2015). Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, y Hardt y Negri. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1, 99-115.
- Sánchez Bernal, J. (2006). Teología Política: en los límites de la Modernidad. La universalidad de la memoria passionis. En: Reyes, M. (coord.). *Nuevas teologías políticas : Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. España, Anthropos
- Santibáñez, C. (2012). Teoría de la argumentación como epistemología aplicada. *Cinta Moebio*, 43, 24-39
- Schneewind J.B. (2012). *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. Trad. Jesús Héctor Ruíz Rivas. México: Fondo de Cultura Económica. (Kindle edition). ISBN; 978-607-16-1143-7
- Sen, A. (1999). *Desarrollo y Libertad*. España: Editorial Planeta.
- Silva Paim J, De Almeida-Filho N. (2014) *Saúde Colectiva. Teoria e prática*. Brasil: Medbook. (p. 121).

- Smith A. (1980). *The wealth of Nations*. Oxford: Clarendon Press; Ferguson A.. *Essay on the history of civil society*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books. Parts V and VI.
- (2010). *Teoría de los sentimientos morales*. Trad. Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica. (Kindle edition): ISBN 978-607-16-0273-2
- Smith, G. (2008). *A short history of secularism*. London: I.B. Tauris & CO Ltd. (Kindle edition) eISBN:978 0 85773 1371
- Smith, J.K.A. (2014). *How (not) to be secular. Reading Charles Taylor*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. ePub Kindle: eISBN 978-1-4674-4019-6.
- Smith, N.H. (2002). *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press. (Kindle edition) ISBN: 9780745668598
- (2004). *Taylor and the hermeneutic tradition*. In: Abbey Ruth (Ed). *Charles Taylor (contemporary philosophy in focus unknown)* Cambridge University Press. (Kindle edition)). ISBN: 0-521-80522-8
- Stern, R. (1999). *Transcendental Arguments: problems and prospects*. Oxford: Oxford University press.
- (2000). *Transcendental Arguments and scepticism: Answering the question of justificaction*. Oxford: Oxford University Press.
- (2007). *Transcendental Arguments: A Plea For Modesty*. *Grazer Philosophische Studien* 74, 143–161. Recuperado de http://www.sheffield.ac.uk/polopoly_fs/1.101732!/file/Erfurt-paper-final-publication.pdf
- Strawson, P, F. (1966). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge
- Stroud, B. (1968). *Transcendental Arguments*. In: *The Journal of Philosophy*, 65(9), 241-256. Published by: Journal of Philosophy, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2024395>
- (1994). *Kantian Argument, Conceptual Capacities, and Invulnerability*. En: Paolo Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- (1999) *The Goal of Transcendental Arguments*, in Robert Stern (ed.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. Oxford: Oxford University Press.
- Thiebaut, C. (1994). Introducción. *Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor*. En: Taylor, C. (1994a). *La ética de la Autenticidad* (pp. 11-34). Barcelona, España: Paidós.
- Thomas A. (2012). A review of Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Harvard University Press, 2011, 424 pp. En: Notre Dame, *Philosophical reviews*. An Electronic journal. Disponible en: <https://ndpr.nd.edu/news/28186-dilemmas-and-connections-selected-essays/>
- Tugendhat, E. (1996). *Identidad Personal, Nacional y Universal*. Revista Ideas y Valores. 100. Bogotá.
- (2001). *Moral desde la teoría de la evolución*. En: *Diálogo científico* (Tubingen). 10: 01-02. 11-34.
- (2007). *Antropología como filosofía primera*. *Thémata. Revista de filosofía*, (39), 41-47
- Velasco Arroyo, J.C. (1997). *Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano*. *Isegoría*, 16, 91-117
- Vergara, F.J. (2012). *PersPectivismo del conocer y genealogía del interpretar en Nietzsche: Para una hermenéutica de la figuratividad*. *Eidos*, 16, 130-163
- Villavicencio, L. (2010). *El constructivismo kantiano según Rawls como fundamento de los derechos humanos*. *Frónesis [online]*. 17(1): 23-52. ISSN 1315-6268. Recuperado de <http://www.scielo.org.ve/pdf/frone/v17n1/art04.pdf>
- Von, H.H. (2006). *Polis y Cosmopolis. La ética mundial desde el punto de vista de un pedagogo*. En: Küng Hans, Kuschel Karl-Josef (Ed). *Ciencia y Ética mundial* (pp.229-256). Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid: Editorial Trotta.
- Walton, D. (1998). *Ad hominem arguments*. *Studies in rhetoric and communication*. The University Alabama Press.
- (1999). *Informal Logic. A Handbook for Critical argumentation*. Nueva York: Cambridge University Press
- (1999). *Ethotic arguments and fallacies: The credibility function in multi-agent dialogue Systems*. *Pragmatics & Cognition* 7(1), 177-203.
- (2000). *Case Study of the Use of a Circumstantial Ad hominem in Political Argumentation*. *Philosophy and Rhetoric*, 33(2), 101-115.

- Walzer, M. (2001). *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Watt, A. J. (1975). *Transcendental Arguments and Moral Principles*. *The Philosophical Quarterly*, 25(98): 40-57. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2217951>
- Welsch, W. (1988). *Rationality and Reason Today*. En: Dane R. Gordon and Józef Niznik(Eds) *Contemporary Philosophy* (pp. 17-31).., Amsterdam: Rodopi.
- (2000). *Reason: traditional and contemporary or Why should we still speak of reason after all?*En: *International Philosophy Today*, 4,65-78.
- Zabludovsky, G. (2007). *Concepciones en torno de la diversidad y la unidad del mundo en los orígenes de la sociología*. En: Kozlarek Oliver (Comp). *Entre Cosmopolitismo y conciencia del mundo. Hacia una crítica del pensamiento atópico* (pp. 37-57). México: Siglo XXI. CREFAL.