

LA CRÍTICA DE TAYLOR AL LIBERALISMO PROCEDIMENTAL Y A LA RACIONALIDAD PRÁCTICA MODERNA

Taylor's Critique of Procedural Liberalism and Modern Practical Rationality

NELSON JAIR CUCHUMBÉ H.*

Pontificia Universidad Javeriana - Cali, Colombia

RESUMEN

En el presente artículo se estudia la crítica que Charles Taylor ha formulado al modelo del liberalismo procedimental y a la concepción de racionalidad práctica moderna. El punto de partida es que la crítica de Taylor se sustenta en los aportes de la tradición filosófica sustantiva, la cual posibilita un proyecto de liberalismo alternativo distinto del liberalismo procedimental. Para demostrar este punto de vista, en primer lugar, se presenta el planteamiento de Taylor respecto a la discusión entre liberalismo procedimental y liberalismo alternativo. En segundo lugar, se expone la concepción de racionalidad práctica sugerida por Taylor en su intento de justificación del liberalismo alternativo. Para concluir se afirma que la concepción de racionalidad práctica de Taylor pone en cuestión la visión de mundo instrumental que justifica la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad.

Palabras clave: liberalismo alternativo, liberalismo procedimental, racionalidad práctica, comprensión, mundo cultural y concepción de bien.

ABSTRACT

This article examines Charles Taylor's critique of the model of procedural liberalism and the modern conception of practical rationality. The starting point is that Taylor's critique is based on contributions of the substantive philosophical tradition, which makes possible an alternative liberalism project different from procedural liberalism. To prove this point of view, in first place, it presents Taylor's approach to the debate between alternative liberalism and procedural liberalism. Secondly, it exposes the conception of practical rationality suggested by Taylor in his attempt to justify alternative liberalism. To conclude, it affirms that Taylor's conception of practical rationality questions the instrumental world view that justifies the priority of individuals and their rights over the society.

Key words: alternative liberalism, procedural liberalism, practical rationality, understanding, cultural world and conception of the good.

Artículo recibido: 5 de junio de 2009; aceptado: 20 de mayo de 2010.

* njcuchumbe@javerianacali.edu.co

Introducción

El problema de la articulación de las demandas de reconocimiento por parte de las formas de vida cultural en las sociedades modernas liberales no ha dejado de ganar espacio en el debate filosófico contemporáneo, gracias al desarrollo de interpretaciones apoyadas en supuestos ético-políticos provenientes de diferentes tradiciones filosóficas. Entre algunos de estos desarrollos encontramos la propuesta de Taylor. Según este autor, la articulación y comprensión de las múltiples experiencias de vida cultural exigen una forma de racionalidad práctica distinta a la concepción de la racionalidad moderna. Estas dos formas de racionalidad admiten, de modo respectivo, dos modelos de ordenamiento sociopolítico incompatibles: el liberalismo procedimental y el liberalismo alternativo. Mientras que el liberalismo alternativo anuncia la reivindicación del reconocimiento de la diferencia cultural y el libre fluir de las libertades solicitadas por los diferentes modos de desarrollo cultural, el liberalismo procedimental presupone un orden universal y un mismo esquema de obligaciones y derechos, independiente del sentido de lo justo y bueno estimado a partir de condiciones de vida particulares.

En el presente artículo analizo la crítica que Charles Taylor ha formulado al modelo del liberalismo procedimental y a la concepción de racionalidad práctica moderna. Mi punto de partida es que la crítica de Taylor se sustenta en los aportes de la tradición filosófica sustantiva, la cual posibilita un proyecto de liberalismo alternativo distinto del liberalismo procedimental. Para demostrar mi punto de vista, presento en primer lugar el planteamiento de Taylor respecto a la discusión entre liberalismo procedimental y liberalismo alternativo. Expongo luego la concepción de racionalidad práctica sugerida por Taylor en su intento de justificación del liberalismo alternativo. Y concluyo afirmando que la concepción de racionalidad práctica de Taylor pone en cuestión la visión de mundo instrumental que justifica la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad.

El modelo de liberalismo alternativo

Según Taylor, la discusión entre liberalismo procedimental y liberalismo alternativo incluye al mismo tiempo la moral y la política. En concreto, es una discusión que en principio se concentra en las suposiciones filosóficas kantianas (obligaciones, deberes y derechos) que determinan el orden político moderno, pero que, por el desarrollo del argumento, se dirige a denunciar la rigidez y aparente neutralidad política del liberalismo procedimental, que no permite reconocer las diferencias culturales y suscita un trato uniforme en la cultura moderna. En este tipo de liberalismo procedimental se acepta el principio de

la igual dignidad y el valor de la autonomía como constitutivos de la política de la igualdad universal.

Al principio la crítica de Taylor se centra en mostrar el papel que desempeña el reconocimiento en la construcción de la identidad original. En este primer nivel de la discusión, el liberalismo procedimental (política de la dignidad) y el liberalismo alternativo (política de la diferencia) son modelos de dos ordenamientos sociopolíticos incompatibles. El liberalismo procedimental tolera la tesis de un mismo paquete de derechos y privilegios que no viabiliza el reconocimiento de la identidad única de un individuo o de un grupo humano, mientras que el liberalismo alternativo anuncia la reivindicación del reconocimiento de la diferencia cultural y el libre fluir de las libertades solicitadas por las identidades culturales.

¿Pero qué modelo de Estado puede posibilitar la incorporación de las demandas de las minorías culturales por fuera del marco establecido desde el liberalismo procedimental? El Estado multicultural sería, en términos de Taylor, el modelo que garantiza el pluralismo cultural, la articulación de las demandas de reconocimiento de las minorías culturales, las libertades fundamentales y la protección de ciertos derechos y poderes requeridos por los grupos aborígenes para que puedan preservar su integridad cultural. La tarea fundamental del Estado multicultural sería, entonces, garantizar condiciones especiales que posibiliten la preservación de las tradiciones culturales.

Este tipo de Estado tiene como supuesto filosófico el modelo del liberalismo alternativo. Como se sabe, este modelo posee como rasgo básico el reconocimiento del potencial que les asiste a los individuos y a las culturas de constituir y concretar su propia identidad. Un Estado multicultural fundado en este supuesto debe generar condiciones que garanticen el igual respeto de tal potencialidad; es decir, producir un ambiente de “aceptación de la igualdad de valor del potencial de todos los seres humanos” (Taylor 1997 308). Se trata de un Estado que otorga un mismo respeto a las culturas, y que a partir de ello contribuye a la superación de la negación del principio de igualdad de dignidad.

Así, por una parte, el Estado multicultural eliminaría toda relación apoyada en el no reconocimiento de la potencialidad de cada cultura y, por otra parte, aprobaría el fomento de la particularidad. El Estado multicultural reclama un ordenamiento social que no sea ciego a la diferencia y que no promueva la discriminación cultural. A esta ceguera y trato de inferioridad, Taylor opone exigencias más amplias que posibiliten a una sociedad respetar la diversidad y, al mismo tiempo, salvaguardar los derechos individuales. Sin duda, habría que decir que una sociedad con capacidad de responder a tales exigencias es una sociedad que acepta la solución colectiva de las tensiones y de los conflictos.

Por lo tanto, no se podría decir que el Estado multicultural supone una política de la igualdad de respeto de forma preferencial. Es un Estado que debe mostrarse en concordancia con la aceptación de la diferencia, con la no aplicación uniforme de reglas que definan los derechos y con la comprensión de las pretensiones de los grupos minoritarios. Porque resulta “indiscutible que las sociedades actuales se están convirtiendo más y más en sociedades multiculturales, en el sentido de que incluyen más de una comunidad que quiere sobrevivir” (Taylor 1997 324). Situación que no sólo exige la autodefinición de las culturas, sino también el reconocimiento de su valor.

El Estado multicultural asumiría y resguardaría ese reconocimiento cada vez más urgente en las sociedades actuales. El reconocimiento hace no sólo posible, sino también necesario, admitir las aspiraciones colectivas en el juego sociopolítico, cuya realización requiere de una visión de sociedad distinta que potencie la identidad cultural. Pero tal visión es contraria al proyecto del liberalismo procedimental en el que se funda la sociedad moderna. Como afirma Taylor, ese proyecto ha sido impuesto gracias a la argumentación filosófica sobre la construcción de la identidad moderna, y tiene en su estructura el giro moral sugerido por Kant. Recordemos que en ese análisis Kant ha considerado cambiar el objetivo de la moral; pero es necesario hacer ahora el trayecto inverso: de una ética centrada en los valores propios de una comunidad o de una concepción de vida buena, hacia una moral ajustada a obligaciones, deberes y derechos de individuos libres.

Este análisis aparece entonces como una abstracción que establece el contenido de las obligaciones dadas por los individuos entre sí y define el modo de actuar correcto. Para el caso del Estado liberal, contrario al Estado multicultural, las obligaciones y el actuar correcto se relacionan con un orden sociopolítico centrado en el individuo con capacidad de coordinación de sus acciones; orden a través del cual se garantiza el respeto a las libertades y a los valores de autonomía, igualdad y dignidad. Taylor advierte que este análisis, al mantenerse en el ámbito de la moral, reduce “todo el abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles” (1996 17): ser bueno, la naturaleza de la vida buena y la noción del bien como objeto de nuestro amor o felicidad.

Así, el estudio de Kant no se centra en cuestiones éticas. Se trata de un análisis en donde no se tiene en cuenta la concepción de vida buena particular en la fijación de las normas; normas que permiten definir obligaciones, deberes y derechos que los individuos acuerdan entre sí con el fin de garantizarse un espacio para la realización de su libertad. De ese modo, el análisis procedimental de Kant ha determinado de forma negativa, según Taylor, la formación de la identidad

moderna y del sujeto moral moderno. En este estudio se desconoce “la riqueza de los lenguajes del trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos” (Taylor 1996 17). En la medida en que esta riqueza de lenguajes esté reconocida, se puede decir que la formación de la identidad es entendida a la luz de los presupuestos de la participación del individuo en un sistema de nexos culturales compartidos.

Al pasar así de la ética centrada en los valores de una concepción de vida buena, a la moral ajustada a las obligaciones, los deberes y los derechos, se recae en las vías del procedimentalismo moderno. Nada ha hecho más daño a la construcción de la identidad cultural que la definición, central en Kant, de una filosofía moral ocupada de manera exclusiva en cuestiones relativas a los procedimientos que permitan definir lo correcto y justo del actuar individual; como si se tratara únicamente de “unificar el ámbito moral alrededor de una única consideración o razón básica, por ejemplo, la felicidad o el imperativo categórico, amontonando así la ingente variedad de consideraciones morales” (Taylor 1996 106). Lo que se ha de comprender en Taylor (liberalismo alternativo) no es la definición de los mandatos morales, sino aquello a lo cual se pertenece, a saber, el mundo cultural.

Con respecto a esto, Taylor ofrece en su teoría de las fuentes morales una clave que me parece válida para la justificación del liberalismo alternativo: los individuos, al reconocer que pertenecen a un mundo cultural y que este expresa una clase de narrativa en la que dan sentido a sus vidas, comprenden que, “en lugar de ver la vida como fases predefinidas en las que se construye un todo cuya configuración se entiende por la tradición inmutable, la contamos como una historia de crecimiento hacia metas que suelen carecer de precedentes” (Taylor 1996 121). De la misma manera, el reconocimiento del mundo cultural como presupuesto para responder a los asuntos prácticos sólo tiene posibilidades si se comprende que la convivencia no debe asumirse de modo exclusivo a partir de la visión de una “sociedad hecha del consentimiento de individuos libres y por dicho consentimiento y, en consecuencia, [de] la noción de una sociedad constituida por portadores de derechos individuales” (Taylor 1996 122).

No se trata pues de negar el carácter de pertenencia del individuo a una narrativa en la que se juega la posibilidad de configurar un sentido a su vida. Es siempre alguien quien está determinado por el mundo cultural. Pero este punto de vista difiere del análisis teleológico de la linealidad histórica y del modelo de sociedad fundado en individuos con derechos y con libertades. A partir de la experiencia de vida, los individuos ensanchan el mundo cultural, el sentido de la vida; es decir, en el caso de Taylor, los individuos comprenden sus

vidas en la narrativa y construyen visiones morales, no como algo dado y libre de interpretaciones, sino como algo genuino y auténtico. Al individuo no se le puede comprender desde la perspectiva de las características definidoras de la teoría moral moderna, tales como “la maximización de la felicidad, o la acción en una máxima que pueda universalizarse, o la acción en una norma en que todos los participantes están capacitados para aceptar un debate sin constreñimiento” (Taylor 1996 118).

El carácter de pertenencia del individuo a un mundo cultural supone una visión distinta del análisis moral de Kant, centrado en las obligaciones y en el actuar correcto. Como señalé al comienzo, el modelo del liberalismo alternativo de Taylor demanda una concepción de la razón práctica, no en sentido procedimental, sino en términos del reconocimiento de la diversidad cultural. No es una moral centralizada en la definición de las obligaciones que los individuos se dan entre sí para lograr un orden que garantice las libertades individuales. Se trata, más bien, de una ética que rehabilita el mundo cultural como condición para que los individuos logren convivir de acuerdo con un sentido de vida potenciado en su narrativa. Es a la luz de esta condición que Taylor crítica, en su ensayo *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, el modelo del liberalismo procedimental que ha servido para legitimar el orden político de las sociedades liberales modernas, por ejemplo, la canadiense.

En efecto, digamos que Taylor, de acuerdo con la concepción comunitarista, formula un modelo de liberalismo alternativo a partir del cual sería posible resolver el conflicto del reconocimiento de las minorías culturales en el Estado canadiense. El esquema de su argumento es el siguiente: el liberalismo procedimental no posibilita la articulación y la satisfacción de las demandas hechas por los miembros de las minorías culturales. En este tipo de liberalismo se reivindica un orden que no incluye la posibilidad de reconocer la identidad cultural. No hay que ubicar el conflicto suscitado por la diversidad cultural en el ámbito de un liberalismo que supone la idea del individuo con libertades y derechos, y al Estado como garante legal de la protección de esos derechos, sino en la esfera del liberalismo alternativo. Pues este modelo supone reconocer y respetar la diferencia e identidad cultural.

El modelo del liberalismo procedimental admite que los individuos sean libres e iguales. Esta condición de libertad e igualdad ha validado, por una parte, la creencia de que todos los individuos gozan de los mismos derechos y, por otra, de que el Estado tiene como función esencial proteger y asegurar esos derechos. Si todos los individuos son libres e iguales y poseen los mismos derechos, el Estado no tiene la tarea de articular los objetivos colectivos de los diferentes grupos

humanos minoritarios, sino de preservar los derechos individuales. Esta posición presupone que todos los individuos poseen tanto una concepción sustantiva particular acerca de los fines de la vida como el compromiso de tratarse de modo recíproco en forma igualitaria y equitativa.

La independencia del Estado liberal respecto a las concepciones sustantivas particulares acerca de los fines de la vida y la unión de la sociedad “en torno de un sólido compromiso de procedimiento para tratar a la gente con igual respeto” (Taylor 1997 320), se constituye en razón para que el Estado adopte una postura neutral y no sugiera normas que violen tal compromiso. Dada la diversidad de las modernas sociedades, se podría promover desde el Estado una situación en la que “sólo algunas personas se comprometerían con la concepción de la virtud que resultara favorecida, mientras que otras no lo harían” (*Ibid*). Esta situación es, de hecho, contraria al principio liberal de igual respeto a los individuos. El compromiso de trato a los individuos con igual respeto correspondería a una de las funciones del Estado liberal, alejado del ideal de resguardar perspectivas sustantivas singulares relacionadas con fines de la vida.

En el orden propio del liberalismo, el Estado protege tanto los derechos individuales como –también asegura– el compromiso de procedimiento clave para la cohesión social. Este modelo de Estado se sirve del contrato social para legitimar como tarea la protección del individuo de las intromisiones que otros individuos o el mismo Estado puedan realizar en su esfera privada. Por su compromiso respecto a la protección del individuo con derechos, el Estado tiene como función garantizar espacios que posibiliten a los individuos la realización de acciones acorde con sus planes particulares de vida buena: “una sociedad liberal debe permanecer neutral acerca de la buena vida y limitarse a asegurar que, vean como vean las cosas, los ciudadanos se traten entre sí equitativamente y el Estado los trate a todos por igual” (Taylor 1997 320).

Este supuesto filosófico de neutralidad obliga al Estado y a sus agentes a crear condiciones que permitan respetar la diversidad de modos de vida o doctrinas comprensivas practicadas por cada individuo. Esta exigencia pone al Estado en una situación en la que no puede tomar partido respecto a la posibilidad de favorecer cierta concepción particular de vida buena; pues si lo hace incurriría en un hecho político insostenible, por cuanto violaría el principio de igualdad y de no discriminación. Pero esta situación, de acuerdo con Taylor, es una forma de particularismo que es ciega a la diferencia. El modelo de la política de la diferencia afirma más bien que cada individuo y cada grupo humano poseen una identidad y particularidad, las cuales requieren ser respetadas.

El Estado multicultural es aquí el encargado de fomentar el modelo de la política de la diferencia. El argumento de Taylor es que el Estado debe resguardar la diversidad de prácticas, tradiciones y valores que facilitan a los miembros de un grupo humano identificarse con cierto ideal de vida buena. Proteger tal variedad de prácticas garantiza la realización de los fines o metas colectivas. El argumento de este autor se basa en la idea de que la protección de los derechos y de las libertades individuales depende del modo como pueda articularse con una concepción de vida buena. A partir de esta idea, Taylor concibe que la articulación de la diferencia cultural con los derechos y las libertades, bajo criterios del Estado multicultural, viene a ser contraria e incompatible con el modelo de Estado liberal.

De acuerdo con el modelo liberal, los individuos deben respetarse de forma igualitaria sin tener en cuenta sus diferencias (política de la dignidad); en tanto que para el modelo multicultural los individuos y grupos humanos requieren de reconocerse y fomentarse en su particularidad (política de la diferencia). Según Taylor, el modelo liberal viola el principio de no discriminación, pues el Estado y el derecho, al promover una concepción de vida buena, dejan de ser neutrales. Con otras palabras, el modelo de la política de la dignidad, al favorecer la forma de vida liberal, beneficia una concepción de vida buena y, por lo tanto, no es neutral. Si el modelo liberal es en principio no reconocedor de las múltiples alternativas de construcción de la identidad, se puede decir que desde tal modelo los individuos y grupos humanos son obligados a entrar en una práctica de vida que no concuerda con la de ellos.

Este último rasgo del modelo liberal corresponde a lo que Taylor ha llamado y denunciado como “cultura hegemónica” o “cultura de la discriminación cultural”. El modelo liberal sigue las líneas de un análisis centrado en reivindicar un solo modo de vida bueno, invisibilizando y excluyendo otras concepciones de vida buena. Se trata, pues, de un modelo de organización del orden sociopolítico que es ciego a la diferencia. Esta ceguera implica una relación aislada de la necesidad de reconocer y fomentar la particularidad como condición de convivencia en la diferencia. De manera inversa, el modelo multicultural exige la articulación de las diferentes prácticas culturales en el juego sociopolítico, consideradas como valiosas respecto a la identificación de sus miembros e inherentes a la construcción de la identidad cultural de los individuos y grupos humanos minoritarios.

En síntesis, podemos decir, a la luz de este análisis, que el modelo de la política de la diferencia sugerido por Taylor supone un Estado multicultural. Pues si el Estado se compromete con el reconocimiento y la promoción de las prácticas culturales, se advierte que estos dos compromisos constituyen las bases del aseguramiento de los derechos

de los grupos humanos minoritarios y de los derechos individuales. Este aseguramiento de los derechos colectivos e individuales nos remite a la idea del liberalismo alternativo, el cual equivale a reconocer a los grupos y a las subculturas con su respectiva particularidad o identidad cultural colectiva, y a respetar a los individuos con sus derechos civiles y políticos. Se trata de un Estado que incluye y articula las distintas formas de vida cultural, posibilitando con ello que los grupos minoritarios logren desarrollar y preservar sus tradiciones culturales.

Además, el reconocimiento y la promoción de las prácticas culturales aparecen como supuestos éticos que difieren de exigencias morales universales, insostenibles en tiempos de las sociedades multiculturales. Por una parte, no hay Estado y derecho neutrales; no hay un Estado que no promueva una concepción de vida buena. Hablar a partir de un mismo esquema de derechos y libertades es hacer que el orden sociopolítico de una sociedad manobre bajo el supuesto de la negación de la pluralidad de formas de vida. Por otra parte, no hay una sociedad en donde el esquema de derechos y libertades no esté relacionado con las prácticas, las tradiciones y los valores que posibiliten a sus miembros identificarse con una concepción de vida buena, susceptible de ser llevada a cabo en términos de una meta colectiva.

Por último, el análisis muestra que el liberalismo alternativo es contrario al liberalismo procedimental, en la medida en que se basa en el reconocimiento de la identidad cultural de los grupos minoritarios, en el respeto a la particularidad cultural y en las demandas de organización social a partir de los nexos culturales compartidos por los miembros de una comunidad. En suma, se trata de un modelo de orden sociopolítico que exige asegurar las tradiciones culturales y los modos de organización de los grupos humanos minoritarios a través de un Estado que asume la tarea de instaurar derechos colectivos o libertades especiales por encima de los derechos individuales.

Tal es la propuesta de solución para el problema de la articulación de la diferencia en las modernas sociedades que aparece en el planteamiento multicultural de Taylor. Esta propuesta supone que la política de la diferencia exige un orden sociopolítico no asentado sobre el imperativo de neutralidad que permite poder establecer y garantizar un marco general y previsible de las libertades individuales, sino un modelo de Estado que garantice la coexistencia de los derechos colectivos con los derechos individuales; modelo de Estado que no ha de generar un desequilibrio entre la pretensión universalista propia del Estado liberal y la particularidad inherente a las formas de organización sociopolítica de los grupos humanos minoritarios.

Cabe señalar aquí la idea de que este planteamiento supone una concepción de racionalidad práctica centrada en el derecho y en la

autonomía. El principio del reconocimiento de las minorías culturales y la noción de derechos colectivos integran la exigencia de pertenencia a una cultura y a una concepción de justicia. La política de la diferencia posibilita la legitimidad de los derechos colectivos y supone la vida moral del individuo en perspectiva contextual y dialógica; es decir, ajustada a una racionalidad que considera la vida humana vinculada a la cultura y a la historia particular de un grupo humano determinado. ¿Qué razones alega Taylor a favor de este tipo de racionalidad? ¿Qué tipo de relación cuestiona Taylor a partir de su concepción de racionalidad práctica?

Racionalidad práctica y liberalismo alternativo

Las diferencias entre el modelo del liberalismo procedimental y el modelo del liberalismo alternativo encuentran un refuerzo en la crítica de Taylor a la concepción de racionalidad práctica moderna. Crítica a través de la cual es posible captar la manera como están entretreídas la identidad personal y la idea del bien o, expresado de otra manera, la individualidad y la vida moral. La crítica a la razón práctica moderna ha suscitado la recuperación de la tradición filosófica en la que se establece, por una parte, la distinción entre razón teórica y razón práctica y, por otra, se muestra con claridad el ámbito de la razón práctica respecto al modo de explicación de los objetos en el espacio de la ética y de la política.

En la crítica de Taylor a la racionalidad práctica moderna se pueden identificar dos tradiciones filosóficas enfrentadas: la tradición naturalista y la tradición sustantivista. Dos tradiciones que cabría resumir del siguiente modo: por un lado, los naturalistas privilegian el carácter formal y procedimental de la razón teórica, es decir, la explicación de las cuestiones prácticas a partir de los métodos y de las representaciones construidas por la razón teórica; por el otro, los sustantivistas subrayan la correlación entre las diferentes comprensiones del bien y los diferentes lenguajes desarrollados en una cultura como determinante en la comprensión de los asuntos prácticos. En un caso, se trataría de una concepción según la cual los bienes y valores son proyecciones en un mundo neutro; en otro, de una concepción que define los valores de acuerdo con el significado y vínculo que tienen para los miembros de un horizonte de vida cultural.

Del lado de la tradición que privilegia la razón teórica, se encuentran las posturas de filósofos como Platón, Agustín, Descartes, Locke y Kant. Estos autores coinciden en señalar dos rasgos esenciales en la comprensión del bien como fuente de la vida moral. En primer lugar, que “la distinción entre las acciones, las motivaciones y las formas de vida más elevadas y las más bajas está supeditada a la hegemonía de

la razón o del deseo” (Taylor 1996 108). La diferencia entre acciones y formas de vida ha de explicarse a partir del orden configurado por medio de la razón; según este argumento, una acción es buena cuando está en correspondencia con el orden racional. De allí el segundo rasgo: esta explicación es posible sólo si se opera bajo el supuesto de que el mundo de los hechos de la naturaleza no es el adecuado para fundar un conocimiento práctico.

Con una terminología diferente, pero afín, Taylor ha señalado casi lo mismo en su análisis crítico sobre la noción moderna del yo. Por una parte, la razón teórica instauro un modo universal de autointerpretación que hace creer al agente moderno que “nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están ‘dentro’ de nosotros, mientras que los objetos en el mundo a los que se refieren esos estados mentales están ‘afuera’” (Taylor 1996 127); el yo es entonces el resultado de ese adentro y de ese afuera. Por otra parte, la razón teórica establece en la naturaleza del agente moderno la idea de que el único rasgo concebible del mundo es que este puede ser objeto de parcelación, con independencia de cómo los conocimientos de la historia y la variación cultural puedan incidir en la configuración de cierta creencia.

Estos son, en términos corrientes, los dos rasgos generales que caracterizan la posición de los filósofos pertenecientes a la tradición formal y procedimental de la razón teórica. No es extraño, a partir de estos rasgos establecidos, que en la sociedad moderna los mismos agentes humanos no reconozcan que tal modo de autointerpretación del mundo es limitado en cuanto se corresponde con la particular manera histórica y cultural de la civilización occidental moderna. La dificultad para los agentes modernos es comprender que este modo de autointerpretación ha conducido al olvido de que ser un yo es una experiencia “inseparable del hecho de existir en un espacio de cuestiones morales que tiene que ver con la identidad y con cómo uno ha de ser. Es ser capaz de encontrar en ese espacio el punto de vista propio, ser capaz de ocuparlo, de *ser* una perspectiva en él” (Taylor 1996 128).

La hegemonía del modo de autointerpretación racional tiene como punto de partida la figura de Platón, quien funda el predominio de esta forma de comprensión de la vida moral. La historia comienza cuando Platón acuña la idea de que pensamiento y razón ordenan nuestras vidas para el bien: “la razón es simultáneamente una facultad para percibir las cosas correctamente y una condición para el conocimiento. Ser racional es ser verdaderamente dueño de sí mismo” (Taylor 1996 132). La tarea del hombre consiste entonces en asumir una actitud reflexiva y de autocontrol de la contemplación racional. La contemplación racional del mundo externo constituye la condición del actuar bien, lo cual contribuye a que “la ética de la razón y de la

reflexión logre el predominio sobre la ética de la acción y de la gloria” (*Id.* 133). La razón se eleva por encima de la ética de la acción, y el agente privilegia la condición de un entendimiento autocontrolado y la unidad con uno mismo.

En un segundo momento aparece Agustín. La postura filosófica de Agustín estuvo influida por el pensamiento de Platón. La distinción entre lo corporal y lo incorporeal, y la idea de lo eterno en contra de lo que de forma continua cambia, constituyen algunas de las ideas que incidieron para que se perpetuara una actitud no reflexiva centrada en el punto de vista de la primera persona. Actitud que permitió la instauración de una noción de las cosas experimentadas: “el mundo como yo lo conozco está ahí para mí, es experimentado por mí, o pensado por mí, o tiene significado para mí. El conocimiento y la conciencia son siempre los dos agentes” (Taylor 1996 133). Esta noción es la que ha heredado la racionalidad moderna de la postura de Agustín. Sin embargo, la tesis de Taylor es que tal posición filosófica puede ser objeto de giro a partir del momento en que nos hagamos “conscientes de nuestra conciencia, tratar de experimentar nuestra experiencia, centrarnos en la manera en que el mundo es *para nosotros*” (*Ibid.*).

La posición objetiva de Agustín facilitó que se enclavara la interioridad de la reflexividad y que esta se consolidara en la tradición del pensamiento occidental. En esta tradición se le ha concedido mucha importancia al punto de vista de la primera persona. De ahí que los acontecimientos sean explicados a la luz de los supuestos epistemológicos trazados por Descartes. El pensamiento de este autor constituye la base del tercer momento del desarrollo de la autointerpretación racional de la vida moral. A partir de Descartes se ha consolidado el punto de vista según el cual es necesario fijar una perspectiva para explicarse el mundo. Este supuesto epistemológico ha contribuido a que se valide la idea de la “existencia de un ámbito especial de objetos ‘internos’ que sólo son asequibles desde este punto de vista; o la noción de que el lugar en que se sitúa el ‘yo pienso’ está, de alguna manera, fuera del mundo de las cosas que experimentamos” (Taylor 1996 147).

Descartes introduce una concepción representacional de la realidad; esta concepción da cuenta de un orden de las ideas no cimentado en la creencia de que las representaciones las encontramos en la mente, sino que las construimos. La concepción de Descartes da cuenta de la idea de que la representación logra su estatus de conocimiento no sólo por ser correcta, sino también por implicar la certeza. Pues resulta evidente que “no hay verdadero conocimiento ahí donde yo tenga muchas ideas en mi cabeza que se correspondan con las cosas externas, si no tengo una confianza bien fundamentada en ellas” (Taylor 1996 160). Descartes consideraba que el orden de las

representaciones siempre ha de ser desarrollado a través de percepciones claras y distintas, de modo que genere certeza. Se trata de una concepción que privilegia el dominio racional, el cual es presentado como una cuestión de control instrumental.

En efecto, los rasgos que caracterizan la concepción representacional de Descartes son los que ahora inciden en la definición de la hegemonía de la razón en términos de un hacer humano subordinado al ámbito funcional. Es esta definición del dominio de la razón la que va a producir una nueva forma de interiorización de la vida moral:

[C]uando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones, es decir, para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros. (Taylor 1996 167)

Seguir esta postura racional e instrumental significa admitir que el “sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, deben brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional” (Taylor 1996 176). Encontramos aquí la moderna concepción de dignidad: una interioridad de autosuficiencia y una facultad de autonomía a partir del uso de la razón.

Dejando al margen otras contribuciones significativas como las de Locke y Kant a la hegemonía de la autointerpretación racional, señalemos ahora que Taylor pone en cuestión los supuestos que validan la vida moral en la sociedad occidental moderna, porque a partir de la concepción procedimental se establece la idea de que el hombre es un agente racional. Este tiene la posibilidad de actuar de forma autónoma y libre sólo cuando acceda a la contemplación del mundo en sentido bueno y cuando capte el orden del cosmos como una unidad bien ordenada. La concepción procedimental ubica a la razón como el centro de toda explicación verdadera respecto a la vida moral, e instaura así la creencia de que la razón es el único punto de partida seguro para actuar de modo correcto. Así, en el desarrollo histórico de la concepción procedimental moderna existe un nexo de continuidad simétrica, puesto que el actuar justo debe estar en correspondencia con el orden fijado por la razón.

Esta es la explicación básica de la autointerpretación racional con la cual se definió que la dimensión no sensible (razón y mente) del agente humano goza de la facultad de elevarse sobre sí misma, sin tener en cuenta el modo como lo determina la parte sensible. La autointerpretación racional legitimó la semejanza y conexión entre la contemplación de lo eterno y la fijación de lo bueno, con la experiencia del conocimiento del mundo como experiencia práctica. Alcanzar

una representación verdadera del mundo externo es una actividad del todo racional, pues desde ella el agente humano anticipa un uso de la razón aislado de sus experiencias. Por eso la tradición naturalista, que basa la explicación del mundo y el actuar humano en los elementos de la autointerpretación racional, supone la unión entre la razón teórica y la razón práctica.

La explicación del mundo y el actuar humano adquieren así una estructura en la que el hombre bueno y justo es el que actúa en el ámbito de lo práctico. Pero, a su vez, la explicación y el actuar humano determinados por la razón configuran un modelo de forma de vida fundado en la excelencia. La virtud de este modelo de vida consiste en permitir a cada agente humano que disfrute de la mayor felicidad. Lo que la tradición del naturalismo considera es que, en la medida en que el agente humano alcanza la felicidad, ello lo sitúa en una condición segura respecto a todo aquello que sucede en el mundo externo. Esto significa que el agente humano está protegido de todos los acontecimientos y las circunstancias del mundo externo que puedan incidir en su vida moral como hombre bueno y justo.

Esa es la concepción racional sugerida desde el punto de vista de la tradición naturalista; concepción que difiere de manera fundamental del planteamiento que supone una noción del bien humano alejada de la concepción unitaria de la razón. Apoyado en este planteamiento, Taylor subraya que el ser humano tiene como tarea la búsqueda del bien; lo cual implica que la realización de esa tarea supone comprender que los rasgos y valores esenciales del ser humano poseen un carácter contextual y dialógico. De ahí que la explicación de la vida buena no debe verse en perspectiva universal, sino de acuerdo con las particulares circunstancias contextuales e históricas que determinan a los miembros de un grupo humano. La tesis de Taylor no es relativista, sino objetiva en este punto, ya que reivindica el sentido de lo justo y del valor del bien humano de acuerdo con formas y condiciones de vida particulares.

El valor del bien respecto a un esquema de valores auténtico está en relación con un horizonte de comprensión cultural, hecho que no incide en el deterioro de este como alternativa de organización socio-cultural. Si el valor del bien es inherente al contexto cultural, se puede decir que los valores constitutivos de la experiencia de vida humana son plurales e ilimitados. La vida humana comprende diferentes modos de valorar, los cuales son definidos a través de experiencias independientes unas de otras. Por eso Taylor insiste en que no es posible comprender el problema del actuar bien mediante la reivindicación de una ética que supone una finalidad establecida desde la razón. Tal interpretación admite una concepción de racionalidad

práctica distante de la concepción racional y procedimental acuñada desde el naturalismo.

Como sostiene Taylor en *Fuentes del yo*, no hay visión del bien, no hay una forma crucial del actuar humano, no hay un procedimiento de pensamiento universal definitivo de la razón práctica, no hay una finalidad que deba seguirse; pero hay diferentes comprensiones del bien y de lo justo en las heterogéneas culturas. Esta articulación entre lo bueno y lo justo constituye una concepción de racionalidad práctica en la cual el agente humano logra una condición moral a través de la articulación de su concepción del bien con otras concepciones del bien y con sus pasiones, deseos y aficciones. Así mismo, Taylor sustenta que no hay un único esquema de bienes o valores que pueda imponerse sobre un mundo neutral. Lo que hay son sentidos fijados de lo bueno y de lo justo a partir del trasfondo cultural al cual pertenecen.

Se trata entonces de una racionalidad práctica que resalta el sentido de las concepciones de lo justo y de lo bueno en los seres humanos; concepciones formadas a partir de la experiencia y del esfuerzo por dar sentido a sus vidas. En esta racionalidad práctica, la articulación de una determinada visión del bien implica exponer el significado que las acciones o los sentimientos pueden tener dentro de cierta cultura respecto a otra. Es decir, arriesgar el significado de nuestras acciones morales o “explicar de una manera más completa y sustancial el significado que para nosotros tiene [...] una acción, su bondad o su maldad, en qué consiste el que sea obligatoria o nos esté vedada” (Taylor 1996 96). Articular una visión del bien, en consecuencia, posibilita un lenguaje más rico y más vinculante en sentido cultural, pues la presuposición de reconocimiento del auténtico valor de la vida humana está implícita en la articulación de una concepción de vida buena.

Lo que legitima este tipo de racionalidad práctica es la concepción sustantiva que argumenta acerca de la definición de bienes y valores a partir del significado que estos poseen para los miembros de una comunidad. Esta manera de comprender el significado de los bienes y los valores abre el camino para la interpretación o autocomprensión del sujeto como miembro de un modo de vida cultural en donde se expresan de forma intersubjetiva un mundo ético, un lenguaje y una historia compartidos. La posibilidad de que un sujeto pueda articular a su modo de vida cultural el significado de los bienes y valores definidos en otro horizonte de comprensión cultural depende del modo como el sujeto se identifique con los bienes y valores estimados en su mundo cultural.

Si los sujetos aprecian los bienes y valores establecidos en su mundo cultural, entonces están en posibilidad de interpretar o comprender de forma correcta el significado asignado en otra cultura a los

bienes y valores; significado que permite a los sujetos constituir una forma de racionalidad a partir de la cual conceptúan sobre los deseos, pensamientos y sentimientos de otros miembros determinados por un mundo cultural diferente al suyo. En este modelo de racionalidad práctica, el criterio de racionalidad no es ningún “procedimiento que nos permita derivar todo –y solamente– aquello a lo que estamos obligados” (Taylor 1996 96), sino el modo como los miembros de un mundo cultural definen qué es para ellos lo más estimado, correcto o justo. Al decir que el criterio de racionalidad es lo estimado como justo o correcto por un mundo cultural, Taylor reivindica la tendencia filosófica que concibe la validez de los argumentos a partir del contexto cultural en donde se esgrimen.

Esa es la interpretación que Taylor ofrece sobre la racionalidad práctica. Esta interpretación difiere de la explicación de las teorías morales de la acción obligatoria. En este sentido, nuestra conclusión será doble. En el plano ético, en primer lugar, diré que no hay comprensión correcta de los criterios de racionalidad definidos por un grupo cultural, si no hay participación directa de sus miembros en los procesos de socialización generados dentro de un horizonte de vida común. En términos más concretos, sólo existe la comprensión correcta si quien interpreta ha participado en la definición de lo que es justo o correcto dentro de un mundo cultural. La comprensión correcta es contextual y sugiere que sólo a partir del mismo contexto cultural es posible juzgar y criticar las diferentes concepciones del bien. A su vez, la comprensión correcta no presupone la idea de que el agente humano puede trascender su horizonte de vida o fijar un punto de vista externo respecto a la crítica de los bienes y valores definidos en su mundo cultural.

Este vínculo entre la visión del bien y la vida moral tiene como consecuencia una relación más compleja y vinculante en sentido cultural. Ni la fundamentación de la racionalidad práctica de modo procedimental, ni la de un fin común hacia el cual tienda la experiencia de vida humana. En efecto, en la medida en que la acción obligatoria está orientada desde procedimientos homogéneos, la posibilidad de comprender la conexión entre la identidad personal y la idea del bien se desvanece. Pero en la medida en que el bien y el actuar correcto son comprendidos desde sus conexiones con el mundo cultural y el significado estimado entre sus miembros, es descentrado el modelo procedimental moderno a partir del cual se establecieron las normas y derechos del actuar obligatorio; descentramiento que abre el camino a una racionalidad práctica en la cual el reconocimiento cultural y la comprensión de los bienes y valores de un grupo cultural constituyen el fundamento de la conexión entre la identidad y la vida moral.

En segundo lugar, la reflexión ética de Taylor conduce a un modo de racionalidad práctica que parece, en principio, reconocer más la complejidad y variedad de experiencias de vida humana. Si la concepción sustantiva de la moral deja mucho más espacio para el reconocimiento de las diferentes nociones de bien y valor en las distintas culturas, es porque privilegia la pertenencia de nuestra identidad y vida moral al contexto cultural inherente a todo grupo humano. Si el reconocimiento tiene tal importancia, es porque resalta la articulación de la concepción del bien con las pasiones y afecciones. Carácter opuesto al procedimentalismo, y que constituye al mismo tiempo el criterio, ya no de felicidad y respeto a la ley moral, sino de comprensión del bien propio de las diferentes culturas y de los diferentes lenguajes desarrollados en toda cultura. Esa es la importancia de la articulación como condición necesaria a partir de la cual los bienes y valores de una cultura llegan a ser opciones de identidad y vida moral auténticas. Lo que hay son sentidos ajustados a una visión de bien fijados a través de las formas de expresión que una cultura le haya dado, y no “[a] la idea de que, en cierto sentido, los individuos constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales” (Taylor 2005 225). Se trata así de una concepción de racionalidad práctica que pone en cuestión la visión de mundo instrumental que justifica la *prioridad* del individuo y sus derechos sobre la sociedad.

Bibliografía

- Gadamer, H. G. *Hermenéutica como filosofía práctica*. Barcelona: Alfa, 1981.
- Gadamer, H. G. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Gadamer, H. G. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Taylor, C. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Taylor, C. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Taylor, C. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económico, 2001.
- Taylor, C. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu Editores, 2005.